



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Hannah De Gregorio Leão

**Izaque de Castro Tartas e Baruch de Spinoza além da
tolerância:**

**O direito natural e o *jus gentium* na defesa da liberdade de filosofar e
de expressão no século XVII**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Ciências Jurídicas
pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, do
Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Francisco de Guimaraens

Co-orientador: Prof. Florian Fabian Hoffmann

Rio de Janeiro
Maio de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Hannah De Gregorio Leão

**Izaque de Castro Tartas e Baruch de Spinoza além da
tolerância:**

**O direito natural e o *jus gentium* na defesa da liberdade de filosofar e
de expressão no século XVII**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Ciências Jurídicas
pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, do
Departamento de Direito da PUC-Rio.

Prof. Francisco de Guimaraens

Orientador
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Florian Fabian Hoffmann

Co-orientador
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof^a. Cecília Abdo Feres

Facultad de Ciencias Sociales - UBA

Prof. Homero Silveira Santiago

Departamento de Filosofia - USP

Rio de Janeiro, 29 de maio de 2025.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Hannah De Gregorio Leão

Bacharel em Direito pela PUC-Rio. Advogada atuando na área de empresas e direitos humanos.

Ficha Catalográfica

Leão, Hannah De Gregorio

Izaque de Castro Tartas e Baruch de Spinoza além da tolerância: O direito natural e o jus gentium na defesa da liberdade de filosofar e de expressão no século XVII / Hannah De Gregorio Leão; orientador: Francisco de Guimaraens; co-orientador: Florian Fabian Hoffmann. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2025.

288 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

Inclui referências bibliográficas.

1. Direito – Teses. 2. Spinoza. 3. Izaque de Castro Tartas. 4. liberdade de expressão. 5. direito natural. 6. *Jus gentium*. I. Guimaraens, Francisco de. II Hoffmann, Florian Fabian. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 341

Para todos aqueles sem os quais não estaria aqui
hoje: meus antepassados.

Agradecimentos

A primeira vez em que compreendi a essência sobre o que era a resistência ao teológico-político não foi em livros, mas em memórias ancestrais. Os relatos dos meus bisavôs e bisavós em Portugal e Espanha, perpassando suas fronteiras e com suas perseveranças em continuar o (cripto)judaísmo pelas gerações, assim como em suas críticas acirradas à religião, me vez encontrar em Spinoza a complexidade das resistências cotidianas populares escritas em linhas filosóficas profundas. Tinha em torno de 11 a 12 anos, na época de meu *bat mitzvah*, quando soube, pela primeira vez, da história de Izaque de Castro Tartas, não o conhecendo pelo seu nome completo, mas, de forma geral, como o mártir cristão-novo que foi queimado vivo pela Inquisição recitando o *Shemah Israel*. Essa memória sobre Izaque, que persiste na comunidade judaica *sefaradi*, e até mesmo *ashkenazi*, até os dias de hoje, gerou, em mim, uma sensação de surpresa e desvelamento ao deparar-me, novamente, com sua história, porém, desta vez, em sentido racional, humano, social, filosófico e, essencialmente, crítico. Toda essa compreensão não seria possível sozinha, até por que a produção de conhecimento é fruto do coletivo.

Ao professor Francisco de Guimaraens, agradeço pela orientação essencial não apenas no mestrado, mas no decurso de toda a graduação. Compreendo esta dissertação também como resultado da minha participação como bolsista no Programa de Educação Tutorial (PET-JUR) desde o segundo período da graduação, quando o prof. Francisco, enquanto tutor, lecionou sobre o “Tratado Teológico Político”. A prova que fiz para ser bolsista do PET-JUR contava, inclusive, com o prefácio do “Tratado Teológico Político” e, desde então, a obra me fascinou. Com seu incentivo, felizmente adentrei neste mundo da Natureza! Também expresse minha gratidão à professora e tutora do PET-JUR Thula Pires, que foi e é essencial na minha trajetória pelo PET-JUR e me traz grandes ensinamentos acadêmicos e de vida.

Ao professor Florian Hoffmann, agradeço pela co-orientação fundamental, também me acompanhando no decorrer de toda a graduação até o mestrado. Sua orientação, no decorrer da graduação e mestrado, sobre o direito internacional público foi e é essencial para minha formação enquanto acadêmica, advogada e ser humano. Todo o seu incentivo e orientação tem sido essencial para que eu possa desenvolver uma visão crítica e histórica sobre a teoria do direito internacional.

Poder contar com sua participação como orientador, na monografia da graduação, e como co-orientador no mestrado, é um privilégio.

Ao professor Maurício Rocha, agradeço por todo o apoio, indicação de fontes, incentivo e compartilhamento de conhecimento nos encontros do círculo de leitura Spinoza na PUC-Rio e na UFF. Suas orientações foram essenciais para minha pesquisa.

Ao rabino e professor Alexandre Leone, pelas nossas interessantes conversas sobre Spinoza e a filosofia judaica, assim como pelas suas aulas enriquecedoras sobre Filosofia Judaica Moderna e Filosofia Judaica Medieval no Instituto Universitário Abarbanel. O grande aprendizado em tais disciplinas me trouxe interessantes aportes para a pesquisa.

À rabina e professora Silvana Kandel, agradeço pelas aulas enriquecedoras sobre Filosofia da Bíblia no Instituto Universitário Abarbanel, assim como pelas nossas conversas sobre Spinoza e o Êxodo.

Ao professor Marcos Bazmandegan, de Portugal, agradeço pelos encontros de estudos sobre o “Tratado Teológico Político”, realizados pelo Grupo de Leitura de Spinoza, do qual participei de forma online, em 2024. Agradeço também pelas nossas conversas sobre a Spinoza e a crítica ao teológico-político, que também foram enriquecedoras.

Ao professor Renato Lessa, agradeço pelas aulas e indicações de fontes sobre Pierre Bayle e o ceticismo. Agradeço pelas nossas conversas, na qual pude consolidar minha compreensão sobre a filosofia de Bayle acerca da tolerância.

Ao professor Ronaldo Vainfas, agradeço pelas conversas e enriquecedoras orientações que me endereçou enquanto realizava a pesquisa sobre a história e o processo de Izaque de Castro Tartas. Agradeço muito poder ter contado com sua percepção sobre Izaque, em conjunto com a leitura de seu livro “Jerusalém Colonial”.

Ao professor Sergio Feldman, agradeço pelo apoio e ensinamentos, assim como pelo livro “As origens do antijudaísmo cristão”.

A todos os professores da PUC-Rio que fizeram e fazem parte dessa jornada, meus agradecimentos. A Anderson e Carmen, muito obrigada por todo o suporte e carinho da Secretaria da Pós-Graduação em Direito.

Agradeço à CNPq e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos para a realização da presente pesquisa.

Agradeço à organização do II Congresso Internacional de Estudos Sefarditas (II CIES), em especial Elias Salgado, pela oportunidade de poder apresentar parte da minha pesquisa e poder publicá-la como capítulo de livro com o título “Fênix da Liberdade: Direito, Liberdade e Marranismo em Baruch de Spinoza”. Agradeço também à oportunidade de participar, com demais pesquisadores, do ambiente de compartilhamento de pesquisas.

Agradeço à organização do I Congresso Internacional de Estudos Judaicos, realizado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, pela oportunidade de poder apresentar parte da minha pesquisa e poder publicá-la sob a forma de artigo com o título “Izaque de Castro Tartas encontra Baruch de Spinoza: a crítica ao regime teológico-político inquisitorial e o Tratado de Trégua de 1641” na revista Cadernos de Língua e Literatura Hebraica da USP.

Agradeço ao Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, em especial à bibliotecária Vera, pela disponibilidade e afabilidade em me receber para realizar pesquisas nos acervos da biblioteca. As fontes que encontrei e utilizei do Real Gabinete Português de Leitura foram de grande importância para a pesquisa.

Agradeço à Academia Judaica e, especialmente, à rabina Kelita Cohen e à professora Christine Lopes, com quem organizo a chavurá de Estudos Judaicos Contemporâneos, assim como aos demais colegas do grupo, por proporcionarem esse ambiente enriquecedor de conversas e compartilhamento de ideias sobre judaísmo, Spinoza e filosofia.

Agradeço aos meus amigos queridos que conseguiram tornar todo esse processo ainda mais divertido, especialmente: Ana Clara, Eduardo e Paula. Muito obrigada aos queridos Aledson Costa e Cristine Mattar. Aos “tios” da academia, Tatiana Teixeira e Rafael Seabra, obrigada por sempre estarem ao meu lado! Aos queridos amigos spinozanos, Henrique, Luísa, Viviana e Vinícius, muito obrigada por todo o aprendizado!

Agradeço à minha família, e, especialmente, meus pais, Sinaida e Flavio, avós e bisavós, que sempre fizeram a história de nossa família ser viva em meu coração. Esta pesquisa também não seria possível sem vocês.

Essencialmente, agradeço a Hashem.

Resumo

Leão, Hannah De Gregorio; Guimaraens, Francisco de; Hoffmann, Florian Fabian. **Izaque de Castro Tartas e Baruch de Spinoza além da tolerância: O direito natural e o *jus gentium* na defesa da liberdade de filosofar e de expressão no século XVII.** Rio de Janeiro, 2025. 288p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa aborda a filosofia de Baruch de Spinoza sobre a liberdade de filosofar e de expressão e, conseqüentemente, religiosa, considerando as filosofias da tolerância do século XVII e o processo de Izaque de Castro Tartas perante a Inquisição de Lisboa. Tendo em vista que Spinoza não utiliza o termo “tolerância” em seus escritos, a pesquisa analisa como a filosofia de Spinoza está além das filosofias da tolerância, nas palavras de Filippo Mignini. A ressonância do pensamento criptojudaico na filosofia de Spinoza é essencial para compreender a formulação de sua concepção radical de liberdade, colocando-o em embate direto com os poderes teológico-políticos das monarquias e Inquisições ibéricas do século XVII. O processo da Inquisição de Lisboa de Izaque de Castro Tartas, que conviveu com Spinoza na comunidade judaica de Amsterdã na década de 1640, evidencia uma convergência essencial com Spinoza, sob influência de Uriel da Costa e Juan de Prado: a adoção do direito natural em defesa da liberdade religiosa e de expressão. Izaque, em seu processo, defendeu a relação entre direito natural e *jus gentium* para garantir a proteção da liberdade religiosa garantida na Cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641, proporcionando uma perspectiva diferenciada para a compreensão da história do direito internacional. As convergências entre Izaque e Spinoza evidenciam uma defesa radical da liberdade de filosofar, religiosa e de expressão, no século XVII, que possuíam influências criptojudaicas marcantes e se situavam além dos discursos da tolerância do século XVII, em resistência direta aos poderes teológico-políticos.

Palavras-chave

Spinoza; Izaque de Castro Tartas; liberdade de expressão; direito natural; *jus gentium*.

Abstract

Leão, Hannah De Gregorio; Guimaraens, Francisco de; Hoffmann, Florian Fabian. **Izaque de Castro Tartas and Baruch de Spinoza beyond tolerance:** Natural law and *jus gentium* in the defense of freedom of philosophizing and expression in the 17th century. Rio de Janeiro, 2025. 288p. Master's Thesis – Department of Law, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The research addresses Baruch de Spinoza's philosophy on freedom of philosophizing and expression and, consequently, religious freedom, considering the philosophies of toleration of the 17th century and the trial of Izaque de Castro Tartas before the Lisbon Inquisition. Given that Spinoza does not use the term “tolerance” in his writings, the research analyzes how Spinoza's philosophy goes beyond the philosophies of toleration, in the words of Filippo Mignini. The resonance of crypto-Jewish thought in Spinoza's philosophy is essential to understand the formulation of his radical conception of freedom, placing him in direct conflict with the theological-political powers of the monarchies and Iberian Inquisitions of the 17th century. The Lisbon Inquisition trial of Izaque de Castro Tartas, who lived with Spinoza in the Jewish community of Amsterdam in the 1640s, highlights an essential convergence with Spinoza under influence of Uriel da Costa and Juan de Prado: the adoption of natural law in defense of religious freedom and expression. In his case, Izaque defended the relationship between natural law and *jus gentium* to ensure the protection of religious freedom guaranteed in Clause XXV of the Treaty of Truce of 1641, providing a unique perspective for understanding the history of international law. The convergences between Izaque and Spinoza demonstrate a radical defense of freedom of philosophy, religion and expression in the 17th century, which were marked by crypto-Jewish influences and went beyond the discourses of tolerance of the 17th century, in direct resistance to theological-political powers.

Key-words

Spinoza; Izaque de Castro Tartas; freedom of expression; natural law; *jus gentium*.

Sumário

Introdução	18
CAPÍTULO 1 - A INQUISIÇÃO, O GOVERNO TEOLÓGICO-POLÍTICO E A RESISTÊNCIA CRISTÃ-NOVA.....	20
1.1 A instituição da Inquisição em Espanha e Portugal: o governo do teológico-político	20
1.2 Caminhos criptojudaios: Uriel da Costa, Juan de Prado, Izaque de Castro Tartas e Baruch de Spinoza	30
1.2.1 O Naturalista: Uriel da Costa	33
1.2.2 O Libertino Juan de Prado e seu embate com Isaac Oróbio de Castro	40
1.2.3 Izaque de Castro Tartas: o Direito Natural contra o Santo-Ofício de Lisboa	54
1.2.4 Baruch de Spinoza	118
1.3 Liberdade de consciência e marranismo: em defesa do direito natural	138
CAPÍTULO 2 – SPINOZA E SEUS CRÍTICOS: AS DIVERSAS FACES DA TOLERÂNCIA	140
2.1 A crítica ao teológico-político por Spinoza: da interpretação histórica das Escrituras até a separação entre religião e razão para a libertação das tiranias religiosas.....	140
2.1.1 Spinoza, leitor de Hobbes: a separação entre religião e Estado	152
2.3 O teológico-político no discurso da tolerância de Philip van Limborch e John Locke: as discussões com Isaac Oróbio de Castro e as divergências com Spinoza	160
2.4 O discurso da tolerância de Pierre Bayle enquanto leitor e crítico de Spinoza	180
2.5 “A consciência é apenas um sonho de olhos abertos”: a <i>conscientia</i> entre a filosofia e a teologia	194
2.6 A dimensão teológico-política na disputa entre <i>Tolérance</i> versus <i>Tolérantisme</i> : as duas faces da tolerância no embate entre iluminismos moderado e radical e o conceito de liberdade de consciência.....	198
2.7 Spinoza: em defesa da Liberdade, além da Tolerância	212
CAPÍTULO 3 – BARUCH DE SPINOZA E IZAQUE DE CASTRO TARTAS EM DEFESA DAS LIBERDADES, CONTRA A (IN)TOLERÂNCIA	233
3.1 “Spinoza lembra Tartas...”	233
3.1.1 As características do deísmo sefardi segundo Israel Révah	239
3.1.2 As características marranas segundo Yirmiyahu Yovel.....	247
3.2 Izaque, Spinoza, Uriel e Prado em defesa do direito natural	249

3.3 Izaque de Castro Tartas e o <i>Jus Gentium</i> : Liberdade de Pensamento nos Tratados Internacionais do Século XVII em perspectiva spinozana	250
3.3.1 Spinoza e a história do direito internacional: direito natural, defesa da liberdade e crítica à inquisição	250
3.3.2 A liberdade spinozana em âmbito internacional a partir de Izaque de Castro Tartas e dos presos do Forte Maurício	256
3.3.3 Os sete preceitos de Noé, o direito natural e o jus gentium	262
Conclusão	268
Bibliografia.....	275

Abreviaturas

“Espelho de uma vida humana”	“Espelho”
“Exame das Tradições Fariseias”	“Exame”
“Tratado Teológico-Político”	TTP
“Tratado Político”	TP
<i>Vereenigde Oost-Indische Compagnie</i> (Companhia Holandesa das Índias Orientais)	VOC
<i>West-Indische Compagnie</i> (Companhia Holandesa das Índias Ocidentais)	WIC

*Porque mientras fuere vivo hablare, y dare voces
mientras tubiere sentido.*

Luis de Carvajal, *el Mozo*, "Manuscritos".

Introdução

Existem consideráveis análises sobre o conceito de liberdade em Spinoza, porém poucas pesquisas já foram empreendidas sobre a liberdade de filosofar e de expressão em sua filosofia. A defesa da liberdade de filosofar na filosofia de Spinoza é essencial, tendo em vista tratar-se do próprio objetivo do “Tratado Teológico-Político” (TTP). Porém, o filósofo nunca se utilizou do termo “tolerância” ou “liberdade de consciência” em seus escritos, como faziam os filósofos da tolerância, dentre eles, John Locke e Pierre Bayle. Spinoza, ao contrário de tais filósofos, utiliza-se do direito natural como base para a defesa da liberdade de filosofar e de expressão, o que compreende, também, a liberdade religiosa. Para Spinoza, a liberdade de expressão é a garantia do direito de cada um agir de acordo com sua própria natureza e razão, sendo a liberdade religiosa, conseqüentemente, também derivada do direito natural de cada um escolher a fé que mais lhe agrade.

O silêncio de Spinoza sobre termos recorrentes em sua época para a defesa da liberdade religiosa representa, essencialmente, uma posição filosófica. O título da presente pesquisa se inspira no artigo do filósofo italiano Filippo Mignini, intitulado “*Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?*”, no qual ele afirma que Spinoza estabelece uma concepção sobre a liberdade de filosofar que não está nem inserida nem fora das filosofias da tolerância do século XVII, mas está além, pelo fato de estabelecer uma concepção radical de liberdade e direitos.

A defesa da liberdade de filosofar e religiosa, por Spinoza, também vem intrinsecamente acompanhada de sua crítica ao teológico-político. O TTP evidencia que não há liberdade onde há tirania religiosa e política. A intenção das religiões de possuírem o monopólio da verdade, assim como da filosofia, representa um risco para a garantia da liberdade de filosofar. A fusão entre fé e filosofia leva, apenas, ao regime da superstição, onde milagres e profetas são compreendidos à luz da filosofia aristotélica, assim como ao julgamento de filosofias, como as de Galileu, condenadas pelo Santo Ofício como heréticas.

Percebe-se, dessa forma, que a filosofia de Spinoza é essencialmente uma filosofia de resistência ao regime teológico-político, seja nas repúblicas ou nas Inquisições ibéricas. Sua concepção sobre a liberdade é um antídoto natural para a tirania da superstição. Lendo-se a Carta nº 76, endereçada a Albert de Burgh, percebe-se a essência da crítica spinozana à tirania da Igreja na promoção de um regime do medo a partir da perseguição e martírio de indivíduos em busca da liberdade. Em tal carta, Spinoza cita um caso que afirma conhecer de um mártir judeu na Inquisição chamado Lope de Vera y Alarcon (chamado de *Judah el Creyente*), reprimendo o louvor aos mártírios e denunciado a tirania das religiões que matam.

Porém, por fatores geográficos e históricos, seria impossível Spinoza conhecer pessoalmente *Judah el Creyente*. De acordo com os historiadores Cecil Roth¹ e Jonathan Israel,² apenas uma pessoa que esteve na comunidade judaica de Amsterdã antes do *herem* de Spinoza poderia tê-lo conhecido e foi considerado um mártir da Inquisição: Izaque de Castro Tartas. Portanto, foi muito provável que Spinoza tenha conhecido pessoalmente Izaque de Castro e poderia estar se referindo a ele na Carta. A Carta nº 76 a Burgh evidencia a necessidade de compreender quem foi Izaque de Castro Tartas e se existiram possíveis convergências intelectuais com Spinoza.

Izaque viveu na comunidade judaica de Amsterdã em 1640, quando Spinoza tinha 8 anos de idade. Izaque foi preso pela Inquisição de Lisboa em 1644, quando Spinoza tinha 12 anos, e, em seu processo, apresentou uma defesa veemente, fundamentada no direito natural e na liberdade de consciência. Izaque afirmava que possuía o direito natural de seguir o judaísmo não apenas por ser hebreu, mas por ser a religião que lhe parecia a mais natural de acordo com os ditames de sua razão. Também arguia a liberdade de consciência para seu caso, o que era uma afirmação inovadora para sua época, já que tal conceito se referia apenas à liberdade entre igrejas cristãs. Utilizando-se do Tratado de Trégua de 1641, firmado entre Países Baixos e Portugal, Izaque afirmava que a Cláusula XXV, que assegurava a liberdade religiosa para súditos de ambos os países, deveria ser aplicada ao seu caso,

¹ ROTH, Cecil. Le chant du cygne de Don Lope de Vera. Paris : **Revue des études juives**, tome 97, nº191-192, pp. 97-113, 1934, ps. 103-104.

² ISRAEL, Jonathan. **Spinoza, Life and Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2023, ps. 153-154.

tanto pelos ditames do direito natural quanto pelos do *jus gentium*. Percebe-se, dessa forma, que Izaque, também possuía uma visão naturalista e defendia a liberdade religiosa. Portanto, a análise do processo inquisitorial de Izaque de Castro Tartas, em conjunto com a filosofia de Spinoza sobre a liberdade de filosofar, proporciona uma visão única embasada no contexto intelectual sefardita do século XVII. Tanto Izaque quanto Spinoza possuem uma convergência essencial: defendem a liberdade de crença e de pensamento com base no direito natural, ressaltando a defesa dos ditames da razão e da natureza, de maneira similar à percepção de Uriel da Costa. Ambos realizaram tal defesa em contextos distintos, porém em embate direto contra as tiranias religiosas. Ressalta-se, porém, que não se trata de pensar uma influência direta entre Spinoza e Izaque, tendo em vista a pouca idade de ambos, mas, sim, de compreender como dois jovens judeus da comunidade de Amsterdã, que conviveram no mesmo círculo intelectual com ressonâncias criptojudaicadas, puderam desenvolver concepções similares sobre a liberdade religiosa com base no direito natural, assim como Uriel da Costa e Juan de Prado. Na presente pesquisa, o pensamento de Izaque é compreendido como um exemplo e complemento para a compreensão da filosofia spinozana em defesa da liberdade de pensamento e de expressão, tendo em vista as similaridades teóricas, no que se refere ao direito natural, e históricas.

A pesquisa, dessa forma, responde às perguntas: qual é a concepção de liberdade de filosofar e religiosa em Spinoza e Izaque de Castro Tartas e como ela se diferencia das filosofias da tolerância, essencialmente na crítica ao regime teológico-político? Como as liberdades de filosofar, de expressão e de religião se embasam no direito natural e no *jus gentium* em Spinoza e Izaque? Qual a ressonância do pensamento criptojudáico na filosofia de Spinoza no que se refere à defesa da liberdade de expressão?

Para realizar tal análise, a pesquisa divide-se em três capítulos.³ No primeiro capítulo, de teor histórico, analisa-se a relação entre a história dos cristãos-novos e criptojudéus portugueses e espanhóis e a própria vida e filosofia de Spinoza, considerando-se, também, o processo de Izaque de Castro Tartas. Na primeira parte, realiza-se uma análise sobre a expulsão dos judeus da Espanha e Portugal, assim como sobre a situação dos cristãos-novos, utilizando-se a crítica spinozana ao

³ Esta dissertação consiste em uma versão reduzida de uma pesquisa maior sobre o tema.

regime teológico-político como arcabouço teórico. Em seguida, analisa-se o aporte do pensamento criprojudaico na história intelectual de Spinoza a partir de sua relação com Juan de Prado e Uriel da Costa. Para tal, são adotadas, principalmente, as perspectivas teóricas de Carl Gebhardt, Israel Révah, Jonathan Israel e Gabriel Albiac. Trata-se, essencialmente, de compreender o Baruch que há em Bento. Na parte final do capítulo, é analisado o processo e história de Izaque de Castro Tartas, ressaltando-se os principais pontos filosóficos intelectuais do processo, com ênfase para a defesa da liberdade de consciência, do direito natural e do *jus gentium* por Izaque. Analisa-se o Tratado de Trégua de 1641 em seu contexto teológico-político, considerando o momento de recente Restauração de Portugal, e o caso dos presos do Forte Maurício nos embates para a retomada de Pernambuco holandês por Portugal. Por último, será considerado o caso de Manuel Fernandes de Villa Real, em relação direta com Izaque, como uma continuação das políticas intolerantes da Inquisição portuguesa na perpetuação da tirania teológica-política.

No segundo capítulo, de cunho teórico, realiza-se uma análise sobre o conceito e história da tolerância religiosa, iniciando-se com as filosofias em defesa da tolerância feitas, principalmente, por Pierre Bayle, John Locke e Philip van Limborch. A filosofia de Spinoza de crítica ao regime teológico-político, com especialmente ênfase para o TTP, é analisada em relação ao contexto de defesa da liberdade de filosofar e de religião no século XVII. A análise também considera como Bayle, Locke e Limborch, assim como Isaac Oróbio de Castro, inseriram-se no contexto de crítica ao spinozismo no século XVII e como tal movimento esteve relacionado à tolerância religiosa. Assim, o capítulo empreende uma análise comparativa entre as percepções de liberdade religiosa entre Bayle, Locke e Spinoza.

O terceiro capítulo, de cunho analítico e filosófico, possui o intuito de compreender a filosofia da liberdade de filosofar e de expressão (considerando a liberdade religiosa inserida em tal conceito) de Spinoza em perspectiva com a influência sefardita e criptojudáica de Uriel da Costa, Juan de Prado e Izaque de Castro Tartas. A partir do primeiro capítulo, percebe-se uma ressonância interessante entre Spinoza, Uriel da Costa, Juan de Prado e Izaque de Castro Tartas na defesa da liberdade de expressão e religiosa utilizando dos preceitos do direito natural. No segundo capítulo, as dissonâncias evidentes entre as filosofias de Locke e Bayle com Spinoza evidenciam que este está além tolerância, em defesa de uma

liberdade radical que ultrapassa os limites teológicos adotados por filósofos cristãos de sua época. Compreendendo-se a ressonância do pensamento criptojudaico em Spinoza, assim como sua dissonância com os filósofos da tolerância de seu tempo, o terceiro capítulo empreende uma análise conjunta das teorias de Yovel e Révah sobre Spinoza, Uriel, Prado e Izaque, para, posteriormente, adentrar na perspectiva spinozana sobre liberdade de filosofar e de expressão. Nesta, serão consideradas as influências das disputas judaico-cristãs que aproximam os argumentos em defesa da liberdade de expressão entre Nachmanides e Spinoza. Por último, realiza-se uma análise conjunta sobre a perspectiva do direito natural em defesa da liberdade religiosa defendida por Izaque, similar à perspectiva spinozana, no *jus gentium*, e sua relação com o direito natural e os sete preceitos de Noé.

Os três capítulos estão intrinsecamente interconectados e dialogam entre si. O terceiro capítulo aprofunda os conceitos filosóficos apresentados nos capítulos anteriores e evidencia a concepção de Spinoza sobre a liberdade de filosofar e de expressão em perspectiva histórica criptojudaica e filosófica. A partir da análise conjunta entre Spinoza e Izaque de Castro Tartas, empreende-se uma análise única sobre as linhas e raízes históricas que permearam o pensamento do filósofo holandês na defesa da liberdade radical, em embate direto com a tirania teológico-política.

CAPÍTULO 1 - A INQUISIÇÃO, O GOVERNO TEOLÓGICO-POLÍTICO E A RESISTÊNCIA CRISTÃ-NOVA

1.1 A instituição da Inquisição em Espanha e Portugal: o governo do teológico-político

Spinoza, em seu TTP, critica as formas como a política, especialmente dos governos absolutistas e monárquicos europeus, se utilizava da teologia para manipular a multidão por meio da superstição, o que denomina de governo do teológico-político. A obra foi uma das críticas mais devastadoras à intolerância e ao poder eclesiástico do século XVII, tendo uma importância crucial para a história holandesa e europeia em decorrência de sua crítica bíblica e à Igreja, assim como pela sua defesa do republicanismo democrático holandês. Na defesa da democracia, como a forma de governo mais natural e consoante com as liberdades individuais, Spinoza defende a liberdade de pensamento e de fala e critica a autoridade da Igreja.⁴

Analisando-se a filosofia de Spinoza em seu contexto histórico, pode-se perceber um importante aporte dessa crítica considerando-se o contexto da expulsão e conversão forçadas dos judeus de Espanha e Portugal em 1492 e 1496. As conversões forçadas estavam diretamente interligadas ao processo de nacionalização, inerente aos Estados modernos europeus, que os soberanos católicos queriam realizar na península Ibérica após a reconquista do domínio muçulmano.⁵ O judeu e o muçulmano tornaram-se não apenas inimigos da nova ordem religiosa imposta pelos reis católicos, mas também da ordem política.⁶

A inquisição surge no século XIII, mais especificamente, em 1229, no concílio provincial de Tolosa, enquanto entidade com grande grau de independência, tendo uma certa característica de instituição alheia ao episcopado e dentro do contexto da luta católica contra os hereges albigenses.

Torna-se essencial ressaltar, portanto, que os tribunais foram adquirindo, no decorrer da história, independência própria até mesmo do episcopado, como ocorreu em Portugal.

⁴ ISRAEL, Jonathan I. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806**. Oxford: Oxford University Press, 1998, ps. 787-788.

⁵ GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

A Era de Ouro de Espanha, na época do domínio muçulmano⁷, proporcionou um grande florescimento da cultura judaica na península ibérica, momento no qual houve um grande desenvolvimento do pensamento religioso, filosófico e místico judaico em Espanha e Portugal. A retomada do domínio católico da península pelos reis Fernando e Isabel de Aragão, em 1492, levou à necessidade de uniformização da fé para a unidade do reino. Assim, o catolicismo se torna religião do Estado e qualquer cidadão de outra fé é considerado inimigo do reino católico. A Inquisição, portanto, surge para “exterminar as reminiscências do judaísmo mediante a aplicação de graves castigos a serem impostos aos suspeitos da observância secreta da lei velha”.⁸ Os reis católicos espanhóis promulgam o édito de expulsão dos judeus da Espanha em 1492, também conhecido como o Édito de Alhambra. Inúmeros judeus espanhóis cruzaram a fronteira para poderem continuar a praticar o judaísmo em Portugal. Estima-se que mais de 93.000 judeus tenham cruzado a fronteira para refugiar-se em Portugal.⁹ Apesar de Portugal ainda não empreender uma perseguição aos judeus como os espanhóis, D. João II estabeleceu inúmeras dificuldades para os novos refugiados, chegando a ordenar que todas as crianças judias de dois a dez anos fossem tiradas dos pais e transportadas à ilha de S. Tomé, recém descoberta por Portugal, para coagir os judeus a converterem-se à religião católica.¹⁰ Os resultados do Édito de Alhambra, assim como as fugas de grupos minoritários gerados pelas guerras religiosas europeias, é compreendido como uma das primeiras crises da história dos refugiados, especialmente no que diz respeito ao asilo.¹¹

No próximo reinado, de D. Manuel I, as legislações antijudaicas aumentaram. Os judeus, que no reinado de D. João III não podiam mais sair do reino, agora passaram a ser obrigados a converter-se ao catolicismo a partir do Édito de conversão de 1646, seguindo, de forma semelhante, o formato do Édito de expulsão da Espanha de 1642.¹² Portugal, assim como Espanha, percebia a

⁷ YOVEL, Yirmiyahu. **The Other Within** – The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2009, p. 12.

⁸ LIPINER, Elias. **Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1992, p. 207.

⁹ AZEVEDO, J, Lúcio de. **História dos Cristãos-Novos Portugueses**. 3ª edição. Porto: Clássica Editora, 1989, p. 21.

¹⁰ AZEVEDO, op. cit., p. 24.

¹¹ KELLEY, Ninette. **Pessoas Forçadas a se Deslocar: História, Mudança e Desafios**. Canadá: ACNUR, 2022, p. 46.

¹² AZEVEDO, op. cit., p. 25.

necessidade de gerar uma uniformização do reino após a chegada dos refugiados e também queria, aos moldes espanhóis, converter para nacionalizar. A partir de então, da mesma forma como em Espanha, os não-católicos seriam considerados inimigos do reino português. Dessa forma, começam as conversões forçadas dos judeus, apesar das tentativas de fuga e resistência contra a Igreja. A partir de então, os judeus forçosamente convertidos tornaram-se cristãos-novos aos olhos da cristandade ibérica.

Um evento marcante, ocorrido antes do estabelecimento da Inquisição em Portugal, foi o massacre de Lisboa de 1506, evidenciando o ódio popular contra os judeus e cristãos-novos que começavam a formar-se.¹³ A Igreja portuguesa, porém, começa a perceber que tais judeus que fugiram da Espanha para Portugal continuaram a seguir o judaísmo, mesmo após as conversões forçadas de 1496. Tal persistência no judaísmo fez os inquisidores portugueses organizarem vários autos-de-fé, com muitos dos acusados sendo condenados à justiça secular e queimados por heresia.¹⁴

Apenas no dia 22 de outubro de 1536 que a Inquisição seria instituída em Portugal, por concessão do Papa, a partir da bula *Cum ad nihil magis*. A bula definia a jurisdição do Santo Ofício para julgar crimes de judaísmo, maometismo, luteranismo, bigamia e feitiçaria, explicitando tais crimes,¹⁵ com a colaboração do

¹³ Na Páscoa, durante uma missa em que os cristãos-velhos oravam pelos mortos da peste, houve um pretenso milagre na Capela do Convento de São Domingos, em Lisboa: na capela lateral da Igreja, onde havia um altar com um crucifixo em um relicário de vidro, testemunhas viram brilhar uma claridade sobrenatural. Não se sabe, historicamente, se os dominicanos realizaram tal estratégia para já captar o vulgo, impactado pelas mortes da peste e inclinado à superstição. Ao ver tal situação, o povo se colocou em oração, gritando “Milagre! Milagre!”. Um criptojudeu, que também estava na missa, em conjunto com outros cristãos-novos, não viu, no acontecimento, nada de sobrenatural e afirmou que o brilho era proveniente de um reflexo decorrente de uma vela pendurada ao lado da imagem, afirmando alto sua convicção. Testemunhos históricos chegam a afirmar que o criptojudeu teria dito: “Que milagre pode fazer um lenho seco? Busquem água para molhá-lo, que logo se apagará”.¹³ A partir de então, iniciou-se o massacre, no qual o criptojudeu que fez o questionamento foi arrastado pelos cabelos para fora da Igreja, torturado e morto pela multidão, seu corpo sendo queimado nas fogueiras que foram feitas rapidamente na praça do Rocio com a ajuda dos padres. A chacina e as cremações duraram todo o domingo, com o ataque aos cristãos-novos da cidade de Lisboa que eram encontrados pela multidão, havendo, ao final, mais de 500 mortos em uma tarde. Na segunda-feira, o massacre continuou de forma ainda mais violenta, havendo, inclusive, o relato de uma mulher judia que teria matado um monge que a teria tentado violar. Ao total, relata-se que entre dois mil e quatro mil criptojudeus foram mortos em 48 horas de massacre.¹³ KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 186.

¹⁴ MEA, Elvira Cunha de Azevedo. **A Inquisição de Coimbra no século XVI: a Instituição, os homens e a sociedade**. 2ª edição. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2019, p. 37.

¹⁵ MEA, op. cit., p. 45-58.

poder secular quando necessário.¹⁶ Os procedimentos exatos a serem adotados pelo Santo Ofício dependiam de cada tribunal, que adotava seu próprio Regimento de funcionamento, apesar de todos possuírem centralidade administrativa no papado.

Importante destacar, porém, que a situação dos cristãos-novos diferia em Portugal e Espanha, como constatado por historiadores como Révah, divergindo levemente do afirmado por Spinoza no TTP, ao pontuar que os judeus espanhóis integraram-se à sociedade ao contrário dos judeus portugueses, que tornaram-se um grupo à parte.¹⁷ De acordo com Révah, as conversões forçadas ocorriam, em Espanha, desde 1391 e durante todo o século XV continuaram as perseguições e dissidências antijudaicas, culminando na expulsão dos judeus. Dessa forma, na Espanha, “os cristãos-novos formarão no seio do catolicismo espanhol uma massa inquieta, muito sensível às novidades religiosas, mas movendo-se afinal no interior do credo cristão”.¹⁸ Em Portugal, pelo contrário, o conceito cristão-novo adquire uma dupla significação étnica e religiosa, existindo uma massa enorme de judeus que foram convertidos desde 1497.¹⁹

O estabelecimento do Santo Ofício em Portugal já contou, desde seu início, com a resistência dos cristãos-novos. Em Roma, os conversos realizaram uma nova “investida diplomática” e queixaram-se sobre a não revogação da lei que interditava a saída dos cristãos-novos do reino, assim como a não realização do perdão de 12 de outubro de 1535, como havia sido prometido.²⁰ Na segunda metade do século XVI, consolida-se a legislação de pureza de sangue em Portugal, em decorrência do desenvolvimento das regras sobre a definição de familiares do Santo Ofício a partir de 1570. Antes, porém, a limpeza de sangue já se desenvolvia em Portugal.²¹

Além disso, desde o final do século XV, a Inquisição portuguesa implementava, em conjunto com o combate à heresia, a censura sobre livros, existindo duas formas de censura: a preventiva e a repressiva. A censura preventiva era dirigida aos editores, escritores e livreiros, a partir da qual proibia-se a venda de quaisquer obras que contivessem leituras apócrifas, superstições ou que sejam

¹⁶ MEA, op. cit., p. 51.

¹⁷ ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019, p. 175.

¹⁸ SARAIVA, António José. **Inquisição e Cristãos-Novos**. 6ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 215.

¹⁹ Ibid., p. 215-216.

²⁰ MEA, op. cit., p. 53.

²¹ MEA, op. cit., p. 177-178.

reprovadas por não conter nada proveitoso.²² Por outro lado, a censura repressiva ocorria por meio da qualificação inquisitorial de livros heréticos, do pronunciamento de sentenças de proibição de determinadas obras, da pesquisa de obras proibidas que poderiam ter sido introduzidas no país e da oposição à sua importação em Portugal.²³ A censura repressiva era feita, principalmente, a partir da inclusão de livros no *Index Librorum Prohibitorum*.

Portanto, percebe-se que os poderes políticos monárquicos e absolutistas ibéricos foram essenciais para que ocorresse a consolidação das Inquisições em Espanha e Portugal. Em perspectiva spinozana, evidencia-se o caráter teológico-político essencial das Inquisições ibéricas: mecanismos teológicos de consolidação do absolutismo monárquico a partir da superstição. O tornar-se católico assemelha-se ao tornar-se português. A heresia, conseqüentemente, é um crime não apenas contra a Igreja, mas contra o Estado. Como será analisado no que se refere aos autos-de-fé, as próprias sentenças inquisitoriais eram executadas pela justiça secular nos casos dos condenados, evidenciando os limites cinzentos entre poderes teológico e político.

Neste contexto, o marranismo surge, como uma resistência dos judeus não somente à religião cristã, mas ainda às formas dominantes de nacionalização realizadas pelas monarquias europeias.²⁴ Tratou-se, portanto, não apenas de uma resistência religiosa, mas também política, que irá influenciar a filosofia de Spinoza.

A presente pesquisa, no que se refere à análise sobre a Inquisição e os cristãos-novos, adota a perspectiva de Israel Révah²⁵, Elvira Mea²⁶, Francisco Bethencourt²⁷, João Lúcio de Azevedo²⁸, Alexandre Herculano²⁹, Anita Novinsky³⁰

²² RÉVAH, Israel. **La censure inquisitoriale portugaise au XVIIÈ. SIÈCLE**. Volume I. Lisboa: Instituto Alta Cultura, 1960, p. 19.

²³ Ibid., p. 39.

²⁴ ISRAEL, Jonathan. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx: The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights**. Seattle: University of Washington Press, 2021, p. 38.

²⁵ RÉVAH, I. S. **Spinoza et le Dr Juan de Prado**. Paris, La Haye : Mouton & Co, 1959.

²⁶ MEA, op. cit.

²⁷ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

²⁸ AZEVEDO, op. cit.

²⁹ HERCULANO, Alexandre. **História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal – I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1983.

³⁰ NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia: a Inquisição**. 2ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

e Meyer Kayserling³¹ em contraponto à de António José Saraiva³². Nota-se que desde a década de 1970 trava-se uma acalorada discussão entre Israel Révah e António José Saraiva, referente à persistência do judaísmo secreto, denominado de criptojudáismo, entre os cristãos-novos. Na discussão, Révah afirmava que criptojudáismo era um fato e que muitos conversos continuavam a seguir o judaísmo secretamente, enquanto Saraiva afirmava que o criptojudáismo teria sido uma invenção da Inquisição para se apropriar dos bens dos cristãos-novos.³³ De acordo com Saraiva, a Inquisição teria “inventado” muitos judaizantes, apenas em decorrência de serem cristãos-novos, e não existiria um criptojudáismo ou cultura marrana marcante de crítica ao Santo Ofício. Saraiva afirma que certas críticas feitas pelos cristãos-novos também eram feitas por cristãos-velhos esclarecidos da época, como ocorreu no caso de Manuel Fernandes de Villa Real. Saraiva chega a tirar de Uriel da Costa e Baruch de Spinoza toda a influência judaica familiar, como não possuindo qualquer influência em suas trajetórias intelectuais.³⁴ Apesar de ser uma verdade que existiam argumentos críticos compartilhados entre cristãos-novos e alguns cristãos-velhos nas críticas ao Santo Ofício, como argumentado também por Stuart Schwartz,³⁵ tal afirmativa não pode afastar a crítica e vivência específica cristã-nova e criptojudáica nas críticas aos poderes teológicos. A confluência de críticas cristãs-novas e cristãs-velhas ao Santo Ofício evidencia, pelo contrário a ressonância de diferentes resistências aos poderes teológicos nas formas de expressão populares e, especialmente, pelas religiosidades populares subjugadas pelas formas religiosas tradicionais. Como pontuado por Anita Novinsky, “que a Inquisição ‘fabricava’ judaizantes e cristãos-novos é uma verdade, porém o criptojudáismo foi igualmente uma verdade”.³⁶ Descartar o criptojudáismo em decorrência da perseguição aos cristãos-novos feito pela Inquisição é não compreender a completude do fenômeno inquisitorial e das suas formas imbricadas de subjugação. Trata-se, antes de tudo, de saber interpretar os documentos históricos e compreender as diferentes lutas que as vítimas empreenderam no

³¹ KAYSERLING, op. cit.

³² SARAIVA, op. cit.

³³ MUHANA, Adma. **Uriel da Costa e a nação portuguesa**: edição diplomática e estudo do “Exame das tradições fariseias”. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2016, p. 39.

³⁴ SARAIVA, op. cit., p. 57, 141, 155-157.

³⁵ SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, Bauru, EDUSC, 2009, p. 101.

³⁶ NOVINSKY, op. cit., p. 143.

decorrer dos séculos. Limitar a atuação dos cristãos-novos às suas atividades predominantes de mercadores, da mesma forma, gera uma falta de compreensão sobre as diferentes classes sociais que integravam o grupo de cristãos-novos.³⁷ Alegar uma inexistência do criptojudaísmo ibérico faria com que a própria existência de comunidades judaicas refugiadas em demais países, como a própria comunidade de Amsterdã, perdesse o sentido.

O argumento de Saraiva, ao desconsiderar o papel representado pelos criptojudéus na resistência ao Santo Ofício, é um perigoso apagamento da história. Révah, inclusive, afirmou seu sentimento de “indignação” ao ler o livro de Saraiva “Inquisição e Cristãos-Novos”, afirmando que o autor não se preocupou com a investigação e interpretação dos documentos históricos. Révah pontua quatro fatores que influenciaram os cristãos-novos em suas condutas, evidenciando que se tratou de um grupo complexo e que evidenciou diferentes reações frente às perseguições religiosas que não podem ser explicadas puramente por “ideólogos dogmáticos”:

- 1º - a sinceridade da adesão a uma fé religiosa (católica ou criptojudaica);
- 2º - a reação perante os efeitos da repressão inquisitorial do criptojudaísmo;
- 3º - a força do apego à terra natal;
- 4º - o grau de submissão às condições económicas e sociais.³⁸

Révah, portanto, ainda apresenta duas contestações históricas simples que evidenciam a falsidade do argumento de Saraiva:

- 1º - dos fins do séc. XV aos fins do séc. XVIII, dezenas de milhares de Cristãos-Novos deixaram a sua pátria para se reunir às comunidades judias ou criptojuias, ou para fundar e manter novas comunidades, apesar da hostilidade mais ou menos tenaz que lhes manifestaram a Igreja Católica ou as Igrejas protestantes, segundo os lugares, e apesar do “handicap” social, e por vezes económico, que acarretava para estes fugitivos a filiação numa comunidade judaica;
- 2º - grupos cripto-judeus, de uma homogeneidade étnica e religiosa notável, foram descobertos no séc. XX em várias localidades portuguesas, nas regiões do interior do país.³⁹

Compreender as arbitrariedades da Inquisição significa, inclusive, não gerar um apagamento sobre as histórias das suas vítimas. Trata-se de compreender as

³⁷ SARAIVA, op. cit., p. 214.

³⁸ SARAIVA, op. cit., p. 216.

³⁹ SARAIVA, op. cit., p. 217.

complexidades da análise documental histórica, das identidades dos cristãos-novos e, antes de tudo, das formas de crítica e resistência ao Santo Ofício que foram sendo geradas historicamente e que estão registradas não apenas nos processos, mas também em testemunhos, cartas e demais registros. Elvira Mea afirma, de forma interessante, a relação entre a análise documental inquisitorial, principalmente dos processos, e a necessidade de se adotar um olhar histórico crítico sobre as formas de resistência adotadas pelos cristãos-novos:

Não esqueçamos que ainda hoje investigadores saturados da pseudomonotonia das sessões de confissão concluem pelo seu artificialismo, ou seja, a inexistência pura e simples do criptojudáismo e, virando a “tenda” às avessas, acabam por afirmar ser encenação do Santo Ofício que, portanto, inventa judaizantes.

Uma vez mais se prova uma máxima judaica:

“A força que só conhece a revolta, gasta-se nela.”

Ora a força do criptojudáismo está bem patente em toda esta vivência, nesta aparente e falsa resignação, neste trabalho de sapa, que vai desde toda esta “performance”, à paralela diplomacia junto da Santa Sé, ao trabalho de sapa de engendrar todas estas brechas no aparelho inquisitorial, englobando tudo isto e muito mais, a começar pela punição dos mestiços, os “meios cristãos-velhos”, mesmo se, “per se”, estes eram mais credíveis e usufruíam sempre de certas atenuantes⁴⁰

A Inquisição, também chamada de Santo Ofício, foi o tribunal estabelecido para o julgamento de indivíduos acusados de crimes de heresia. De acordo com Bethencourt, trataram-se de inúmeras Inquisições Ibéricas, tendo em vista a instituição de tais tribunais em diversas nações, inclusive em âmbito colonial, para o julgamento e perseguição de hereges a nível global.⁴¹ Tratou-se, portanto, de um tribunal de âmbito global para a supressão da heresia e, especificamente, do judaísmo, tanto na Europa quanto nas colônias.

Spinoza, no TTP, afirma os perigos da criação de um “império dentro de um império” no regime teológico-político utilizando-se do exemplo da história do povo hebreu: a eleição dos levitas como únicos intérpretes do direito divino no Reino de Israel gerou privilégios que, ao invés de fortalecer o soberano, propiciou o surgimento de um novo poder paralelo ao Estado. O teológico, ao invés de suplementar a força do poder soberano, passou a entrar em embate com o próprio soberano no campo político.⁴² De igual forma, no mundo Ibérico, a relação da

⁴⁰ MEA, op. cit., p. 480.

⁴¹ BETHENCOURT, 2000.

⁴² ESPINOSA, 2019, ps. 276-277.

Inquisição com os soberanos europeus era, ao mesmo tempo, complexa e interdependente. Enquanto tribunal de combate às heresias, também se tratava de um tribunal de perseguição aos dissidentes dos regimes políticos católicos ibéricos, assegurando a vigência do regime teológico-político. Entretanto, tal interdependência entre garantia da soberania monárquica católica e da atuação institucional da Igreja gerou, principalmente em Portugal, embates entre os poderes teológico e político.

Em 1640, a independência de Portugal do Reino da Espanha, movimento denominado de Restauração, levou à coroação de D. João IV como rei de Portugal, assim como ao retorno da atuação internacional de Portugal como um novo ator no cenário internacional.⁴³ A Igreja Católica, porém, representava um desafio para a independência política do reino português, já que o Vaticano era historicamente alinhado com a Espanha, o que fez com que a Igreja em Portugal, incluindo o Santo Ofício, entrasse em embates diretos com D. João IV.⁴⁴

O auto-de-fé representava, nas Inquisições Ibéricas, a leitura e execução das sentenças dos condenados por crimes contra a fé católica. Os ritos dos autos-de-fé incluíam desde a forma como eram realizadas as procissões e as prisões inquisitoriais e os hábitos a serem utilizadas pelos condenados, denominados sambenitos, até a forma como a justiça secular iria executar as sentenças pelo fogo. As sentenças dos condenados por crimes contra a fé católica, dentre elas o judaísmo, eram instituídas pela Inquisição. Porém, a execução da pena era de responsabilidade da justiça civil, utilizando-se o termo de que eram “relaxados à justiça secular” caso fossem condenados ao fogo. Portanto, as vítimas eram condenadas pela Igreja e entregues à justiça civil para queimá-las, demonstrando a zona cinzenta entre a atuação da Igreja e do Estado.

Nos ritos dos autos-de-fé, toda uma gama de signos era empregada pelos inquisidores para a criação de um ambiente teatral de execução da sentença dos condenados por crimes contra a Igreja. Importante ressaltar que se tratava de uma “ação artística sagrada da fé” e que a própria denominação da cerimônia como

⁴³ MELLO, Evaldo Cabral de. **O negócio do Brasil**: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669. 1ª edição. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2021, p. 43.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 48.

Sobre o embate teológico-político em Portugal envolvendo a Inquisição, ver o caso da compra das maçãs de Évora de dezembro de 1642 e da criação da Companhia Geral de Comércio do Brasil. MATTOS, Ylan de. **A Inquisição Contestada**: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad, FAPERJ, 2014, ps. 81-85; MELLO, *op. cit.*, p. 175, 184.

“auto” demonstrava que o Santo Ofício possuía a consciência da dimensão teatral da mesma, senão não a teria denominado de tal forma.⁴⁵ Tratava-se, portanto, de uma encenação do procedimento inquisitorial para o cidadão espectador por meio de uma narrativa de renovação da fé católica pela utilização de maniqueísmos como o do Bem contra o Mal e o do sacramento contra a heresia.⁴⁶ Tendo em vista a importância social de tal evento para incutir a superstição no vulgo, os autos-de-fé eram considerados grandes eventos sociais, o que foi objeto, inclusive, de comentários diplomáticos.

A teatralidade dos auto-de-fé remete aos signos supersticiosos de Spinoza: ao utilizar-se das encenações teatrais para afirmar a fé católica, a Inquisição utilizava-se dos signos imagéticos, linguísticos e violentos para afirmar o primado do governo teológico-político para o vulgo. O temor, por parte dos grupos heréticos, como os cristãos-novos, e a empolgação da maioria dos cristãos-velhos evidencia como a superstição foi utilizada pelas Inquisições ibéricas como principal ferramenta de garantia, fortalecimento e aceitação social da perseguição e assassinato de dissidentes religiosos e políticos. A empolgação do vulgo, porém, também gerava um temor na multidão, sendo o medo de confrontar a Igreja, que consolidava as bases da superstição no vulgo. A partir de tal medo encenado, teatralizado e amplamente divulgado pelos autos-de-fé que o regime supersticioso português definirá sua agenda teológica-política de dominação.⁴⁷

Considerando-se o contexto familiar de Spinoza, de descendência de sefarditas, torna-se uma importante referência para se pensar possíveis influências históricas para a sua crítica veemente aos regimes teológico-políticos católicos. A concepção de Spinoza sobre o regime teológico-político demonstra-se como uma crítica essencial às bases dos regimes teológicos-políticos ibéricos que se utilizam da Inquisição e da limitação à liberdade de crença e consciência como principal forma de perseguição de hereges, principalmente cristãos-novos.

⁴⁵ SCHIAPPA, Bruno. **A dimensão teatral do auto de fé**. 2013. 247 f. Tese (Doutoramento em Estudos Artísticos) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁷ Apenas no Regimento de 1774, no Título XV, que os próprios inquisidores reconhecerão que os autos-de-fé dos Regimentos inquisitoriais anteriores foram inventos malignos para fomentar a ignorância e o fanatismo, escandalizando as nações estrangeiras. Com isso, determinaram a abolição dos autos-de-fé enquanto “públicas ostentações de horrores e misérias”. LIPINER, *op. cit.*, p. 204.

Como analisado na presente pesquisa, indivíduos não-católicos passaram e ser vistos como ameaças à unidade e soberania do reino após a Reconquista do domínio muçulmano. Dessa forma, a Inquisição passa a atuar como perseguidora de tais dissidências religiosas e políticas em nome da soberania do reino. Porém, com os conflitos ibéricos entre Portugal e Espanha, a Inquisição tornou-se um “império dentro do império”, atuando essencialmente em nome dos interesses espanhóis e do Vaticano dentro de Portugal. A partir do estudo do caso de Izaque de Castro Tartas, utilizando-se a filosofia spinozana como lente, percebe-se que tanto Tartas quanto Spinoza, enquanto sefarditas, combateram frontalmente, cada um de sua forma, a superstição inquisitorial ao defenderem o direito natural e a liberdade de consciência e de crença.

1.2 Caminhos criptojudaicos: Uriel da Costa, Juan de Prado, Izaque de Castro Tartas e Baruch de Spinoza

A influência do pensamento marrano em Spinoza está diretamente relacionada com a história de mais dois judeus que também foram excomungados da comunidade judaica de Amsterdã: Uriel da Costa e Juan de Prado. A partir dos aportes teóricos de Albiac⁴⁸, Révah⁴⁹, Gebhardt⁵⁰, Israel⁵¹ e Pinharanda Gomes⁵², percebe-se que a radical ruptura de Spinoza finca suas raízes não apenas no contexto econômico e político holandês do século XVII, por meio de sua conexão com demais intelectuais do círculo de Franciscus van den Enden e da influência do pensamento cartesiano e dos cristãos sem igreja em sua filosofia, mas também em cristãos-novos como Uriel da Costa e Juan de Prado que, ao resistirem e criticarem a superstição católica da Inquisição em terras ibéricas, continuaram a adotar um pensamento crítico também com relação ao judaísmo quando chegaram no ambiente de liberdade de consciência de Amsterdã.⁵³ Porém, no século XVII, “o ardor da crença cegava para a realidade tanto a judeus como a cristãos” e o judaísmo rabínico, mesmo em terras de liberdade, adquiriu contornos de conteúdo de

⁴⁸ ALBIAC, Gabriel. **La Sinagoga Vacía**: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo. 3ª reimpresión. Madrid: Tecnos, 2018.

⁴⁹ RÉVAH, Israel Salvatore. **Des marranes a Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 1995 ; RÉVAH, Israel Salvatore. **Spinoza et le Dr Juan de Prado**. Paris, La Haye: Mouton & Co, 1959

⁵⁰ GEBHARDT, 2007.

⁵¹ ISRAEL, 2021; ISRAEL, 2023.

⁵² GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

⁵³ ALBIAC, op. cit., ps. 11-13.

teologia-política e superstição,⁵⁴ o que fez determinados judeus entrarem em embate direto com tal judaísmo rabínico.

A clandestinidade dos marranos e a defesa do livre-pensar em terras ibéricas gerou desafios não apenas com relação à sociedade católica, mas ainda dentro da comunidade judaica. Os questionamentos profundos aos dogmas religiosos católicos feitos pelos marranos gerou, também, grandes questionamentos sobre a própria religião judaica e, conseqüentemente, novas forma de percepção do judaísmo. O próprio irmão de Izaque de Castro Tartas, David de Castro Tartas, chegou a pontuar que “padecia nossa Ilustre Nação muitos incômodo, tanto que causava desordens na devoção”.⁵⁵ Isaac Oróbio de Castro, filósofo judeu da Comunidade de Amsterdã à época de Spinoza, distinguia duas correntes das comunidades judaicas que haviam se refugiado em terras de liberdade religiosa: a primeira corrente é a dos que “chegam e se entregam ao amor da Lei e procuram reaprender a observância dos preceitos”; a segunda corrente, porém, é a dos denominados “idólatras”, os quais eram ignorantes sobre as Leis e haviam aprendido lógica e física nas escolas católicas, como Uriel da Costa e Juan de Prado.⁵⁶ Gebhardt pontua, a partir de tal afirmação de Oróbio de Castro, como os marranos passaram por um processo de “*déchirement de la conscience*”, ou seja, de um “dilaceramento da consciência”, tomados pelo embate interno entre catolicismo e judaísmo, já que são católicos sem fé e judeus sem saber, tornando-se judeus por querer.⁵⁷ Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza também vivenciaram tal dilaceramento da consciência,⁵⁸ o que gerou conseqüências marcantes para suas concepções filosóficas. Será tal nova leitura crítica, com o aporte teórico do pensamento matemático e filosófico cristão sobre o judaísmo, que também exercerá uma importante influência sobre a filosofia de Spinoza, assim como influenciou Uriel da Costa e Juan de Prado. Trata-se de compreender, como afirma Bodian, que os judeus sefarditas sentiram uma dificuldade de integrar-se ao judaísmo rabínico da comunidade judaica de Amsterdã, alheio à forma ibérica de pensar. Além disso,

⁵⁴ AZEVEDO, op. cit., p. 161 *apud* LIPINER, p. 250.

⁵⁵ CHAUI, Marilena. **A Nervura do Real**: Imanência e liberdade em Espinosa. Volume 1: Imanência. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 43.

⁵⁶ GOMES, op. cit., p. 272.

⁵⁷ CAHIERS SPINOZA. **Spinoza et les juifs d'Amsterdam**: Marranes et Post-Marranes. Número 3, Paris: Éditions Réplique, 1979-80, p. 136.

⁵⁸ GEBHARDT, op. cit., p. 11.

tais judeus, em contato direto com o cartesianismo, vivo nos Países Baixos na segunda metade do século XVII, e o ambiente de liberdade religiosa, passaram a questionar a ortodoxia judaica limitadora.⁵⁹

Abordando Spinoza no contexto ibérico e brasileiro, Anita Novinsky adota a tese de Yovel e Gebhardt sobre a influência do pensamento marrano em Spinoza, relacionando tal característica com sua crítica ao fanatismo religioso da Igreja católica:

De Spinoza partiu a mais lúcida crítica contra o fanatismo religioso, numa época em que Portugal estava mergulhado no mais profundo obscurantismo. Sendo ele próprio descendente de judeus convertidos, Spinoza é hoje compreendido por seus biógrafos como marrano. E são unânimes os spinozistas em afirmar que somente é possível entender sua filosofia e sua mensagem sobre o mundo e a sociedade se compreendermos seu destino como marrano (Gebhard, 1940)⁶⁰

Novinsky ainda afirma a relação entre a teoria da resistência ao teológico-político de Spinoza com a resistência dos criptojudes da Paraíba, que constantemente questionavam a Inquisição e descumpriam a religião católica. Além disso, para embasar tal perspectiva, Novinsky cita os três princípios fundamentais do judaísmo na Antiguidade, como expostos por Yehuda Bauer: (1) “todos os homens são livres”; (2) “todos os homens são iguais”; (3) “todos os homens têm direito de criticar o Poder”.⁶¹

Pinharanda Gomes ainda afirma a existência de uma filosofia judaico-portuguesa, iniciando sua análise no ciclo medieval até os dias atuais. Tal filosofia perpassou o período da Inquisição e teve, como resultado, filosofias críticas como as de Uriel da Costa e Baruch de Spinoza, como será analisado. Gomes traz importantes apontamentos sobre a condição marrana e a Inquisição, apontando que “o cristão não nasce, faz-se. O batismo é o sacramento de criação de cristãos novos ou de novos cristãos”, sendo que⁶²:

Os marranos não constituem uma associação secreta, antes constituem uma sociedade clandestina, formando o que se convencionou chamar uma sociedade críptica; ilegal e clandestina, o que propõe uma iniciática. A sociedade críptica é

⁵⁹ BODIAN, Miriam. **The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition.** The Journal of Modern History. Chicago, 89, p. 247–281, 2017^a, p. 255.

⁶⁰ NOVINSKY, Anita. A sobrevivência dos judeus na visão de Baruch de Spinoza: o exemplo da Paraíba. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). **A Inquisição em Xeque:** temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 151

⁶¹ Ibid., ps. 154-156.

⁶² GOMES, op. cit., p. 141.

ilegal por não ser permissiva por lei, clandestina, porque actua às escondidas na sociedade a que se opõe, e secreta, só porque, dando sinais de existência, se oculta. Iniciática, enfim, porque a admissão requer um sistema de sinais e uma endoutrinação separada. O criptojudáismo manteve o sistema de sinais ao criar um “cerimonial simplista, baseado em comentários de alguns passos das Escrituras, traduzindo e reinterpretando orações litúrgicas várias, que (transmitiu) de pais a filhos”, desse modo colmatando a brecha da falta de livros hebraicos e dos símbolos exteriores do judaísmo.⁶³

1.2.1 O Naturalista: Uriel da Costa⁶⁴

Israel Révah, em seu livro “*Uriel da Costa et les marranes de Porto*”⁶⁵, apresenta um aprofundado estudo sobre a genealogia de Uriel da Costa e as raízes marranas de seu pensamento desde suas origens familiares. Révah avalia as raízes da árvore genealógica de Uriel: os da Costa de Braga, os Homem e Aboad de Ponte de Lima, que também eram familiares de Spinoza pelo seu lado materno; os Rodrigues e Aboab do Porto; e os Bravo de Aveiro. Uriel, portanto, também possui raízes familiares no norte de Portugal, como a maioria dos judeus estudados na presente pesquisa, apesar de não ser da região de Trás-os-Montes. Spinoza, apesar do lado paternal ser do sul de Portugal, possuía sua genealogia materna do norte de Portugal.⁶⁶

Révah afirma que a conversão de Uriel ao marranismo ocorre a partir de duas fases: primeiro, quando Uriel realiza uma leitura comparativa entre o Antigo e Novo Testamentos e tal leitura o convence da falsidade do cristianismo e da verdade do judaísmo; segundo, quando Uriel decide pelo judaísmo, adotando a

⁶³ Ibid, p. 141-142

⁶⁴ Uriel da Costa nasceu em 1585 no Porto, filho de Bento da Costa e Branca da Costa, que passará a se chamar Sara nas comunidades judaicas de Hamburgo e Amsterdã. Já na adolescência, Uriel presenciou “terrores relativos à boa confissão, absolvição e penitência”, passando a ter dúvidas sobre a salvação, à vida eterna e às verdades ensinadas pela Igreja.⁶⁴ Começou a cursar a faculdade de teologia na Universidade de Coimbra, estudando, portanto, direito canônico, e não civil, porém abandonou o curso entre 1601 e 1608. Uriel teria parado seus estudos em teologia após sofrer crises agudas de “inquietações” e “angústias”, ocorrendo ainda, durante tal período, o falecimento de seu pai. Dessa forma, Uriel nunca se graduou e ficou apenas habilitado como semi-eclesiástico. Com a idade de 25 anos, Uriel tomou posse como tesoureiro de uma Colegiada, ou seja, uma igreja não-episcopal com um corpo de Cônegos. Porém, continuou a ter dúvidas sobre a fé católica e, lendo o Antigo Testamento, passou a compreender a Lei de Moisés como mais simples e compreensível em comparação com as concepções transcendentais do Evangelho. Por isso, Uriel decide retornar para a fé judaica, de seus antepassados, dirigindo-se para Hamburgo e, posteriormente, para Amsterdã. VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. **Uriel da Costa**: Notas relativas à sua vida e às suas obras. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1921, p. 21.

⁶⁵ RÉVAH, Israel. **Uriel da Costa et le marranes de Porto**: cours au Collège de France – 1966-1972. PARIS: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 2004.

⁶⁶ RÉVAH, 2004, p. 23-26.

doutrina e os elementos rituais que os marranos de seu tempo e de sua cidade consideravam característicos do judaísmo.⁶⁷

Révah, em sua extensa análise dos processos inquisitoriais, ainda pontua uma questão interessante: no que se refere à transmissão do conteúdo religioso marrano no decorrer dos séculos, há uma colaboração estranha, mas inegável, entre, de um lado, os decretos da fé e as sentenças do Santo Ofício e, de outro, a tradição clandestina dos marranos. No momento de confessarem suas práticas heréticas judaizantes, os criptojudes adotavam uma tática de descrevê-las de certa forma: utilizavam as fórmulas empregadas pelos monitoramentos do Santo Ofícios, lançados em 1536 pelo grande Inquisidor D. Diogo da Silva; utilizavam as fórmulas empregadas pelas sentenças lidas publicamente nos autos-de-fé; utilizavam as fórmulas empregadas pelos próprios inquisidores durante os interrogatórios *in genere e in specie*, assim como no que se refere aos próprios termos utilizados para serem feitas as acusações.⁶⁸ Percebe-se, portanto, que os criptojudes presos pelo Santo Ofício mobilizavam, constantemente, as terminologias empregadas pela própria Inquisição como forma de enganar e/ou defender-se perante a máquina inquisitorial nos interrogatórios e confissões utilizando-se de conceitos estranhos à religião judaica.⁶⁹ Tal tática é essencial para compreender o processo de Izaque de Castro Tartas e sua mobilização constante de conceitos da teologia católica, especialmente no que se refere à liberdade de consciência.

Revah compreende que a visão da fé judaica de Uriel deriva não apenas da leitura solitárias das Escrituras, mas se desenvolve, principalmente, a partir da

⁶⁷ Révah ainda analisa, a partir dos processos inquisitoriais, que Uriel da Costa, em Portugal, convenceu alguns de seus familiares a seguirem o judaísmo secretamente. Um de tais casos é o de Leonor de Pina, que, inclusive, confessa, entre 1619 e 1620, que Uriel lhe ensinou todas as cerimônias judaicas que ela praticava. Inclusive, é interessante notar que, de acordo com Révah, tais cerimônias representavam “*une forme relativement simple du marranisme*”,⁶⁷ o que pode evidenciar seu embate posterior com o judaísmo rabínico de Amsterdã e a defesa de uma religiosidade natural e simples. RÉVAH, 2004, p. 514.

⁶⁸ RÉVAH, 2004, p. 515.

⁶⁹ Leonor de Pina, inclusive, mobiliza tais terminologias e apresenta, de acordo com Révah, um marranismo, em seu processo inquisitorial, que apresenta as características do próprio marranismo de Uriel da Costa. Inclusive, deve-se notar que, a partir do processo inquisitorial, percebe-se que Uriel da Costa ensinava questões de judaísmo rabínico para Leonor, a partir do acesso que teve a três livros italianos: o “*Summario*” de João Baptista de Este, de Ferrara, o “*Tesoro dos Preceptos*” do rabino Isaac Athias, publicado em Veneza em 1627, e o “*Riti*” de León de Modena. Porém, evidencia-se que se trata da aplicação de um judaísmo rabínico de acordo com sua própria razão e interpretação da *Torah*. Révah ressalta que Uriel, enquanto criptojudeu, possuía um marranismo que mesclava elementos da origem bíblica, da tradição rabínica, com superstições e inovações comuns aos marranos dos séculos XVI ao XX, misturando práticas judaicas com católicas. RÉVAH, 2004, p. 525-528

aprendizagem e compartilhamento das práticas marranas com outros judeus de Portugal e cristãos-novos de seu tempo⁷⁰, como o médico Francisco Rodrigues Vilareal.⁷¹

A partir de tal constatação e análise de Révah, percebe-se que os primeiros questionamentos religiosos de Uriel surgiram durante sua juventude, quando praticava o marranismo/critpojudaísmo em Portugal. Tratou-se do primeiro passo de crítica religiosa e bíblica, ao questionar o catolicismo enquanto religião revelada dominante. O marranismo, em tal contexto político, representou essa ruptura com a religião oficial do Estado. O marranismo, enquanto expressão e religiosidades populares específicas, a partir da condução das tradições e orações judaicas de forma secreta, em casa, representou, inclusive, uma releitura do próprio judaísmo rabínico, como percebe-se no marranismo de Uriel que, mesmo lendo obras de rabinos italianos, seguia um judaísmo próprio. O próximo passo de Uriel, em seu questionamento bíblico, seria de crítica ao judaísmo estabelecido na comunidade de Hamburgo e Amsterdã e à predominância política da sua hierarquia rabínica oligarca.

Em 1615, Gabriel-Uriel da Costa dirige-se para Hamburgo, onde realiza a circuncisão e passa a adotar o nome de Uriel.⁷² ⁷³Tão rápido é seu retorno ao judaísmo quanto a sua crítica ao judaísmo rabínico. Já em 1616, Uriel redige uma obra em português intitulada “Propostas contra a tradição”, a qual foi enviada, pelos *Parnasim* da comunidade de Hamburgo a León Modena, para que a avaliasse.

O rabino Moisés de Aguilar, da comunidade judaica de Amsterdã, realizou uma tradução da resposta de Módena às “Propostas” de Uriel, resumindo-as em dez pontos principais:

⁷⁰ RÉVAH, 2004, p. 528-289.

⁷¹ Não procede, portanto, a hipótese de Adma Muhana de que Uriel teria tido contato com o judaísmo rabínico apenas após chegar a Hamburgo, assim como de que seria improvável que ele tivesse uma instrução de dissidência do judaísmo rabínico. MUHANA, op. cit., p. 49.

⁷² Nas comunidades judaicas onde esteve, Uriel também possuía a alcunha de Adam Romez, sendo um costume dos judeus vindos de Portugal, muitas vezes, colocar alcunhas engraçadas nas pessoas. O termo Adam Romez, traduzido do hebraico, significa “homem-verme” ou “homem-bichinho”, termo que, em português, é empregado duas vezes nos poemas de Luís de Camões, que Uriel admirava, estando presente em uma canção autobiográfica do poeta e nos *Lusíadas*. Em 1861, traduziu-se também o termo como “bicho da terra”, termo também empregado no livro de Agustina Bessa-Luis⁷². Uriel também chegou a usar o nome Uriel Abadot, utilizando o termo *Abadot* com o sentido de costa ou costela do hebraico. BESSA-LUÍS, Agustina. **Um bicho da terra**. Lisboa: Guimarães Editores Ltda., 1984.

⁷³ Uriel também chegou a usar o nome Uriel Abadot, utilizando o termo *Abadot* com o sentido de costa ou costela do hebraico. VASCONCELLOS, op. cit., p. 66-68.

1. Que o preceito do tefilim não seja de ordem da lei, mas humano.
2. Que no modo que se usa na circuncisão se ofende a lei.
3. Que o fazer oito dias de Páscoa em vez de sete é mudança e acrescentamento à lei.
4. Que o queimar que fazia o Magistrado aos réus da tal morte devia ser com fogo e lenha, e não com chumbo derretido.
5. Que seja contra a lei que o dono de um boi, o qual foi protestado, e matar alguma pessoa, que tal dono não morra.
6. Que adonde diz a lei *olho por olho* etc, deva entender-se assim justamente, e não pena pecuniária.
7. Que não se deve dizer que haja lei de boca, nem outra que a escrita.
8. Que há entre os hebreus opiniões indignas deles.
9. Que os ditos e juramentos que não sejam contra a lei e bons costumes, não se possam dispensar, e que não tem autoridade os sábios para isso.
10. Que aquelas coisas que chamam reparos ou valados não são absolutamente bons porque fazem pecar em consciência.⁷⁴

Leon de Módena, em sua resposta de título “*Magen We Tsinah*” (“O Escudo e a Adaga”), afirmou que o escrito de Uriel expressava as discordâncias acerca dos ritos judaicos feita por um “mal-intencionado neófito na fé”, também chamando-o de “apykoros, epicureo, misto de herege, ateu e licencioso”, além de ter certas características de caraísmo.⁷⁵ Posteriormente, no “Exame das Tradições Farisaicas”, Uriel irá retomar discussões que teve com Módena já em sua primeira obra crítica.⁷⁶

Em 1618, Uriel foi excomungado da comunidade judaica de Hamburgo, porém permaneceu na cidade até 1623 até partir para Amsterdã. Em Hamburgo, Uriel continuou a exercer suas atividades comerciais e já tinha começado a escrever o “Exame das Tradições Farisaicas”, o qual surgiu em resposta ao ataque que sofreu de Módena em 1616. Quando planejava publicar o livro, Uriel foi novamente contestado, porém, desta vez, pelo Sr. Samuel da Silva, um médico judeu português vindo do Porto.

Em 1623, Uriel dirigiu-se para Amsterdã com o nome de Uriel Abadot, continuando a defender as mesmas percepções “heréticas” sobre a Lei de Moisés que já defendia em Hamburgo, gerando, desde sua pronta chegada, preocupação nas lideranças da comunidade judaica de Amsterdã, em diálogo com a comunidade

⁷⁴ MUHANA, op. cit., p. 53.

⁷⁵ MUHANA, op. cit., p. 54.

⁷⁶ ACOSTA, Uriel. **Exame das tradições phariseas conferidas com á lei escrita**. Tradução, notas e introdução de H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon. Leiden: Brill, 1993, p. 12.

de Hamburgo. Tais fatos, porém, não impediram Uriel de publicar sua obra “Exame das Tradições Farisaicas” em 1624 na editora de Paul van Ravestey, a mesma da obra de Samuel da Silva. O “Exame”, além de ser uma extensa resposta a Samuel da Silva, apresenta as principais concepções de Uriel sobre a crítica religiosa.⁷⁷

Em 1623 e 1624, após a publicação do “Exame das Tradições Farisaicas”, de 1624, os Deputados da Nação denunciaram Uriel para as autoridades holandesas, acusando-o de ofender a doutrina da Velha Aliança e do Evangelho. Assim, a censura pela comunidade judaica de Amsterdã gerou, também, penalidades civis. Uriel sofreu, pelas autoridades civis holandesas, um encarceramento de oito a dez dias, pagamento de multas, incineração de todos os exemplares do “Exame” e expulsão temporária do recinto de Amsterdã.⁷⁸

Uriel criticou a ausência de limites entre os poderes teológico e político na Holanda, afirmando que “os Príncipes da Sinagoga” eram “homens particulares, realmente sujeitos a jurisdição holandesa (...) e homens sem direito de julgar”, ou seja, os *Parnasim* da comunidade judaica de Amsterdã apenas possuíam o direito de decidir questões religiosas, porém abusaram de tal direito ao envolver a jurisdição civil holandesa no seu caso.⁷⁹ Percebe-se que a influência da sociedade inquisitorial ibérica persistiu, até mesmo, nas práticas teológicas dos judeus livres de Amsterdã, inclusive em decorrência das próprias investigações realizadas pelas lideranças da comunidade contra Uriel, enquanto “herege”.⁸⁰

Os argumentos defendidos por Uriel em seus escritos são, principalmente: a negação da imortalidade da alma, a defesa da existência de leis da natureza que, conseqüentemente, gerava a salvação independentemente de qualquer religião⁸¹, a defesa de uma leitura literal do texto da *Torah*, criticando a Lei Oral e outras formas interpretativas que teriam sido decorrentes das ideias humanas, e não divinas, e a crítica aos costumes e ritos judaicos e cristãos como sendo invenções humanas, conseqüentemente, levando a uma crítica ao judaísmo rabínico e tradicional.⁸² No “Exame”, Uriel chega a argumentar contra a “lei de boca”, ou seja, a Lei Oral, citando uma história de Salmoão na qual, quando precisou decidir um julgamento,

⁷⁷ Ibid., p. 15-17.

⁷⁸ VASCONCELLOS, op. cit., p. 68.

⁷⁹ VASCONCELLOS, op. cit., p. 69.

⁸⁰ ACOSTA, op. cit., p. 15.

⁸¹ COSTA, Uriel da. **Espejo de una vida humana**. Edición crítica de Gabriel Albiac. Madrid: Hiperión, 1985, ps. 53-54.

⁸² ACOSTA, 1993.

pediu a Deus um “entendimento”, sem mencionar nada sobre a lei oral.⁸³ Portanto, a tese central de Uriel da Costa era que “a alma é mortal, toda justiça é temporal, toda lei é humana, todo o direito positivo”, o que evidenciava a influência recebida do naturalismo religioso decorrente das filosofias de Bacon e Hobbes (este, teórico central para a filosofia política de Spinoza) que serão, posteriormente, desenvolvidas por Herberto de Cherbury.⁸⁴

Tendo em vista que “a lei que convém ao homem é a lei natural”, Uriel da Costa defendia que Deus não poderia entrar em contradição consigo mesmo, demonstrando que a lei divina, que embasa diversas tradições religiosas fundamentadas na superstição, não se concilia com a lei natural.⁸⁵ Tal perspectiva de Uriel sobre o direito natural será posteriormente desenvolvida por Spinoza filosoficamente, em defesa da vida do homem conforme os preceitos da Natureza, e não nos ditos supersticiosos impostos pelas religiões estabelecidas.⁸⁶ Luís Machado de Abreu chega a ressaltar que Uriel teria desenvolvido um “deísmo ético”, já que fundamenta-se na razão e nas normas de comportamento para compreender a relação dos homens com Deus.⁸⁷ Nesse sentido, a história de Uriel, assim como a de Izaque, foi “a tragédia do homem que quer salvar-se pela razão”.⁸⁸

Ressalta-se que Uriel defendia o caráter sagrado das Escrituras, porém questionava as tradições supersticiosas geradas pela religião a partir da Lei Oral. Ele defendia, portanto, a adoção da literalidade da Lei Escrita, sem a adoção de interpretações advindas da Lei Oral, as quais, para ele, eram apenas invenções humanas.⁸⁹ Juan de Prado, por outro lado, realizou uma crítica cética a toda forma religiosa, com relação tanto à Lei Oral quanto à Lei Escrita, como será visto adiante. Importante também destacar que Uriel defendia que os sete mandamentos de Noé⁹⁰

⁸³ ABREU, op. cit., p. 126.

⁸⁴ GOMES, op. cit., p. 266; VASCONCELLOS, op. cit, ps. 62-23.

⁸⁵ GOMES, op. cit., p. 267-268.

⁸⁶ GOMES, op. cit., p. 268.

⁸⁷ ABREU, op. cit., ps. 119-130, p. 126.

⁸⁸ Ibid., p. 119.

⁸⁹ ALBIAC, op. cit., p. 298.

⁹⁰ De acordo com a tradição rabínica, os sete mandamentos dos filhos de Noé (*sheva mitsvot benei Noah*) são normas vinculantes para toda a humanidade, a qual, de acordo com as Escrituras, são descendentes de Noé. De acordo com o Tosefta e o Talmud, as normas são: estabelecer um sistema judicial na sociedade (*dinim*); proibição da blasfêmia (*birkat há-shem*); proibição da idolatria (*avodah zarah*); proibição da destruição da vida humana (*shefikhut damim*); proibição de “adultério, incesto, homossexualidade e bestialidade” (*gillui arayot*); proibição do roubo (*gezel*); proibição de comer um membro de um animal vivo (*ever min há-hai*). Ver NOVAK, David. **Natural law in Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 149.

são a base universal da lei de natureza, da mesma forma como será defendido, posteriormente, por Izaque de Castro Tartas.

Em 1640, Uriel da Costa foi excomungado pela comunidade judaica de Amsterdã, em decorrência da difusão de suas ideias, e, pouco tempo depois, suicidou-se após tentar assassinar um familiar que o havia denunciado. Na época, Spinoza tinha 8 anos de idade, sendo que possuía parentesco com Uriel pela linha materna, o que pode ter trazido maior atenção para o caso em sua família. Uriel já tinha sido excomungado anteriormente da comunidade da Hamburgo e foi excomungado pela segunda vez em decorrência dos argumentos críticos que defendia e divulgava, contrários ao judaísmo rabínico da comunidade judaica de Amsterdã, os quais foram escritos em suas duas principais obras: “Exame das tradições farisaicas”, de 1624, e “Espelho de uma vida humana”, sua suposta carta de suicídio de 1640, porém de autoria incerta.⁹¹

Posteriormente, o “Exemplar” foi encontrado no espólio de Simão Episcópio por seu sobrinho-neto Philippe van Limborch, o qual realizou a primeira publicação do texto. Vasconcellos, inclusive, afirma que Uriel poderia ter se relacionado com Simão pelo fato deste ter vivido como professor em Amsterdã de 1634 em diante.⁹²

De acordo com Carolina Michaëlis de Vasconcellos, Uriel da Costa, apesar de não ter construído nenhum sistema doutrinário, antecipou concepções de tolerância não apenas em Spinoza, mas também em Rousseau, Lessing, Kant, Schiller, Goethe, ao afirmar que “quanto a lei que nos manda proceder de sorte, que adoptada por todos, ela conduziria ao bem-estar de todos”. Uriel, portanto, foi original pelo fato de, pela sua própria experiência, e não pela de tratadistas, ter desenvolvido sua própria percepção crítica sobre as religiões reveladas.⁹³

Interessante, ainda, notar, como afirma Carolina de Michaëlis Vasconcellos, uma evolução nas crenças e descrenças de Uriel desde Portugal até Amsterdã. Tal evolução começa com a incapacidade de Uriel, ainda na juventude, de compreender os mistérios da crença cristã, sentindo a necessidade de procurar uma religião mais simples. Uriel, portanto, pensa ter encontrado uma religião mais simples na *Torah*, já que não há menção alguma a recompensas, prêmios ou castigos eternos em seu

⁹¹ ALBIAC, op. cit., ps. 243-248.

⁹² VASCONCELLOS, op. cit., p. 70.

⁹³ VASCONCELLOS, op. cit., p. 63.

texto. Porém, o criptojudaísmo de Uriel, embasado em um judaísmo secreto formado pelos costumes de casa e a leitura literal da *Torah*, se confronta com a tradição da Lei Oral existente no judaísmo rabínico da comunidade de Amsterdã. Na leitura cada vez mais atenta à *Torah*, Uriel percebe contradições em seu texto e passa a duvidar das origens divinas da Lei de Moisés. A partir de então, passa a negar quaisquer formas de revelação e afirma que apenas na religião natural, na Lei da Natureza, pode-se salvar, como esteve presente nos preceitos de Noé. Portanto, para Uriel, “o vínculo natural do amor é dissolvido e quebrado pela lei positiva, quer de Moisés, quer de outrem”, estando na razão humana e no amor inato dos homens as bases dessa religiosidade simplificada, que é deturpada pelas religiões reveladas. Vasconcellos, inclusive, percebe uma relação entre a religiosidade natural e o deísmo de Uriel com o de Lord Herbert de Cherbury, o qual possuía uma certa popularidade na Holanda do século XVII, influenciando Vossius, Baarleus e Episcopus.⁹⁴

1.2.2 O Libertino Juan de Prado e seu embate com Isaac Oróbio de Castro

Juan de Prado⁹⁵, de acordo com Révah⁹⁶ e Gebhardt⁹⁷, exerceu uma influência maior e mais direta sobre Spinoza. Gebhardt foi o primeiro a apontar o fio intelectual que une Juan de Prado e Spinoza, sendo seguido pela análise aprofundada de Révah. Este possui uma obra apenas para compreender a influência exercida por Juan de Prado em Spinoza, denominada “*Spinoza et Juan de Prado*”,

⁹⁴ Ressalta-se, porém, que a análise de Vasconcellos adota uma centralidade no “Exemplar” de Uriel, o qual, atualmente, sabe-se das dúvidas sobre sua real autoria. Porém, Vasconcellos também analisa em conjunto com o “Exame”. VASCONCELLOS, op. cit., p. 62-63.

⁹⁵ Prado nasceu em Alcalá de Henares, na Espanha, filho de Francisco García de Prados e Felipa de Prados, em cerca de 1610, graduando-se em medicina em Toledo em 1638, sendo filho de cristãos-novos portugueses da cidade de Vila Flor, localizada em Bragança, na região de Trás-os-Montes. Em 1614, dos 400 adultos residentes em Vila Flor, a maioria era formada por criptojudeus. Entre 1583 e 1589, aproximadamente 20 criptojudeus da cidade já haviam sido condenados pela Inquisição. Em decorrência das perseguições da Inquisição portuguesa em Vila Flor, muitos residentes se dirigiram para a Espanha, contabilizando-se cerca de setenta adultos migrantes para a Espanha entre 1600 e 1614.⁹⁵ Prado estudou seu bacharelado na faculdade de artes e filosofia em Alcalá por nove anos. Estudou artes e medicina paralelamente, além de teologia, até receber sua licenciatura em medicina pela Universidade de Toledo. Confissões de processos inquisitoriais de seus familiares atestam que Juan de Prado, na Espanha, convencia seus tios a seguirem a Lei de Moisés secretamente, chegando a traduzir os textos bíblicos do latim para o espanhol para demonstrar-lhes que a Lei de Moisés era a única que poderia levar à salvação. KAPLAN, 2000, p. 138.

⁹⁶ REVAH, 1959.

⁹⁷ GEBHARDT, op. cit., p. 38.

de 1959.⁹⁸ Gebhardt, inclusive, menciona que Prado encarna uma forma de ceticismo marrano⁹⁹, marcado pela radical crítica às religiões reveladas, seja o cristianismo ou o judaísmo. Révah pontua que os historiadores possuem inúmeras hipóteses para a ruptura de Spinoza com a Sinagoga e a gênese do seu pensamento: os historiadores holandeses, como Meinsma e Hylkema consideram que se tratou de uma fase cristã no desenvolvimento do pensamento de Spinoza, tendo em vista seu relacionamento com os colegiantes holandeses, além dos cristãos sem igreja; Madeleine Francès refutou essa primeira tese, afirmando que houve uma influência decisiva de Franciscus van den Enden e seus ensinamentos ateístas aos seus alunos, exprimindo uma admiração por Vanini; e a tese de Carl Gebhardt que, de certa forma, é uma conciliação entre as teses holandesas e de Francès, já que reconhece a importância da influência exercida por Van den Enden e os colegiantes no pensamento crítico de Spinoza, porém explica a rebelião de Spinoza por meio da própria história da comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã. Révah segue a linha de Gebhardt¹⁰⁰, a qual também será continuada no presente estudo. Trata-se de compreender a influência das próprias rupturas que existiam já no seio da comunidade sefardita de Amsterdã no pensamento de Spinoza, sem negar ou excluir a importância, de fato, exercida pelos colegiantes, cartesianos, cristãos sem igreja e, principalmente, Franciscus van den Enden, na filosofia libertária spinozana.

Juan de Prado chega a Amsterdã, fugido da Inquisição na Espanha, em 1655, tendo, antes, passado por Hamburgo, onde já tinha feito sua conversão formal ao judaísmo.¹⁰¹ Isaac Oróbio de Castro chega a Amsterdã posteriormente, em 1662.¹⁰² Após a reintegração na comunidade judaica, Juan adotou o nome judaico de Daniel de Prado.¹⁰³

⁹⁸ REVAH, 1959.

⁹⁹ GEBHARDT, op. cit., p. 38.

¹⁰⁰ REVAH, 1959, p. 11-12.

¹⁰¹ REVAH, 1959, p. 27.

¹⁰² KAPLAN, 2000, ps. 136-137.

¹⁰³ Prado e Oróbio de Castro possuíam histórias em comum, já que ambos nasceram em famílias portuguesas de criptojudéus portugueses da região de Bragança, passaram aproximadamente metade da vida em Andaluzia e estudaram medicina, filosofia e teologia em Alcalá de Henares. Enquanto foram criptojudéus em Espanha, seguiram o judaísmo secretamente e o difundiram com demais amigos e familiares. Membros das famílias dos dois foram perseguidos, presos e condenados pelo Santo Ofício. Porém, apenas Oróbio de Castro foi preso pela inquisição espanhola, já que Prado já havia fugido do país. O nome de Prado, inclusive, aparece em processos de outros presos criptojudéus da Inquisição espanhola entre as décadas de 1650 e 1660. KAPLAN, 2000, p 136.

Em 1643, Prado e Oróbio de Castro encontram-se em Lopera, onde, pela primeira vez, Oróbio teria ouvido Prado fazer declarações deístas. Prado afirmou, em tal ocasião, que todos os homens poderiam ser redimidos, cada qual com sua religião, ou seja, “judeu, muçulmano e cristão podem alcançar a felicidade eterna porque as três religiões têm finalidades políticas cuja fonte é o direito natural, que, na filosofia de Aristóteles, é chamado de *causa causarum*”.¹⁰⁴ Prado também afirmou que todas as religiões poderiam oferecer a salvação a seus fiéis, pois todas possuem o mesmo objetivo, que é “levar o crente à consciência de Deus”. O cunhado de Prado, o Dr. Diego Serrano, também compartilhava tal perspectiva com ele na época. Oróbio de Castro ainda reconheceu, inclusive, que a influência deísta sob Prado teria surgido por sua relação com o médico Juan Pinheiro, com quem ambos estudaram em Alcalá.¹⁰⁵ Importante destacar que Spinoza, assim como Prado, compreende que a religião é matéria de interesse político e exerce efeitos políticos na sociedade por meio do discurso teológico e dos ritos religiosos. Pensar, questionar e criticar a religião não era, portanto, apenas uma questão teológica, mas essencialmente política. A crítica ao teológico-político já estava embrionariamente presente em Juan de Prado. Na Espanha, Oróbio de Castro, quando processado e torturado pela Inquisição espanhola, confessou que Prado, seu amigo na época, já possuía ideias críticas e libertinas sobre a religião ainda na Espanha.¹⁰⁶

Importante observar, no que se refere a Juan de Prado, que Oróbio de Castro identifica-o como integrante da corrente libertina do século XVII¹⁰⁷, o que proporciona importantes conexões para pensar-se sobre a relação de Spinoza com pensadores libertinos de sua época, especialmente na França. Desde o século XVI,

¹⁰⁴ SCHWARTZ, 2009, p. 99.

¹⁰⁵ KAPLAN, 2000, p. 139.

¹⁰⁶ ALBIAC, op. cit., ps. 347-355.

¹⁰⁷ A palavra “libertino” adquiriu, historicamente, significados diversos. No século XVI, a palavra possuía o significado de “escravo liberado, filho de pessoas liberadas, sinagoga de liberados, judeu e até mesmo estrangeiro”, já que seguia o entendimento da passagem do Novo Testamento que falava sobre os judeus ditos libertinos. Nesse período, a palavra adquire um significado social de rebeldia religiosa, especialmente contra a religião cristã. Tratavam-se, dessa forma, de livre pensadores, homens de espírito livre. Porém, no século XVII, em uma tentativa da monarquia e aristocracia de em criticar tais livres pensadores, a palavra “libertino” passou a ser associada a condutas depravadas moralmente e sexualmente. Nos séculos XVII e XVIII, a figura do libertino se divide em duas formas: o libertino erudito e o libertino de costumes, trazendo uma diferença, por vezes cinzenta no século XVIII, entre os libertinos em favor da liberdade política e intelectual e os libertinos associados à libertinagem sexual. Ver: CARVALHO, Sônia Maria Materno de. Libertino: Um significante e seu deslizar de sentidos. Juiz de Fora: **Ipotesi, revista de estudos literários**, v. 4, n. 1, p. 125 a 134, 2000. Para mais informações sobre os libertinos, ver: PERRENS, F. T. **Les Libertins en France au XVII Siècle**. Paris: Léon Chailley, Éditeur, 1896 ; VERNIÈRE, Paul. **Spinoza et la pensée française avant la révolution**. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

o pensamento de Michel de Montaigne levava ao desenvolvimento e crescimento de uma corrente cética e libertina que possuiu um papel relevante na crítica à religião cristã durante as guerras de religião e a Inquisição na Europa, com especial relevância na França, país de origem de Montaigne. O relativismo cético de Montaigne, que influenciará uma vasta corrente libertina nos séculos seguintes, converge, de fato, com a crítica de Juan de Prado sobre as religiões estabelecidas: não existe uma única verdade ou tradição religiosa correta, não sendo possível discernir qual é a melhor religião ou costume, conseqüentemente gerando um estado de dúvida e questionamento completo da existência humana e não aceitação de dogmas impostos.¹⁰⁸

Na Espanha, a perspectiva deísta de Prado não o havia afastado do judaísmo¹⁰⁹, possivelmente pelo fato de o criptojudaísmo ibérico proporcionar formas de religiosidade populares que eram, antes de tudo, anti-hegemônicas e não-rabínicas. Kaplan pontua as hipóteses de que poderia ser pelo fato de Prado, nesse momento, não ver dissonâncias entre o seu deísmo e o direito natural das religiões. Em 1650, a esposa de Juan de Prado foi presa pela Inquisição espanhola com familiares, após acusações de um informante, também cristão-novo. Prado, porém, conseguiu apresentar ao Conselho da Inquisição de Madri uma longa lista de acusações contra o informante, desqualificando suas acusações, conseguindo a liberação de sua esposa em 1651. Em 1652, conseguiu ser nomeado como médico pessoal do arcebispo de Sevilha que foi enviado para Roma, terra onde os judeus podiam exercer o judaísmo publicamente e onde permaneceu por dois anos, escapando da Inquisição.¹¹⁰

Em 1654, Prado dirige-se a Hamburgo, onde realiza a conversão formal ao judaísmo e adota o nome de Daniel de Prado. Em Hamburgo, segue o judaísmo rabínico sem críticas ou problemáticas com os rabinos e teve amigos que evidenciaram a continuação de sua rede ibérica, já que passou a comunicar-se com o embaixador espanhol em Copenhague, Conde Bernardino de Rebolledo. Ao chegar em Amsterdã, em 1655, ano em que Spinoza completaria 23 anos de idade,

¹⁰⁸ ZIMMERMANN, Flávio Miguel de Oliveira. Ceticismo e tolerância em Montaigne. Rio de Janeiro: **O que nos faz pensar**, v.28, n.44, p.190-217, 2019.

¹⁰⁹ KAPLAN, 2000, p. 139.

¹¹⁰ KAPLAN, 2000, p. 139-140.

Prado ingressou na Congregação *Talmud Torah*, sendo que seu nome aparece em várias listas de beneficiários de caridade da comunidade.¹¹¹

Assim que chega em Amsterdã, Prado escreveu dois poemas para integrar uma coletânea em homenagem a Jacob Manuel de Pina de título “*Chanças del ingenio y dislates de la musa*”¹¹², obra que foi censurada pelo *Ma’amad* em 1656 em decorrência de sua suposta imoralidade¹¹³, em decorrência, provavelmente, de seu conteúdo satírico e sexual.¹¹⁴

Pouco antes da censura da obra, Spinoza foi excomungado pelo *Ma’amad*¹¹⁵. Juan de Prado passou pelo *herem*¹¹⁶ ao mesmo tempo em que Spinoza, porém Prado, ao contrário deste, pede perdão para se reintegrar na comunidade. O pedido de perdão de Prado é o anterior ao texto do *herem* de Spinoza nos próprios anais da congregação judaica de Amsterdã, evidenciando um elo entre os dois casos essencial de acordo com Kaplan e Révah. Kaplan, inclusive, afirma que é razoável concluir que Prado e Spinoza eram muito próximos um do outro e foram acusados das mesmas ofensas.¹¹⁷ Porém, Prado e Spinoza tomam atitudes completamente diferentes sobre o *herem*: Juan de Prado arrepende-se e tentou retornar, enquanto Spinoza saiu definitivamente da comunidade judaica e buscou ter uma nova vida.¹¹⁸ Quando Juan de Prado chegou em Amsterdã, era 20 anos mais velho que Spinoza e já conhecia o deísmo na Espanha.¹¹⁹ Révah, inclusive, aponta a influência do pensamento crítico de Juan de Prado sobre Spinoza, ao pontuar que antes de sua chegada a Amsterdã, ou seja, entre os anos de 1654 e 1655, Spinoza ainda tomava parte ativa na sinagoga e contribuía financeiramente para os serviços religiosos, o

¹¹¹ KAPLAN, 2000, p. 140.

¹¹² Inclusive, o primeiro poema da obra é de autoria de Juan de Prado, no qual, assim no seu segundo poema, faz alusões à mitologia grega e romana. PINA, Manuel de. **Chanças del ingenio, y dislates de la Musa: dirigidas al muy noble, y Magnifico Señor [sic], Jeronimo Nuñez de Acosta ... compuestas por Manuel de Pina, natural de la insigne ciudad de Lisboa.** Amsterdam, 1656. Disponível em: <https://www.rae.es/archivo-digital/chancas-del-ingenio-y-dislates-de-la-musa#page/7/mode/2up> Acesso em: 05/05/2024.

¹¹³ Prado evidenciou poemas de forte influência barroca espanhola, assim como burlesca, remetendo a um repertório de analogias e imagens. KAPLAN, P. 140

¹¹⁴ PANCORBO, Fernando José. MANUEL [JACOB] DE PINA Y LAS CHANZAS DEL INGENIO Y DISLATES DE LA MUSA (1656): LAS FUENTES DE LA «DESHONESTIDAD» Y LOS CANCIONEROS DE BURLAS. Madrid: BRAE, Tomo ciii · cuaderno cccxxviii, 2023.

¹¹⁵ O *Ma’amad* é o conselho da diretoria de uma comunidade judaica sefardita, sendo composta, em geral, pelos anciãos da comunidade.

¹¹⁶ O *herem* é um banimento de uma comunidade judaica específica, não se tratando de uma excomunhão semelhante ao que ocorre na religião católica.

¹¹⁷ KAPLAN, 2000, p. 141.

¹¹⁸ KAPLAN, 2000, p. 161.

¹¹⁹ KAPLAN, 2000, p. 141.

que começou a diminuir apenas a partir de 1655. Spinoza pagava as taxas comunais, *imposta e finta*, todos os anos, parando apenas no período de 1654-1655.¹²⁰ Kaplan, porém, não acredita que Spinoza tenha mudado de perspectiva tão rapidamente apenas em decorrência do encontro com Prado, apresentando uma leitura interessante sobre a relação Prado-Spinoza ao compreendê-la como uma influência recíproca entre a crítica religiosa dos dois:

O que se pode admitir é que o encontro entre os dois proporcionou a Spinoza a oportunidade de confrontar abertamente problemas que já o preocupavam antes. Essa conjectura pode ser somada a outra de plausibilidade comparável, a saber, que o contato com Spinoza reanimou em Prado as velhas perplexidades que o inquietavam desde seus dias de criptojudeu na Espanha, quando revelou a atração que exerciam sobre ele as atitudes deístas. Em outras palavras, em contraste com a opinião de Révah de que a influência de Prado sobre o jovem Spinoza foi tão clara quanto incontestável, o encontro entre os dois provavelmente alimentou dúvidas que antes perturbavam ambos e intensificou as tensões entre os laços que os ligavam ao judaísmo e seus estudos teológico-filosóficos.¹²¹

Prado continuou a difundir em Amsterdã as perspectivas deístas que já afirmava em Espanha, porém criticando o judaísmo rabínico, de forma muito similar a Uriel da Costa. Porém, no caso de Prado, seu *herem* contou com uma extensa investigação interna na comunidade, com testemunhas, inclusive alunos de Prado e Ribeira, que ouviram inúmeras afirmações consideradas heréticas de Prado, a maioria questionando os ritos da religião judaica e os preceitos da Lei de Moisés.¹²²

Por difundir abertamente tais ideias na comunidade judaica de Amsterdã, Juan de Prado foi excomungado em 1656, no mesmo ano do *herem* de Spinoza¹²³; porém, ao contrário deste, fez um pedido de desculpas pelas suas afirmações, com o apoio de seu filho, David de Prado, em 1658, ao afirmar que um *herem* gerava prejuízos para toda a família de Prado.¹²⁴ O *herem* de Juan de Prado foi resultado de uma longa investigação, realizada na comunidade judaica de Amsterdã, para avaliar as atitudes de Prado e de outro homem denominado Daniel de Ribeira¹²⁵.

¹²⁰ KAPLAN, 2000, p. 141-142.; ISRAEL, 2023, p. 208.

¹²¹ KAPLAN, 2000, p. 142.

¹²² ALBIAC, op. cit., ps. 347-355.

¹²³ ISRAEL, 2023, p. 315.

¹²⁴ Ibid, p. 564, KAPLAN, 2000 p. 145.

¹²⁵ Ribeira não era de origem judaica, mas havia se convertido ao judaísmo em Amsterdã, sendo amigo de Prado, originário da Espanha, e, entre 1656 e 1657, atuou como professor de assuntos

De acordo com a investigação do *Ma'amad*, Prado e Ribeira estariam ensinando questões de “grave heterodoxia” para seus alunos, mesmo após Prado demonstrar remorso após o *herem*.¹²⁶

Juan, ao contrário de Spinoza, pede perdão ao *Ma'amad* e retorna para a comunidade. Porém, o pedido de perdão de Prado foi uma tática política. Escrito em latim, o pedido de perdão foi feito para chamar a atenção dos círculos intelectuais holandeses para os assuntos da congregação portuguesa, para que o mundo pudesse ver a verdade e o mundo parasse de perseguir a família Prado, de acordo com palavras de seu filho, David. Prado, em sua carta, afirma que não realizou nenhum desrespeito à *Torah* e pontuou seu ódio à religião católica e os laços que possuía com o judaísmo, a ponto de negar ofertas sedutoras nas universidades de Leiden, Utrecht, Bruxelas e Antuérpia, sob a condição de que mudasse de religião. Também pontuou que se afastou dos desvios feitos, na religião, pelo “Filósofo”, ou seja, Aristóteles, e trilhava “seu próprio caminho da fé”. Interessante, ainda, que Prado afirma que participou da banca de exame de dissertação na Universidade de Leiden de Jacob Paz, membro da comunidade, mesmo após seu *herem*.¹²⁷ O *herem* de Prado e Spinoza evidenciava, também, um receio da comunidade judaica de Amsterdã com as acusações, já apontadas por teólogos calvinistas no século XVII, que de que a comunidade judaico-portuguesa estava gerando um grande número de incrédulos.¹²⁸ Prado também teria afirmado,

seculares em uma escola especial fundada para filhos de pobres. Parece que Prado também atuava no ensino na mesma instituição. Ribeira, sendo cristão-velho, não foi excomungado, mas saiu de Amsterdã assim que a investigação foi realizada contra ele. Révah descobriu que ele foi para a Inglaterra, tornou-se anglicano e, após ter duas filhas, deixou o país com elas para reintegrar-se à Igreja católica. Ribeira era, portanto, um grande exemplo da crise religiosa sobre as consciências do século XVII. KAPLAN, 2000, p. 152

¹²⁶ Dentre as testemunhas da investigação do *Ma'amad* contra Prado, estava um aluno de dezesseis anos, Jacob Marchena, que afirmou que Prado reunia-se na casa de Ribeira e afirmavam questões heterodoxas. Ele informa que ouviu Prado afirmar, na casa de Ribeira, que não era pecado se pentear no *shabat*, assim como tocar fogo ou levar dinheiro. Ele também falava com desprezo dos judeus que acreditavam que conseguiriam a salvação apenas pela circuncisão, por frequentarem a sinagoga três vezes ao dia e por verem os rolos da *Torah* serem erguidos para todos. Prado também teria afirmado a frase: “Esses judeus absurdos parecem querer instituir uma inquisição aqui, valha-nos Deus! O que é preciso fazer é reunir quatro ou cinco camaradas armados de espadas e entrar com eles na sinagoga; e quando se anunciar qualquer regra congregacional contra pentear cabelo ou a observância de qualquer lei, esses camaradas deviam iniciar uma grande confusão na sinagoga, em particular contra os rabinos, e matá-los seria um ato muito sensato”. Na ocasião, Prado ainda teve a ideia de redigir uma declaração escrita e deixar cópias dela na casa do rabino Mortera e em sua *yeshiva*, chegando a fazer, de fato, um rascunho cheio de matérias “escandalosas e imorais”. O aluno que estava presente afirmou, também na ocasião, que se recusava a participar daquilo. KAPLAN, 2000, p. 147.

¹²⁷ KAPLAN, 2000, p. 145-146.

¹²⁸ KAPLAN, 2000, p. 145.

de maneira similar ao já afirmado sobre os preceitos da natureza anteriores às Leis de Moisés:

Com relação a questões de consciência, devia um homem agir de acordo com o que os outros diziam ou à luz do seu próprio entendimento, visto que, antes que a Lei fosse dada, Caim e outros já sabiam que era pecado ter relações com a própria mãe ou cometer assassinato? Tudo que Moisés acrescentou a isso foram prescrições sacrificiais, mas antes mesmo que ele falasse nessas prescrições o povo tinha o hábito de fazer oferendas.¹²⁹

Isaac Pacheco também apresentou um memorando com as declarações heterodoxas que ouviu de Prado, em especial suas críticas ao judaísmo e à *Torah*, muito similares à crítica bíblica que, posteriormente, será empreendida por Spinoza:

(a) Como podia ocorrer que um Deus onisciente, de tudo sabedor, criou Adão sabendo que ele iria pecar? E se Ele o criou, por que o confundiu com a árvore do conhecimento e a serpente? (b) Como pôde a Divindade arrepender-se, como diz o texto (Gênesis 6:6): “Então se arrependeu o Senhor de ter feito o homem na terra (...)”. (c) O texto do Deuteronômio 17:10, “E farás segundo o mandado da palavra que te anunciarem do lugar que o Senhor escolher: e terá cuidado de fazer consoante tudo o que te ensinaram (...)”, é por nós compreendido como referente aos nossos sábios, os rabinos, mas ele [Prado] entendia que também se aplicava aos caraitas ou, na verdade, a qualquer um que dele se aproprie, uma vez que aquele verso do texto não é explícito quanto a distinções. (d) Ele professa espanto ao dizer que qualquer coisa que é exposta ao acaso não deve ser considerada perfeita: a Lei está exposta ao acaso, como, por exemplo, no caso das filhas de Selofade (Número 27), pois se não fosse por sua situação casual, não teria sido registrado [na Lei]: *ergo* ela [a Lei] não deve ser considerada perfeita. (e) Se Deus ultrapassa a nossa compreensão, como se pode dizer Dele que “andava no jardim” (Gênesis 3:8)?¹³⁰

Mais um aluno, Jacob Monsanto, pontuou afirmativas interessantes de Prado. Ele disse que Prado, seu professor de latim, teria dito que o hebraico “não tem utilidade ou vantagem, é uma grande massa de confusão, sem qualquer coisa lógica ou conteúdo”. Nas aulas de Monsanto, Prado também teria instigado seu aluno a pensar: “por que temos nós de acreditar na Lei de Moisés mais do que nos ensinamentos das várias outras seitas? Se acreditamos em Moisés mais do que acreditamos em Maomé, deve haver algum motivo para isso; mas é tudo imaginação”.¹³¹ Prado, dessa forma, associa o pensamento religioso à imaginação,

¹²⁹ KAPLAN, 2000, p. 148.

¹³⁰ KAPLAN, 2000, p. 148.

¹³¹ KAPLAN, 2000, p. 148-149.

o que será aprofundado, posteriormente, por Spinoza em seu TTP, ou seja, o uso do regime imaginativo para a defesa da superstição pelos regimes teológico-políticos, o que, no caso da argumentação de Prado, refere-se à defesa das religiões de que há apenas uma única verdade. Prado também afirmou, em sua conversa com Monsanto, que não acreditava no princípio de recompensas e punições mesmo após a morte, pois “até agora ninguém voltara do outro mundo para nos pedir assistência”. Dessa forma, nada do que é falado sobre a ressurreição dos mortos é compatível com o que o intelecto dita, não sendo, portanto, verdade. Além disso, Prado disse que o mundo não foi criado, mas existe pela eternidade.¹³²

A partir de tais testemunhas, evidenciando inúmeros argumentos críticos sobre a Lei de Moisés por parte de Prado, o *Ma'amad* negou-se a perdoá-lo e deixou-o retornar à comunidade. Em 1º de junho de 1659, Prado chegou a apelar para a comunidade de Hamburgo pedindo para que intervisse junto à liderança da Congregação *Talmud Torah* de Amsterdã para que seu *herem* fosse anulado, o que foi negado pelas autoridades da comunidade judaica de Hamburgo. Prado, então dirige-se para a comunidade portuguesa local de Antuérpia, formada por diversos cristãos-novos que fugiam da Inquisição.¹³³

Tal era, portanto, a situação de Prado quando Isaac Oróbio de Castro chegou em Amsterdã, abalando a amizade dos dois em decorrência da aceitação do judaísmo rabínico pelo segundo e a sua negação pelo primeiro. Quando Oróbio de Castro chega em Amsterdã, em 1655, Juan de Prado já havia sido excomungado da comunidade judaica pelo *Ma'amad* há quatro anos. Assim que Prado sabe da chegada de Oróbio de Castro em Amsterdã, lhe enviou uma carta de Antuérpia, onde havia se estabelecido desde 1659, com um pseudônimo, tendo em vista a proibição que existia sobre diálogo com excomungados.¹³⁴

A polêmica entre Prado e Oróbio de Castro, após a vinda deste para Amsterdã, encontra-se registrada em três cartas redigidas por Oróbio. As cartas de Prado, porém, não sobreviveram ao tempo e seus conteúdos são deduzidos a partir

¹³² KAPLAN, 2000, p. 148-149.

¹³³ KAPLAN, 2000, p. 152.

¹³⁴ KAPLAN, 2000, p. 138-139.

das respostas de Oróbio.¹³⁵ Oróbio de Castro, ao perceber as disputas existentes na comunidade judaica de Amsterdã, distingue duas atitudes dos criptojudéus¹³⁶:

(a) primeiro, os que observam a santa Lei de toda a alma e toda a força, lutando para aprender tudo o que era preciso conhecer para cumprir os preceitos, seus minuciosos regulamentos haláquicos e costumes tradicionais. “Essas pessoas chegaram em estado de enfermidade – a doença de que sofriam era a ignorância, mas como não os afligia a doença do orgulho, recuperaram-se com facilidade e foram beneficiados com o medicamento que lhes pôs à disposição, pois desde o maior dos sábios ao menos dos mortais, todos fazem a maior força possível para ensiná-los, para que não tropecem na observância da santa Lei”. (b) Os outros eram aqueles que voltaram ao judaísmo depois de mergulhados no paganismo em forma cristã, onde “havia aprendido diferentes ciências seculares, como lógica, filosofia, metafísica e medicina. Sua ignorância da Lei de Deus não era inferior à dos outros, mas irradiavam orgulho, superioridade e arrogância, convencidos da própria autoridade em todos os assuntos debaixo do sol e de que sabiam tudo o que há para ser sabido”. O problema deles somava-se ao fato de que “seu orgulho e arrogância” não lhes permitia aprender o que deviam saber sobre a Lei e sair da ignorância, e “imaginam que emitindo proposições sofisticadas às quais falta todo fundamento parecem sábios e eruditos, de espírito aguçado. Mas o que há de pior é o êxito que logram entre aqueles cuja juventude ou inclinação natural para o mal aparentam entendimento e que, embora lhes falte a capacidade de compreender uma só palavra daquilo que o tolo filósofo apresenta contra a Lei de Deus, comportam-se como se soubessem (...). São estes que fazem com que a arrogância do vão sofista torne-se ainda maior e que a arrogância de que eles próprios são possuídos (juntamente com sua negação dos princípios) se torne dominante. Depois de umas poucas experiências, eles mergulham no lodaçal da heterodoxia e da heresia – como o próprio filósofo tolo e aqueles que simpatizam com suas opiniões”.¹³⁷

Révah, porém, acredita que a crítica de Oróbio aos criptojudéus que estudaram em universidades cabia diretamente para o caso de Prado e seus seguidores, tendo em vista que o próprio Oróbio era filósofo e estudou nas

¹³⁵ Oróbio pode ter destruído as cartas de Prado para evitar problemas com o *Ma'amad* de Amsterdã, o qual, inclusive, era convocado a se reunir com Oróbio toda vez que escrevia uma resposta para Prado. Interessante como Kaplan nota que o *Ma'amad* não possuía receio do diálogo entre Oróbio e Prado, mas da influência das ideias do segundo sobre certos grupos da congregação, especialmente a juventude. Eles acreditavam, portanto, que Oróbio poderia reconquistar os discípulos de Prado, que estavam à beira do rompimento com o judaísmo, em decorrência de seus talentos naturais e conhecimento da filosofia. A controvérsia entre os dois, portanto, tomou propositalmente grande publicidade, chegando a ser divulgados panfletos das respostas de Oróbio refutando as ideias de Prado. Em 1663, chegou a haver rumores de que Prado estaria disposto a se retratar e arrepender, o que instigou Oróbio em suas respostas. KAPLAN, 2000, p. 152-153.

¹³⁶ KAPLAN, 2000, p. 154.

¹³⁷ KAPLAN, 2000, p. 154-155.

universidades da Espanha junto com Prado, porém tomou um caminho oposto ao de seu antigo amigo. Kaplan, inclusive, afirma que pode haver uma tentativa de Oróbio de, a partir dessas afirmações, afastar-se de seu passado universitário católico na Espanha. Prado seria, para Oróbio, um “filósofo tolo”, enquanto aqueles que o seguiram, como Spinoza, eram englobados a ele no texto.¹³⁸ No final da introdução, Oróbio ainda afirma uma passagem que, para Gebhardt, estaria se referindo a Spinoza quando pontua sobre aquele que “desceu por esse caminho ao poço sem fundo”:

“As origens dessa maldita degeneração [escreveu Oróbio] estão na ignorância do estudante ou médico cuja própria arrogância não lhe permite absorver o sagrado antídoto da doutrina de nossos sábios e eruditos, tanto os do período mais antigo como seus atuais sucessores. E como uma certa pessoa [*uno*] que causou grande escândalo em nossa nação desceu, trilhando esse caminho, ao poço sem fundo, levando outros (eles próprios afastados do judaísmo) a acreditar nele e em seus tolos sofismas, pareceu-me urgente, e dever daqueles que temem o céu, expor ao olhar público as opiniões que, em sua impiedade, ele quer promover entre a gente simples e dar uma resposta aos princípios que, sob o manto do ceticismo, ele se propõe a estabelecer”.¹³⁹

Porém, Kaplan pontua que há outra versão do escrito em que Oróbio faz referência direta a Prado em tal afirmação. Tendo em vista que em 1663 o pensamento de Spinoza ainda não gerava tantas preocupações na comunidade judaica de Amsterdã, pode ser, de fato, possível que não fosse uma referência direta ao jovem filósofo. Em 1663, Spinoza só havia publicado seus “Princípios de Filosofia Cartesiana” em Amsterdã. Em 1684, Oróbio escreverá seu “Certamen Philosophicum” contra a metafísica expressa na *Ética* de Spinoza, a pedido de Bredenburg, nem atentando para a origem judaica do filósofo.¹⁴⁰ Possivelmente, Oróbio não conheceu pessoalmente Spinoza, já que chega na comunidade após seu *herem*; porém, possivelmente, quando ele menciona a “certa pessoa”, sendo Prado, que foi “levando outros”, pode estar, neste caso, referindo-se ao caso de Spinoza, já que os dois foram excomungados na mesma época.

Torna-se importante ressaltar que, como reconhecido por Kaplan, a resposta de Oróbio a Prado não foi apenas um ataque a afirmações heterodoxas pontuais, mas a uma série de afirmações não-ortodoxas “que haviam repercutido no interior

¹³⁸ KAPLAN, 2000, p. 156.

¹³⁹ KAPLAN, 2000, p. 156.

¹⁴⁰ KAPLAN, 2000, p. 156.

de vários e diferentes círculos judeus sefarditas da Europa Ocidental”. A resposta de Oróbio, portanto, divide-se em quatro partes: (a) defende que a Lei escrita, ou seja, o Pentateuco, é divina e não nega a razão natural, sendo que sua negação equivale a negar a existência de Deus; (b) defende que a Lei Oral também é divina, sem a qual a Lei Escrita não poderia ser implementada; (c) defende a necessidade de os sábios implementarem “barreiras” protetivas em torno da Lei no decurso das gerações; (d) ataca as calúnias atribuídas ao Talmud pelos críticos antijudeus.¹⁴¹

A terceira carta de Oróbio foi dirigida ao filho de Prado, pedindo que o contato fosse continuado a partir do filho, que não era proibido de ver seu pai. Tal conduta de Oróbio demonstra que a comunidade estava reprovando o fato de ele estar conduzindo diretamente a polêmica com Prado, já excomungado. Oróbio não queria interromper a correspondência e preferiu continuá-la pelo filho. Prado, em resposta que já tinha sido enviada a Oróbio pelo filho, fez três novas perguntas críticas a opiniões judaicas ortodoxas:¹⁴²

- (a) quanto à diferença de opiniões entre indivíduos, embora as almas de todos sejam da mesma substância e da mesma natureza;
- (b) quanto ao direito que assiste ao indivíduo de decidir segundo o seu julgamento particular, e não de acordo com a opinião da maioria;
- (c) quanto à inocência dos que transgridem (com isso os vários povos pagãos) e aos quais o conhecimento da verdade está oculto.¹⁴³

Em resposta, Oróbio de Castro escreveu uma carta que, no decorrer do tempo, sofreu modificações, especialmente por causa de seu conteúdo anti-cristão, afirmando que principalmente os cristãos estariam condenados à danação eterna, pois, embora acreditem na verdadeira doutrina, “ainda assim praticam o contrário do que ensinam e acreditam em dogmas que contrariam a razão natural”. Nos três manuscritos de Oróbio, foram omitidos tais perspectivas veementes anti-cristãs. Variações diferentes do texto evidenciam uma certa censura por parte do *Ma'amad* e por demais escribas do texto original. A última carta de Oróbio terminou a discussão entre os dois ex-amigos, tendo Oróbio repetido os argumentos que apresentou em suas primeiras cartas e dedicado mais argumentos para abordar a recompensa e punição no mundo vindouro. Na mesma época, Oróbio havia enviado para o rabino Moisés de Aguilar uma pergunta sobre a recompensa celeste dos

¹⁴¹ KAPLAN, 2000, p. 156-157.

¹⁴² KAPLAN, 2000, p. 157-158.

¹⁴³ KAPLAN, 2000, p. 158.

gentios justos, a qual pode ter sido enviada para que Oróbio pudesse responder às questões postas por Prado. Interessante observar que Aguilar afirma que os “justos entre os gentios” estão servindo a Deus e satisfazendo sua vontade caso sigam as mandamentos de Noé e Moisés dados por Deus, mesmo caso não tenha conhecimento de tais leis, mas a adquiram pela própria razão natural.¹⁴⁴ Como será visto adiante, trata-se de uma influência direta de Aguilar sobre o pensamento arguido por Izaque de Castro Tartas perante a Inquisição de Lisboa, já que Aguilar era seu tio e viajou com ele ao Brasil. Porém, ressalta-se que não era apenas Aguilar que defendia tal visão no século XVII. Menasseh ben Israel também defendia a possibilidade de pagãos obterem salvação, caso seguissem os sete preceitos de Noé, que estaria inserido universalmente na alma humana por Deus.¹⁴⁵ Uriel também possuía uma perspectiva similar sobre os preceitos de Noé, enquanto fundados no direito natural. Tal concepção era essencial para que fosse compreendida a salvação dos patriarcas hebreus anteriores a Moisés; porém evidencia-se como tal discurso toma uma nova roupagem na perspectiva naturalista. Percebe-se, dessa forma, que tal narrativa, fundada na razão natural, adotada por judeus críticos naturalistas, como Uriel da Costa e Juan de Prado, existia até mesmo no discurso rabínico. Trata-se, essencialmente, de compreender a disputa narrativa, inclusive rabínica, que permeia a discussão de tais conceitos.

Oróbio terminou a última carta afirmando que transcendia a razão poder arguir mais razões para que Prado pudesse compreender a verdade sobre a religião e, conseqüentemente, pudesse retornar para a comunidade. A partir de então, Prado afasta-se da vida na comunidade de Amsterdã e permanece em Antuérpia.¹⁴⁶

¹⁴⁴ KAPLAN, 2000, p. 159.

¹⁴⁵ ALBIAC, op. cit., p. 391.

¹⁴⁶ Em 1666, o nome de Prado aparece apenas como um dos membros da “Nação Portuguesa” residente em Antuérpia. Apesar de Prado não demonstrar nenhuma conexão religiosa com o judaísmo, continua a relacionar-se com demais judeus do seu círculo, inclusive que havia conhecido em Amsterdã, como o poeta Miguel de Barrios. Porém, Prado, em Antuérpia, passa por uma grave crise financeira e passa a ter um complicado estado psicológico, estando isolado de seus conhecidos e com muitos desapontamentos. Em 1667, em uma tentativa de desespero, Prado chega a enviar uma carta requerendo apoio da Inquisição espanhola para retornar à Espanha, lamentando suas origens judaicas “poucos claras”, e para que não houvesse qualquer penalidade pessoal ou confisco de propriedade. Seu pedido foi rejeitado e ele passou seus últimos anos em Antuérpia, envolvendo-se em diversas aventuras sexuais e amorosas após a morte de sua esposa. Há registros, inclusive, que Prado teria tido uma filha, fruto de um relacionamento extraconjugal, e que teria se casado com outra mulher, gerando mais difamações contra suas ações. A própria morte de Prado é envolta em mistério: quando ele cruzava uma ponte a cavalo, houve uma colisão com uma carroça que o atirou, com o cavalo que montava, por cima do parapeito, para as águas do rio, se afogando. KAPLAN, 2000, p. 160-161.

Importante destacar que há relatos de pessoas que chegaram a ver Spinoza e Prado juntos, evidenciando uma perpetuação da amizade entre Spinoza e Prado na década de 1650, até mesmo após o *herem*, quando Prado ainda se encontrava em Amsterdã. Há, inclusive, poemas da comunidade judaica de Amsterdã, especificamente de Barrios, que parecem criticar implicitamente a amizade entre Spinoza (*Espinos*) e Prado (*Prados*), como pontuado por Révah: “*Espinos son los que en Prados de impiedad, dessean luzir con el fuego que los consume*”.¹⁴⁷ Segundo uma declaração do Frei Tomás Solano y Robles para a Inquisição de Madrid em 1659, em visita a Amsterdã, Spinoza teria participado do círculo intelectual de Juan de Prado e os dois eram vistos juntos até mesmo após o *herem*. O Frei afirmou que, ao conhecer pessoalmente Prado e Spinoza em Amsterdã, eles afirmaram que foram excomungados da comunidade judaica por três motivos: por não acreditarem que a Lei de Moisés era a correta; por negarem a imortalidade da alma; e por acreditarem em Deus apenas filosoficamente, o que o Frei interpretou como sendo uma forma de ateísmo.¹⁴⁸ Tal foi a declaração do Frei para a Inquisição de Madri, apontando os judeus que conheceu em Amsterdã, dentre eles Prado e Espinosa:

Il a également connu le Dr. Prado, médecin, prénommé Jean, dont il ignore le nom juif, qui avait étudié à Alcalá, et un certain de Espinosa, dont il pense qu'il était natif d'une des villes de Hollande, car il avait étudié à Leyde et était bon philosophe. Ces deux personnes avaient professé la Loi de Moïse, et la Synagogue les avait expulsés et écartés d'elle parce qu'ils avaient abouti à l'athéisme. Et ils dirent eux-mêmes au témoin qu'ils étaient circoncis et qu'ils avaient observé la loi des Juifs, et qu'eux-mêmes avaient changé d'opinion parce qu'il leur semblait que la dite Loi n'était pas vraie et que les âmes mouraient avec les corps et qu'il n'y avait de Dieu que philosophiquement. Et c'est pourquoi on les avait expulsés de la Synagogue, et, bien qu'ils regrettaient l'absence des aumônes qu'on leur donnait à la Synagogue et la communication avec les autres Juifs, ils étaient contents d'avoir l'erreur de l'athéisme, parce qu'ils pensaient qu'il n'y avait de Dieu que philosophiquement (comme le témoin l'a déclaré) et que les âmes mouraient avec les corps et qu'ainsi ils n'avaient pas besoin de foi.

(...)

Le témoin dit qu'à Amsterdam, à la même époque, jusqu'au 14 janvier de la présente année, date à laquelle il a quitté la dite ville il a connu le Dr. Reynoso, médecin, natif de Séville, et un certain de Spinoso dont il ignore d'où il était, et le Dr. de Prado, également médecin, et un certain Pacheco, dont il a entendu dire qu'il était de Séville et qu'il y avait été confiseur : il s'occupait de chocolat et de tabac. Et [ces personnes] fréquentaient la maison de D. Joseph Guerra, un chevalier des Canaries qui vivait à Amsterdam pour soigner sa lèpre et que le témoin fréquentait également, parce qu'il était son ami et son correspondant. Et dans les occasions où il les vit là pendant l'espace

¹⁴⁷ RÉVAH, 1959, p. 22.

¹⁴⁸ ALBIAC, op. cit., p. 157.

*de deux mois, et elles durent être nombreuses, car ils fréquen¹⁴⁹ taient très ordinairement la dite maison, pour soigner le dit D. Joseph Guerra et pour passer le temps, respectivement il a entendu dire au dit Dr. Reynoso et au dit Pacheco qu'ils étaient Juifs et qu'ils en professaient la Loi, et bien que parfois on voulût leur donner du lard, ils n'en voulaient pas ; au dit Dr. Prado et à Spinosa il a entendu dire souvent qu'ils avaient été Juifs et en avaient professé la loi, et qu'ils s'en étaient écartés parce qu'elle n'était pas bonne et qu'elle était fausse, et c'est pourquoi on les avait excommuniés, et qu'ils recherchaient quelle était la meilleure loi pour la professer, et à ce témoin il a semblé qu'ils n'en professaient aucune...*¹⁴⁹

1.2.3 Izaque de Castro Tartas: o Direito Natural contra o Santo-Ofício de Lisboa

A família de Izaque de Castro provinha da cidade de Bragança, no distrito homônimo, em Portugal, integrando a região de Trás-os-Montes e sendo sua capital. Importante ressaltar que tal região em Portugal foi uma relevante região de atuação de marranos portugueses, os quais, no decorrer dos séculos de embate direto contra o Santo Ofício, desenvolveram inúmeros métodos de resistência para a perpetuação do judaísmo clandestinamente. Em Izaque de Castro, vê-se claramente a determinação dos judeus de origem transmontana na resistência contra o Santo Ofício e em defesa de sua liberdade. Com a expulsão dos judeus da Espanha em 1492, calcula-se que cerca de cerca de 30.000 judeus tenham ido apenas de Zamora (Espanha) para Miranda do Douro (Trás-os-Montes, Portugal). Nos séculos

¹⁴⁹ Tradução da autora: “Ele conheceu igualmente o Dr. Prado, médico, de nome João, do quale le ignora o nome judeu, que estudou em Alcalá, e um certo Espinosa, que ele pensa ser natural de uma das cidades da Holanda, pois estudou em Leiden e era um bom filósofo. Estas duas pessoas professaram a Lei de Moisés, e a Sinagoga os expulsou e os afastou dela porque acabaram no ateísmo. E eles próprios disseram à testemunha que eram circuncidados e que tinham observado a lei dos judeus, e que eles próprios tinham mudado de opinião porque lhes parecia que a dita Lei não era verdadeira e que as almas morriam com os corpos e que não havia Deus senão filosoficamente. E por isso foram expulsos da Sinagoga, e, embora lamentassem a ausência das esmolas que lhes foram dadas na Sinagoga e a comunicação com os outros judeus, ficaram felizes por terem o erro do ateísmo, porque pensavam que não havia Deus senão filosoficamente (como declarou a testemunha) e que as almas morriam com os corpos e portanto não tinham necessidade de fé. (...) A testemunha diz que em Amsterdã, ao mesmo tempo, até 14 de janeiro do presente ano, data em que saiu da dita cidade, conheceu o Dr. Reynoso, médico, natural de Sevilha, e um certo de Spinoza, de quem não sabe de onde era, e o Dr. de Prado, também médico, e um certo Pacheco, de quem ouviu dizer que era de Sevilha e que tinha sido ceonfeiteiro ali: negociava com chocolate e tabaco. E [essas pessoas] frequentavam a casa de D. Joseph Guerra, um cavaleiro das Canárias que vivia em Amsterdã para tratar da sua lepra e que a testemunha também frequentava, por ser seu amigo e correspondente. E nas ocasiões em que os viu ali durante dois meses, e deviam ser numerosos, porque frequentavam muito habitualmente a dita casa, para atender ao dito Dr. Joseph Guerra e para passar o tempo, ouviu respectivamente o dito Dr. Reynoso e o dito Pacheco dizerem que eram judeus e que professavam a Lei, e ainda que às vezes lhes quisessem dar toucinho, eles não o queriam; ao dito Dr. Prado e Spinoza ele frequentemente ouvia que eles tinham sido judeus e tinham professado sua lei, e que eles tinham se desviado dela porque ela não era boa e que ela era falsa, e que é por isso que eles tinham sido excomungados, e que eles estavam procurando qual era a melhor lei para professar, e para esta testemunha parecia que eles não professavam nenhuma...” REVAH, 1959, p. 32-33.

seguintes, calcula-se, ainda, que a maioria das populações da região era gente de nação hebreia, o que saltou aos olhos do Santo Ofício português, desencadeando uma incansável perseguição contra judeus transmontanos no decorrer dos séculos. A maioria de tais judeus continuaram a seguir secretamente o judaísmo, apesar de formalmente convertidos ao catolicismo, o que escandalizava a população cristã da época.¹⁵⁰ Bragança era, também, um dos principais centros do criptojudaísmo português e, entre os séculos XVI e XVIII, inúmeros cristãos-novos foram condenados pelos tribunais inquisitoriais. Entre os anos de 1593 e 1602, mais de 500 criptojudeus bragantinos haviam sido julgados e sentenciados pela inquisição de Coimbra, dentre eles familiares de Isaac Oróbio de Castro e Izaque de Castro Tartas.¹⁵¹

No final do século XVI, começou a difundir-se, até mesmo dentro da própria Igreja católica, um clima de suspeita em Portugal sobre a legitimidade dos métodos utilizados pelo Santo Ofício, especialmente no que se refere à tortura. Em uma carta de 1593, o notário da Inquisição de Évora, Manuel do Vale, afirma, em uma carta confidencial ao inquisidor geral, o cardeal D. Alberto, no que se refere aos presos do Santo Ofício, que “todo o que dizem em suas cõfissões he a força”.¹⁵² Tal ambiente encontrava-se, ainda, permeado por eventos de revoltas de cristãos-novos contra o Santo Ofício.¹⁵³ Na década de 1570, iniciou-se na região de Beja – local de onde veio a família paterna de Spinoza, mais especificamente da vila de Vidigueira – uma revolta dos cristãos-novos contra a Inquisição de Évora. Tal revolta, denominada de “conjuração dos falsários de Beja”, consistiu na criação proposital de contradições dentro do sistema inquisitorial.¹⁵⁴ Foi a partir da conjuração de Beja que se começou a elaborar uma legislação inquisitorial direta contra os conversos.¹⁵⁵

Posteriormente, em 1597, um movimento similar começa em Bragança¹⁵⁶, região de origem da família de Izaque de Castro Tartas. A conjuração dos falsários

¹⁵⁰ ANDRADE, António Júlio; GUIMARÃES, Maria Fernanda. **Nas Rotas dos Marranos de Trás-os-Montes**. Lisboa: Âncora Editora, 2014, p. 7.

¹⁵¹ KAPLAN, 2000, p. 19.

¹⁵² MAROCCI, Giuseppe. A Inquisição portuguesa sob acusação: o protesto internacional de Gastão. Lisboa: **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n.º 7, pp. 31-81, 2007, p. 32.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵⁶ Os clérigos do Santo Ofício de Coimbra foram assombrados por uma nova “conjuração de falsários de Bragança”, na qual cristãos-novos estavam delatando falsamente cristãos-velhos, após

da Bragança¹⁵⁷, de acordo com Elvira Mea, abalou “de modo irremediável as estruturas do Santo Ofício”, resolvendo-se apenas com o perdão geral de 1605.¹⁵⁸

Foi no ano de 1599 que eclodiram todas as deficiências acumuladas pelo tempo do Santo Ofício, fazendo questionamentos sobre o próprio funcionamento de seus tribunais chegar a Roma. Na mesma época, os judeus e cristãos-novos participaram ativamente de negociações para se conseguir um perdão geral não apenas com o rei de Espanha, mas ainda em Roma, com o Papa.¹⁵⁹

As conjurações de falsários de Bragança e Beja, portanto, deixaram os inquisidores e a sociedade cristã-velha perplexos. Tais movimentos evidenciaram as formas de resistência ao Santo Ofício promovidos pelos cristãos-novos utilizando-se da própria máquina inquisitorial. Tratava-se não apenas de saber utilizar-se da máquina inquisitorial a seu favor no combate contra a própria repressão, mas, ainda, de saber mobilizar a linguagem e a lógica do Santo Ofício contra seus próprios mecanismos repressivos. Além disso, tais movimentos evidenciam a ampla rede de conexões entre cristãos-novos, que proporcionou a passagem de conhecimento e formas de contestação e resistência ao Santo Ofício de norte (Bragança – Trás-os-Montes) a sul (Beja) de Portugal. Existem inúmeras histórias de contestações e resistências de cristãos-novos contra a Inquisição na região de Trás-os-Montes.¹⁶⁰

períodos de duras perseguições e prisões de cristãos-novos bragançinos. Importante notar que tal movimento foi resultado, inclusive, das tensas relações sociais entre os dois estratos sociais de Bragança: cristãos-novos e cristãos-velhos. Os cristãos-velhos denunciados, por sinal, eram os que mais faziam comentários para irritar e zombar dos cristãos-novos da cidade que judaizavam e, inclusive, já haviam denunciado judaizantes da cidade para o Santo Ofício. Os inquisidores chegaram a afirmar que, em decorrência do alto índice de judaísmo, a cidade de Bragança estava “perdida” e que os judaizantes bragançanos estariam realizando uma “inventona”. MEA, op. cit., p. 475.

¹⁵⁷ Um episódio de destaque ocorreu em 1599 com a captura de Valéria de Abrunhosa e demais parentes seus, em Serpa, pelo familiar da Inquisição de Évora, João Freira, em decorrência das atividades dos falsários de Bragança. Ver MEA, op. cit., p. 481.

¹⁵⁸ MEA, op. cit., p. 474.

¹⁵⁹ MEA, op. cit., p. 481.

¹⁶⁰ Em Miranda do Douro, na região de Trás-os-Montes, havia uma rua específica onde moravam os cristãos-novos, denominada a “Rua da Costanilha”. Há destaque para a história de Branca Gonçalves, cristã-nova que já tinha seu marido, Diogo de Leão da Costanilha, preso pela Inquisição de Évora, e que seria, em 1544, relaxado à justiça secular, tendo judaizado nos cárceres e resistido contra a Inquisição mesmo presa. Em 1587, ocorria um embate diplomático em Roma entre embaixadores de D. João III e o Vaticano, na qual os representantes dos cristãos-novos denunciavam as violências e arbitrariedades da inquisição portuguesa, solicitando a abolição do tribunal. Também ver o caso de Francisco Mendes, de Miranda do Douro, cristão-novo que se negava a ajoelhar-se perante a cruz por considera-la um “pau seco”. Lopo Pires, outro cristão-novo de Miranda do Douro, foi preso pela Inquisição de Évora por realizar diversos questionamentos sobre a Bíblia. A Inquisição realizou inúmeras perseguições aos judeus de Trás-os-Montes, chegando a quase despovoar a cidade com tantas prisões realizadas na década de 1670. Em Mogadouro, há destaque para a história de Gaspar Lopes Pereira, cristão-novo que negociava em Roma em favor dos cristãos-novos levando

Tratam-se, portanto, de algumas histórias de judeus de Trás-os-Montes, do período histórico próximo à vida de Izaque de Castro Tartas e de sua família, que evidenciam como os judeus de tal região já promoviam, há séculos, formas diversas de resistência e questionamento crítico às formas religiosas católicas em embate direto ao Santo Ofício português. Os embates entre poderes teológico e político estiveram sempre presentes para esses cristãos-novos, e desde as conjurações dos falsários de Beja e Bragança até os casos das famílias dos Lopes Pereira, percebe-se como foi preciso mobilizar o próprio arcabouço religioso e político de suas épocas em suas defesas. Tais movimentos contaram, inclusive, com atuações diplomáticas internacionais relevantes que levaram muitos cristãos-novos a Roma para denunciarem o Santo Ofício. Trata-se de saber usar-se das próprias armas da repressão para combatê-la, assim como foi feito, também, por Izaque de Castro Tartas.

Em decorrência das perseguições da Inquisição contra os marranos portugueses de Bragança, os pais de Izaque, os cristãos-novos Cristóvão Luís e Izabel de Paz, fugiram para a região de Tartas, em Landes, na província de Gasconha, na França, onde Izaque nasceu em julho de 1626. Izaque era seu nome judaico, mas seu nome de nascimento foi Tomás Luís. Não há informações se Izaque foi batizado ou se o nome Tomás Luís seria apenas para uso civil, fato que gerou uma grande discussão no tribunal do Santo Ofício. No decorrer de seu processo perante a Inquisição de Lisboa, ainda se descobrirá um terceiro nome: Joseph de Lis. Como já analisado, não era um fato novo judeus sefarditas possuírem mais de um nome. Tartas era uma das vilas no sudoeste da França que se tornaram refúgio para os cristãos-novos fugidos das perseguições da Inquisição em Portugal.¹⁶¹

Elias Lipiner descreve Izaque de Castro como “filho de marranos entre gentios, instruído na lição de conspirar contra o mundo para a sua sobrevivência”, já que Izaque, desde criança, foi criado, secretamente em casa, na Lei de Moisés. Um momento marcante de sua infância ocorre em 1634, quando Izaque tinha 8 para

cartas solicitando perdões gerais, porém foi preso pela Inquisição. Assim como Izaque de Castro Tartas, Gaspar Lopes Pereira afirmava que iria salvar-se apenas na Lei de Moisés. Ver ANTÓNIO, Júlio de Andrade; GUIMARÃES, Maria Fernanda. *Judeus em Trás-os-Montes: A Rua da Costanilha*. Lisboa: Editora Âncora, 2015, ps. 37-39, ANTÓNIO, GUIMARÃES, 2014, ps. 15-19
¹⁶¹ LIPINER, 1992, p. 1-2; BODIAN, 2017a; BODIAN, Miriam; FRANÇOIS, Ide. From the Files of the Portuguese Inquisition: Isaac de Castro Tartas's Latin Ego-Document, 1645. *Pennsylvania: Jewish Quarterly Review*, Volume 107, Number 2, pp. 231-246, 2017b.

9 anos de idade, e chega a Tartas um judeu mensageiro do Levante, ou seja, um “Mestre do Oriente”, vindo do Oriente Médio, que era homem de Letras e grande conhecedor do latim e do hebraico. Izaque passou a ter aulas com esse homem do Levante, o qual lhe ensinou, assim como a seus irmãos, a crença na Lei de Moisés com mais fundamento do que seus pais sabiam, assim como os preceitos das Escrituras e algumas cerimônias. Izaque recebe tais ensinamentos até a idade de 11 anos, quando é mandado para a cidade de Aix para realizar um curso de um ano de latim e humanidades. Enquanto viveu em Tartas, até os onze anos de idade, Izaque viveu publicamente como cristão e ia à Igreja, com o intuito de melhor dissimular e esconder sua identidade por estarem em uma vila pequena. Quando foi para vilas maiores, Izaque deixou de precisar ir às missas. Após os onze anos, Izaque se dirigiu a Bordeaux, onde estudou por três anos Retórica e Filosofia no Colégio dos Jesuítas. Progrediu nos estudos filosóficos sozinho, até, com 14 anos, conseguir defender teses filosóficas em público. Posteriormente, Izaque regressa a Bordeaux, porém com toda sua família, onde começou a estudar, por apenas cinco meses, Medicina. Izaque ainda afirma, em seu processo inquisitorial, que chegou a estudar medicina também em Paris. Porém, em 1640, a família dirige-se a Amsterdã para poderem seguir o judaísmo publicamente.¹⁶²

No século XVII, a cidade de Bordeaux, assim como a de Rouen, possuía uma vasta comunidade de marranos, ligada ao comércio e atividades financeiras com a Península Ibérica, Amsterdã, Hamburgo, Livorno e Londres. Pelo fato de a França ser católica no século XVII, tratavam-se de cristãos-novos que eram externamente cristãos, porém secretamente judeus, o que gerava preocupações para a Igreja Católica e, em especial, para a Inquisição espanhola, em seu embate político histórico com a França, aliada de Portugal na rivalidade com a Espanha.¹⁶³

Bordeaux foi, inclusive, a cidade de Michel de Montaigne¹⁶⁴, o qual também era de família de marranos portugueses por linhagem materna.¹⁶⁵ De forma similar ao movimento realizado pelos marranos de sua época, Montaigne empreendeu uma veemente crítica à religião cristã e as guerras de religião, assim como à expansão

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ RAMOS-COELHO, 1894, p. 3; WILKE, Carsten L. Manuel Fernandes Vila Real at the Portuguese Embassy in Paris, 1644–1649: New Documents and Insights. Jerusalem: **Journal of Levantine Studies**. Vol. 6, pp. 153-176, 2016, ps. 157-171.

¹⁶⁴ LIPINER, 1992, ps. 1-3.

¹⁶⁵ YOVEL, 2009, p. 328.

colonial europeia no Novo Mundo. Por viverem em um país sem a garantia da liberdade de consciência, Izaque foi instruído secretamente no judaísmo desde criança.

Ao adotar uma visão cética e libertina, Montaigne questionava as tradições europeias e cristãs de sua época e adotava uma perspectiva questionadora que se assemelha à forma que determinados marranos críticos percebiam a religião. A partir de Montaigne e seus *Ensaio*s, no século XVI, o pensamento libertino barroco, de característica cética, difundiu-se veementemente em diversos círculos sociais, especialmente franceses, como forma de questionamento da ordem religiosa cristã e, conseqüentemente, da sociedade monárquica.¹⁶⁶ Juan de Prado, que foi caracterizado como libertino por Oróbio de Castro, também adotava uma visão cética do mundo, questionando tanto os preceitos da Lei Oral e da Lei Escrita judaicas, quanto os dogmas da religião católica.

A relação de Izaque com a comunidade judaica de Bordeaux e de Amsterdã evidencia interessantes aportes filosóficos que, possivelmente, influenciaram-no enquanto jovem estudante: em Bordeaux, a difusão do pensamento libertino, principalmente dos *Ensaio*s de Montaigne, possivelmente foram de seu conhecimento¹⁶⁷; em Amsterdã, a difusão do pensamento crítico marrano, principalmente de Uriel da Costa. Porém, percebe-se que, no caso de Izaque, sua defesa da liberdade de consciência não adere totalmente a nenhuma corrente, mas realiza uma combinação (em alguns momentos, desafiadoras) de tais correntes filosóficas.

Além de Izaque, Spinoza também possuía uma relação intelectual importante com os libertinos franceses no século XVII. Em decorrência das perseguições sobre o livre pensar na Europa, o pensamento libertino barroco e cético difunde-se nos Países Baixos em consequência do refúgio de franceses em busca da garantia da liberdade de consciência. Libertinos franceses como Jean Dehénault e Saint-Evremond, que se dirigiram aos Países Baixos no século XVII por serem perseguidos, terão um contato intelectual próximo com Spinoza e, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, terão um papel importante na difusão do

¹⁶⁶ ONFRAY, Michel de. **Contra-história da filosofia: os libertinos barrocos**, III. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

¹⁶⁷ BODIAN, 2017a, p. 275

pensamento spinozano a partir do iluminismo radical.¹⁶⁸ Além disso, dentro da comunidade judaica de Amsterdã o pensamento libertino ressoou no século XVII em grupos marginalizados dentro da própria comunidade, especialmente em Juan de Prado – denominado de libertino por Isaac Oróbio de Castro¹⁶⁹ – e Uriel da Costa¹⁷⁰, os quais possuíram uma considerável importância sobre o jovem Spinoza. Apesar de Spinoza não adotar o ceticismo como Juan de Prado, seu contato com demais libertinos céticos e a influência do TTP em tais círculos evidencia uma troca intelectual importante. Spinoza - seguido pelos iluministas radicais – e os libertinos céticos possuem um essencial objetivo em comum: questionar todas as formas de superstições religiosas hegemônicas, principalmente a partir da crítica à Igreja Católica. Tal convergência foi importante para a difusão do TTP como principal obra questionadora da superstição religiosa na Europa e que fundamentou as novas críticas à superstição que foram realizadas pelo iluminismo radical.

O importante aporte que o processo inquisitorial de Francisco Luis proporciona para o caso de Izaque de Castro está na sua detalhada descrição do marranismo de Bordeaux no século XVII, que foi analisado por Révah.¹⁷¹ Interessante notar, a partir do caso de Francisco Luis, que Izaque não foi o único judeu residente de Bordeaux a ser processado pela Inquisição e a defender,

¹⁶⁸ VERNIÈRE, op. cit., ps. 12-17.

¹⁶⁹ ALBIAC, 2018, ps. 347-355.

¹⁷⁰ GEBHARDT, op. cit, p. 37.

¹⁷¹ Francisco Luis foi ensinado nos preceitos da Lei de Moisés, porém afirma que, quando atingiu os 26 anos de idade, tornou-se deísta, convertendo sua esposa a essa perspectiva também. Em Bordeaux, os judeus seguiam o judaísmo rabínico, sendo alguns, até mesmo, circuncidados. Francisco Luis, porém, deixou de seguir a Lei de Moisés, chamando a atenção dos demais membros da comunidade. Em Bordeaux, quando era solteiro, seu pai tentou casá-lo com uma moça marrana da cidade, porém não conseguiu, pelo fato de que ninguém queria Francisco Luis como genro, já que ele mal seguia as Leis de Moisés e que nunca o viram rezando ou jejuando, mas, pelo contrário, apenas festejando junto com os franceses, o que era deplorado não apenas pela comunidade, mas também pelo seu próprio pai. Então, Francisco Luis, em um dos interrogatórios de seu processo inquisitorial, afirma como ocorreu a sua transformação para a aderência a uma forma de religião natural. Quando completou 26 anos, Francisco Luis afirmou que perdeu a inclinação para a Lei de Moisés devido às suas longas orações, jejuns e proibições alimentares. A partir de então, ele passou a se sentir atraído pela lei natural (“*loi naturelle*”), a qual consistia apenas em honrar a um único Deus, observar os dez mandamentos para a salvação da alma e jejuar uma vez por ano para obter o perdão de Deus. Francisco Luis, com receio de a comunidade lhe censurar por parecer ser um “*mécréant sans dieu ni loi*”, continuou a praticar as leis judaicas apenas publicamente, mas não em casa, quando, estando apenas com sua esposa, conversavam sobre a inclinação mútua apenas à lei natural. Francisco Luis igualmente não acreditava na lei dos cristãos, nem no mistério da Santíssima Trindade, nem que Jesus estivesse presente na hóstia ou no cálice ou que os ensinamentos da Igreja eram verdadeiros. Ele disse que se comunicou e confessou sem sinceridade, apesar de o fazer com reverência e temor, por sempre ter ouvido dizer que não se deve desprezar os deuses dos outros povos. Francisco Luis ainda afirmou que os presos do Santo Ofício, quando libertos, dirigem-se logo para terras de liberdade, como para a França, onde podem conviver em honra entre cristãos, sem serem desprezados. Ibid, p. 194-198.

posteriormente, uma religião fundamentada no direito natural. Israel Révah, inclusive, pontua que, no século XVII, certos judeus das comunidades de Bordeaux e Rouen defendiam a existência de uma “religião natural” e da “lei da natureza”, de forma muito similar ao defendido por Uriel da Costa em Amsterdã, o que se torna evidente no relato de Francisco Luis.¹⁷² Como já analisado, os cristãos-novos e judeus sefarditas integravam uma ampla rede de preceitos e resistências contra o Santo Ofício que, ao mesmo tempo em que gerou a perpetuação da Lei de Moisés e dos preceitos do judaísmo rabínico, também ocasionou o compartilhamento de ideias críticas sobre a religião. Da descrença sobre o catolicismo resultado das conversões forçadas, os cristãos-novos passaram, portanto, a questionar o judaísmo e disseminar, entre si, percepções críticas acerca desse novo deísmo embasado na lei natural, que chegará, também, a Amsterdã.

Em 1640, no mesmo ano em que a comunidade judaica de Amsterdã passava pela crise decorrente do *herem* e suicídio de Uriel da Costa, a família de Izaque chega a Amsterdã, para poder seguir o judaísmo publicamente. Izaque, portanto, viveu o mesmo contexto, vivenciado por Spinoza, em sua infância, de grande conturbação gerada pelas contestações e críticas ao judaísmo rabínico feitas por Uriel. Foi em Amsterdã que Izaque, com 14 a 15 anos, passou a adotar este nome, já que, antes, chamava-se Tomás Luís. Na primeira semana que a família chegou à comunidade judaica da cidade, pai e filho foram circuncidados pelo Rabi David Pardo, o pai adotando o nome de Abraham e, o filho, o nome de Isaac, seguindo a ordem bíblica dos patriarcas no Gênesis. Foi acrescentado ao nome o apelido Tartas, derivado da região da França de onde vinham, possivelmente para distingui-los da outra família Castro que já residia em Amsterdã. Importante ressaltar que, na presente pesquisa, adota-se a grafia “Izaque” para seu nome, da mesma forma como feito por Elias Lipiner, pelo fato de ser esta a grafia que ele mesmo utilizava em suas assinaturas, como consta no processo da Inquisição de Lisboa.¹⁷³

Enquanto esteve em Amsterdã, até o ano de 1641, Izaque chegou a ser aluno da escola de estudos judaicos *Talmud Torah*, da comunidade judaica de Amsterdã, a mesma na qual Spinoza estudou em sua juventude. Izaque também continuou seus estudos em medicina na Universidade de Leiden, a qual era conhecida, no século

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022.

XVII, por ser tolerante com seus alunos e aceitar, inclusive, alunos judeus que vinham de diversos países. Izaque, porém, permaneceu pouco tempo na Holanda pelo fato de desentender-se, na Universidade de Leiden, com um estudante nobre e rico holandês. De acordo com o próprio Izaque, no processo inquisitorial, ele teria se vingado às ofensas de um nobre holandês fisicamente, de forma tão grave que, por medo de ser preso e processado pela justiça holandesa, dirigiu-se ao Brasil. Ronaldo Vainfas, inclusive, afirma que, apesar da resposta evasiva de Izaque dada ao Santo Ofício e dos poucos dados disponíveis, pode ter se tratado de um caso de homicídio, tendo em vista o receio de prisão certa pela justiça holandesa, o que o fez se dirigir ao Brasil.¹⁷⁴

Pelo fato de Izaque de Castro Tartas ter vivido no Brasil entre os anos de 1641 e 1644 em Recife e Salvador, tendo sido preso na Bahia pelos agentes da Inquisição portuguesa, torna-se relevante compreender o contexto colonial brasileiro no qual Izaque conviveu, inclusive para se analisar as discussões sobre a aplicação da cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641 em território colonial. Também é relevante realizar uma conexão entre a filosofia spinozana e o contexto colonial de sua época sobre a presença dos judeus no Brasil holandês, inclusive no que se refere às críticas decorrentes da religiosidade popular de judeus, africanos, cristãos e indígenas no Brasil colonial.

O combate à superstição e a tensão entre o racionalismo e a religião não estavam presentes apenas como um contexto histórico basilar na filosofia de Spinoza. Tal tensão já marcava as próprias concepções sobre o Novo Mundo e perpassavam as críticas populares contra o Santo Ofício português no Brasil, tendo em vista a influência do contexto europeu. De acordo com Laura de Mello e Souza, “Tensão entre racional e maravilhoso, entre o pensamento laico e o religioso, entre o poder de Deus e o do Diabo, embate, enfim, entre o Bem e o Mal marcaram desta forma concepções diversas acerca do Novo Mundo”.¹⁷⁵ Enquanto as guerras religiosas ocorriam na Europa, a mentalidade religiosa supersticiosa expandia-se no Novo Mundo, enquanto continuidade da mentalidade religiosa europeia que fundamentava as formas de poder do século XVII. Os objetivos econômicos das navegações e invasões europeias nas Américas fundiam-se com o objetivo de

¹⁷⁴ ISRAEL, 2023, p. 153, VAINFAS, 2010, p. 292.

¹⁷⁵ SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 22.

difundir a fé católica entre povos não-cristãos, principalmente por meio da atuação da Inquisição no ultramar. No século XV, a “Crônica do descobrimento e conquista da Guiné”, de Gomes Eanes de Zurara, expressa o missionarismo luso como base da lógica das navegações, com o intuito de promover a “salvação das almas perdidas”. Tal concepção será, posteriormente, desenvolvida como a necessidade religiosa de se promover o combate à “infidelidade e idolatria” e salvar almas do “demônio”.¹⁷⁶ D. João III chegou a afirmar que “a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”.¹⁷⁷

O Novo Mundo era o espaço do pecado e os europeus objetivavam promover as conversões forçadas de todos os povos não-cristãos como principal forma de dominação da terra, da economia, da cultura e da existência. A experiência recente na Península Ibérica, com relação às conversões forçadas de judeus e mouros em 1492 e 1496, deve ser analisada em conjunto com o “descobrimento” das Américas, curiosamente, no mesmo ano de 1492.

A mesma lógica religiosa de limpeza de sangue perpassava os monarcas ibéricos europeus na continuação do ideário de racismo religioso das conversões forçadas no Novo Mundo. Desde o momento da chegada dos portugueses em território brasileiro, o embate com os povos indígenas esteve marcado pela catequização forçada de tais povos à religião católica. No século XVI, as Ordenações Manuelinas de 1521 e, posteriormente, as Ordenações Filipinas de 1603 ordenavam que todos os escravizados africanos que chegassem ao Brasil fossem convertidos ao catolicismo em até seis meses do dia de chegada.¹⁷⁸ Cristãos-novos que fugissem de Portugal e chegassem ao Brasil em busca da liberdade de seguir o judaísmo ainda se encontravam limitados pela atuação da Igreja católica e pela atuação da Inquisição no Brasil. O ideário da limpeza de sangue, porém, deixava evidente que as sentenças do Santo Ofício português não se tratavam, apenas, de questões de fé.

Tal ideário colonial violento, porém, não encontrou os moradores do Brasil de forma passiva. Resistências contra o Santo Ofício foram registradas historicamente.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., p. 23.

¹⁷⁸ LABHOI UFF. **A Escravidão Africana nos arquivos eclesiásticos** – histórico. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/curias/modules/tinyd0/index.php?id=2#:~:text=Hist%C3%B3rico,para%20a%20pastoral%20da%20Igreja> Acesso em: 03/05/2024.

Em sua visitação de 1627, o inquisidor Luís Pires da Veiga foi constantemente intimidado e apedrejado pela população do Rio do Janeiro, que possuía uma grande população de origem negra africana e de cristãos-novos que se rebelavam, constantemente, contra a violência inquisitorial portuguesa colonial. Ao final, o visitador do Santo Ofício, apesar de receber várias denúncias, essencialmente sobre cristãos-novos e sodomitas, não conseguiu investigar a maioria e apenas enviou duas cristãs-novas para serem julgadas como judaizantes.¹⁷⁹ Na sua visitação, Veiga ficou surpreso com a ousadia dos hereges do Rio de Janeiro com a zombaria e desprezo ao clero, sendo “freqüentes os arrenegos à Virgem, os arrenegos à Deus. Aparecem os juramentos obscenos pelas partes pudendas das santas”.¹⁸⁰

Em 1641, Izaque viaja para Pernambuco em companhia de seu tio, um dos rabinos da comunidade judaica de Amsterdã, Moisés de Aguilar. Além de Izaque possuir parentesco com Moisés de Aguilar pelo lado materno, possuía, também, parentesco com Isaac Oróbio de Castro pelo lado paterno, com raízes em Bragança. Em Amsterdã, Moisés de Aguilar, em decorrência de sua sabedoria da tradição judaica, tornou-se mentor de Isaac Oróbio de Castro em assuntos judaicos.¹⁸¹ Izaque viajou com Aguilar para aprender o judaísmo e ajudar na construção da recente comunidade judaica de Pernambuco, tornando-se uma figura proeminente na difusão do judaísmo na região. Porém, em decorrência de sua idade, Izaque exerceu o ofício que a maioria dos jovens judeus chegados ao Pernambuco holandês realizava: tornou-se pequeno comerciante, mais especificamente mascate, atuando em Recife e na Paraíba durante quase três anos. Izaque não gostava da vida do comércio ambulante, mas da medicina, porém precisou ir ao Brasil para escapar da pena pelo homicídio em Leiden.¹⁸²

Pernambuco, na época, era colônia holandesa e estava sob comando da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC). Esta promovia uma grande onda migratória de holandeses para o Brasil, o que incluiu a vinda de vários judeus que puderam, em solo brasileiro, seguir publicamente o judaísmo, ao contrário do

¹⁷⁹ RIBEIRO, Bruno Fernando Silva Matos. A atuação do Santo Ofício no Rio de Janeiro na conjuntura do século XVII. Porto Alegre: **Revista Historiador**, Número 11, Ano 11, ps. 41-61, 2018, p. 52-53.

¹⁸⁰ PIERONI, Geraldo; MARTINS, Alexandre. Religiosidade popular e expressões blasfematórias na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-69. Rio Grande do Norte: **MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES**, 11(29), ps. 572-590, 2011, p. 573.

¹⁸¹ KAPLAN, 2000, p. 127.

¹⁸² VAINFAS, 2010, p. 292-293.

território brasileiro de domínio português. Quando Izaque foi para Pernambuco, a sinagoga *Kahal Zur Israel*, a primeira das Américas, já existia e estava desenvolvendo as atividades de sua comunidade judaica holandesa em território brasileiro. Pernambuco, portanto, tornou-se, também, um refúgio para os judeus perseguidos na América portuguesa.¹⁸³

Sobre o possível assassinato cometido por Izaque, Vainfas inclusive afirma o surpreendente temperamento dele de, ao mesmo tempo, ser um jovem estudioso e aderente de brigas.¹⁸⁴ A contradição entre o perfil estudioso e violento de Izaque é essencial para compreendê-lo, inclusive, enquanto um jovem intelectual em formação, com paixões, imperfeições e tensões inerentes ao seu contexto. Torna-se importante, portanto, compreender Izaque enquanto um jovem intelectual em formação, com os desafios inerentes a tal situação no contexto do século XVII e de seu temperamento, e não como um filósofo, o que torna a sua figura, apesar de parecer contraditória em um primeiro momento, enriquecedora ao evidenciar os pensamentos em transformação no século XVII no seio das principais comunidades judaicas do mundo sefardita. Enquanto demonstrava um temperamento refinado e calmo em determinados momentos, como durante todo o procedimento perante o Santo Ofício de Lisboa, Izaque, em outras ocasiões, evidenciava um lado mais violento.

Enquanto mercador no Brasil holandês, Izaque teve várias inimizades com outros mercadores, dentre eles 18 desafetos judeus. Nas discussões com mercadores, há relatos de que Izaque chegava a brigar por cobrança de dívidas, assim como para não pagar suas próprias dívidas. Ele, inclusive, andava com um cutelo, um facão de meio palmo de largura, e afirmou ter dado algumas “cutiladas” em suas discussões. Izaque, por não ser bom mercador, contraiu muitas dívidas com poderosos banqueiros e mercadores. Por causa disso, de acordo com o relato de Abraão Bueno, um dos presos do Forte Maurício, Izaque teria fugido do Recife, pois queriam executar suas dívidas. Izaque, então, para fugir das dívidas, dirige-se para a Bahia, território português. Há relatos de que haveria um contencioso de Izaque, perante a justiça holandesa, por crime de morte quando ele esteve no Recife, o que poderia significar um segundo assassinato cometido por Izaque. De acordo com Vainfas, é provável que se trate do provável homicídio do nobre holandês

¹⁸³ LIPINER, 1992, p. 4-6.

¹⁸⁴ VAINFAS, 2010, p. 293.

cometido em Leiden.¹⁸⁵ Entretanto, o próprio Lipiner afirma que demais testemunhas, como Abraham Bueno, souberam que Izaque teria cometido um homicídio no Recife e, por isso, teria ido à Bahia. O próprio Izaque, em dois momentos de seu processo, afirma que teria ido à Bahia por ter cometido um homicídio em Recife e achou que seria mais fácil dirigir-se ao Brasil português para poder retornar a Amsterdã.¹⁸⁶ Pode tratar-se, portanto, de um segundo homicídio. Porém, assim como Lipiner ainda pontua, a alegação de um segundo homicídio pode ter sido uma tática para encobrir o crime de judaísmo que, em jurisdição portuguesa no século XVII, era um crime mais grave do que o homicídio.¹⁸⁷ Importante ressaltar que não se trata do único momento em que se encontram contradições no processo de Izaque, como será analisado adiante.

Após permanecer no Brasil holandês 20 meses, Izaque dirige-se, então, para a Bahia. No caminho, dorme à noite nas florestas por receio de ser morto por quem lhe servia de guia. Ele andou por cinco dias, sem alimentos, e parou às margens de um riacho até, finalmente, chegar à Bahia. Ao contrário de concepções recorrentes sobre sua biografia, a viagem de Izaque para a Bahia não se deu apenas para fins de ensino do judaísmo aos cristãos-novos na colônia portuguesa, como alguns biógrafos afirmam, já que fugia de inúmeros credores no Brasil holandês. Porém, deve-se ressaltar que, apesar de tal fuga das dívidas, Izaque também lecionou o judaísmo para os cristãos-novos quando esteve na Bahia e era conhecido, tanto no Brasil holandês quanto português, como um jovem com muitos conhecimentos de judaísmo e filosofia. Ele foi abrigado na casa do cristão-novo Diogo de Leão, senhor de engenho que foi acusado de judaizante no momento da “grande inquirição” que ocorreu na Bahia em 1646. Diogo era acusado de organizar uma *esnoga* em sua casa e integrar uma rede de famílias criptojudaicadas na Bahia. Um episódio afirma que os filhos de Diogo, ao serem questionados sobre como se chamavam, responderam que possuíam dois nomes: um para a casa e outro para a rua. Izaque lecionou judaísmo na casa de Diogo, possivelmente em troca da hospedagem ou de algum dinheiro, já que chegou falido a Salvador. Porém, tal período durou pouco, já que, assim que Izaque chegou na Bahia em dezembro de 1644, foi preso ainda naquele mês após conhecer o bispo da Bahia. Posteriormente,

¹⁸⁵ VAINFAS, 2010, ps. 293-294.

¹⁸⁶ LIPINER, 1992, ps. 47-48.

¹⁸⁷ LIPINER, 1992, p. 49.

com a prisão de Izaque, o próprio Diogo será perseguido pela Inquisição em decorrência de testemunhas que o acusaram de realizar festas judaicas em sua casa, inclusive com Izaque, também acusando-o de proteger este do Santo Ofício desde que chegou na Bahia.¹⁸⁸

No dia seguinte à sua chegada à Bahia, Izaque pergunta pela casa do bispo que, na época, era D. Pedro da Silva e Sampaio, conhecido por ser feroz inimigo dos judeus. Izaque, então, dirige-se à casa do bispo da Bahia no dia seguinte de sua chegada ao Brasil português e, em um ato de extrema coragem, dirige-se ao bispo afirmando: “Eu sou um judeu circunciso, nascido de pais judeus, e para que alguém não me pudesse por isto fazer algum mal, eu quis antes declarar isto à Vossa Senhoria”. Na época, segundo o Regimento do Santo Ofício, os judeus públicos de outros países apenas podiam estar no Brasil sob uma série de restrições: devia usar um chapéu amarelo, não podia comunicar-se com cristãos-velhos em segredo, somente poderia falar com as pessoas com quem tivesse negócios, só podendo sair de noite e, caso saísse de dia, somente o poderia acompanhado por um familiar do Santo Ofício. Estranhando o descumprimento de tais condições, o bispo assombrou-se e fez o sinal da cruz sucessivas vezes. Izaque, para apaziguar a situação, afirmou imediatamente: “Sou judeu, sim, mas já vim cá para ser batizado!”. O bispo pareceu acalmar-se e, nos dias posteriores, continuou em contato com Izaque, sendo que este realizava visitas ao prelado para conversar sobre filosofia. Percebe-se, portanto, que Izaque utilizou-se, antes mesmo de sua prisão, de uma técnica retórica recomendada aos jovens judeus e cristãos-novos de sua época, caso fossem presos: afirmou-se judeu de nascimento, que nunca fora batizado, pois somente cristãos batizados poderiam ser julgados e processados pelo Santo Ofício. Trata-se, portanto, de uma lacuna da jurisdição inquisitorial que foi amplamente utilizada pelos judeus no Brasil português e, que, em outros casos, conseguiram, inclusive, enganar o próprio governador da Bahia.¹⁸⁹ A situação gerou desconfiança das autoridades locais, pensando-se, inclusive, tratar-se de um espião estrangeiro, e o governador Antônio da Silva Teles mandou prendê-lo, o que foi cumprido pelo Bispo, que, em um primeiro momento, enviou Izaque para o cárcere público. Em seu relatório de 4 de janeiro de 1645, o bispo evidenciou suas intenções na

¹⁸⁸ VAINFAS, 2010, p. 295-296.

¹⁸⁹ LIPINER, 1992, p. 50.

aproximação inicial com Izaque: colher mais informações e testemunhos sobre sua origem.¹⁹⁰

Ronaldo Vainfas discute uma hipótese interessante em oposição a Elias Lipiner. Enquanto este afirma que a Izaque fez uma “jogada de mestre” ao possivelmente mentir ao bispo que queria converter-se, Vainfas defende que não seria uma mentira de Izaque, mas, de fato, uma intenção verdadeira em tornar-se católico. Para Vainfas, essa face “oculta” de Izaque mostra um jovem que percebe que não conseguiria mais viver entre os judeus no Brasil ou na Holanda, por causa dos crimes cometidos e das dívidas não pagas, inclusive levando a desavenças com nomes poderosos da comunidade judaica holandesa. Vainfas percebe esta como a única alternativa para Izaque procurar o bispo, assim que chega na Bahia.¹⁹¹

As análises de Lipiner e Vainfas evidenciam aspectos interessantes do temperamento de Izaque que, apesar de parecerem avaliações opostas em um primeiro momento, são complementares. Em primeiro lugar, Izaque fugia de uma possível pena de morte nos Países Baixos, já que, no século XVII, a República Holandesa ainda adotava o método das execuções públicas e da tortura em seu sistema criminal, as quais começaram a ser criticadas apenas no final do século por intelectuais como Huygens, principalmente após o assassinado dos irmãos De Witt.¹⁹² Considerando-se as hierarquias sociais da época, tratava-se de um caso ainda mais grave pelo fato de ter sido um homicídio contra um nobre holandês. Izaque dirigiu-se à colônia para fugir da jurisdição da metrópole, porém, logo adquiriu problemas comerciais. Além disso, as dívidas contraídas por homens poderosos da sociedade pernambucana também pode ter colocado sua vida em risco. Porém, como filho de marranos e judeu atuante na comunidade judaica holandesa, Izaque sabia da atuação repressiva da Inquisição portuguesa e da violência dos autos-de-fé. Teria preferido arriscar uma morte como mártir do que ter a morte certa como homicida? Certamente ele sabia que não era proveitoso trocar o ambiente em que vivia, apesar das dívidas, em troca da morte e da tortura inquisitoriais. De fato, a situação em que Izaque estava, assim como Vainfas pontua, dificultava sua convivência com os judeus holandeses, porém o Brasil

¹⁹⁰ LIPINER, 1992, p. 7-9.

¹⁹¹ VAINFAS, 2010, p. 296-297.

¹⁹² SPIERENBURG, Pieter. **The spectacle of suffering: Executions and the evolution of repression: from a preindustrial metropolis to the European experience.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 189.

português não era sua única opção de fuga. A Inglaterra também era um refúgio para muitos judeus sefarditas, inclusive as colônias britânicas. Gabriel d’Espinoza, irmão de Baruch de Spinoza, dirigiu-se à Jamaica, colônia britânica, para continuar suas atividades comerciais após o *herem* de seu irmão e antigo parceiro comercial, possivelmente em decorrência das consequências, para a família, da expulsão de seu irmão da comunidade. Tal foi, inclusive, o destino de muitos judeus que residiam em Pernambuco após a retomada do Brasil holandês pelos portugueses em 1654. Alguns deles, inclusive, fundaram a primeira comunidade judaica da América do Norte na atual cidade de Nova Iorque. Ressalta-se, porém, que alguns judeus permaneceram mesmo no Brasil português, sendo obrigados a converter-se ao catolicismo, seja por ausência de recursos ou para continuarem em suas residências. No Brasil português, porém, os judeus precisariam viver discretamente. Entretanto, apesar dessa possibilidade de residir em outras localidades, deve-se ressaltar que, de fato, os impedimentos financeiros de Izaque eram uma grande dificuldade para tal.¹⁹³

Resta, portanto, uma pergunta: por quê dirigir-se diretamente ao bispo assim que chegou na Bahia? Esta é a pergunta mais complexa, assim como também apontado por Vainfas. Enquanto de família de marranos, Izaque possivelmente sabia que o segredo e a vida discreta eram essenciais para a segurança e sobrevivência em território português enquanto judeu. Por quê, então, logo afirmar-se judeu diretamente ao bispo? Trata-se de uma “jogada de mestre” e de uma intenção verdadeira, ou seja, as hipóteses de Vainfas e Lipiner não são, de todo, dissonantes. Lipiner, inclusive, afirma que Izaque poderia ter pensado na possibilidade de a Igreja conceder homizio, ou seja, abrigar um foragido da justiça na Metrópole, como era de costume a Igreja realizar com foragidos que teriam cometido delitos de morte na Metrópole e se dirigiam à Colônia. Porém, Lipiner, ao contrário, de Vainfas, defende que a ida de Izaque para a Bahia deveu-se, principalmente, ao ensino do judaísmo.¹⁹⁴ A tática de contar ao bispo, desde logo, que era judeu circunciso de nascença retiraria qualquer possibilidade de que algum cristão-velho da cidade, ao lhe ver com alguma conduta que considerasse herege, o acusasse de judaísmo perante o Santo Ofício. Izaque, assim, retira qualquer possibilidade de poder ser processado ao afirmar que não é católico. Porém, ele

¹⁹³ ISRAEL, 2023, p. 491; MELLO, op. cit., p. 233.

¹⁹⁴ LIPINER, 1992, p. 46.

ainda afirma que quer ser batizado, o que, também evidencia uma tentativa interessante para enganar o Santo Ofício. Apesar de poder ter sido uma intenção verdadeira de converter-se ao catolicismo, a partir da conversa com o bispo, Izaque conseguiria atingir alguns objetivos. Expor publicamente sua intenção de querer ser católico, de acordo com sua própria vontade e consciência poderia afastar qualquer tipo de acusação futura de que ele seria judaizante. Consequentemente, ao se converter ao catolicismo, Izaque teria “adiantando” o rito inquisitório, que sempre quer fazer o acusado “retornar” ou aceitar aos ditames do catolicismo. Izaque, então, estava criando uma nova zona cinzenta religiosa para confundir a jurisdição inquisitorial: a do judeu que queria se converter, por livre consciência, ao catolicismo, ou, ainda, a do judeu em processo de conversão, para estar “imune” a alegações de judaizante. Tornando-se, de fato, católico, Izaque exporia publicamente uma consciência cristã, assim como já era acostumado a fingir quando morou em Tartas, podendo afastar qualquer tentativa de alegação de judaísmo ou processo inquisitório, já que ele próprio, pela sua consciência, procurou a Igreja para se submeter ao batismo. Trata-se, portanto, de uma “jogada de mestre” com motivos muito úteis para que Izaque pudesse retomar sua vida no Brasil português após a conversão ao catolicismo, porém, possivelmente seguindo o judaísmo secretamente, sendo inserido na sociedade política, social e econômica portuguesa baiana, não enquanto judeu público, mas como criptojudeu. De fato, Novinsky pontua como os cristãos-novos da Bahia, apesar de toda a legislação discriminatória inquisitorial aplicada à colônia, conseguiram miscigenar-se com a população nativa, criar raízes profundas com a nova terra e integrar-se plenamente na organização social e política local.¹⁹⁵ A possibilidade de criptojudaísmo, e não abandono total do judaísmo, é, inclusive, embasada pelo fato de Ishac Cardoso, em sua obra publicada em 1679 na comunidade judaica de Amsterdã, ter pontuado que os familiares e amigos de Izaque o alertaram sobre a possibilidade de ser preso indo à Bahia, ao que ele retrucou que, caso o prendessem, “*el santificaria el nombre del Señor*”. Cardoso também afirma que, antes de dirigir-se à Bahia, Izaque enviou uma carta para seus familiares em Amsterdã, afirmando que ele se dirigiria ao Rio de

¹⁹⁵ NOVINSKY, 1992, p. 58.

Janeiro para “*conduzir algunos de sus parientes, que allá estava, al temos Divino*”. Izaque, porém, não conseguiu chegar ao Rio de Janeiro.¹⁹⁶

Percebe-se a possibilidade de Izaque ter adotado tal tática pelo fato de que, assim que Izaque chega a Bahia, apresenta-se como católico publicamente, ou seja, faz-se conhecer como tal para a sociedade, como declarado por quatro testemunhas ouvidas pelo bispo na primeira audiência sobre Izaque. Tais testemunhas, porém, estranharam tal conduta católica de Izaque pelo fato de saberem que, em Recife, ele frequentava a sinagoga duas vezes por dia na companhia de mais judeus. Inclusive, uma testemunha afirmou que, na Paraíba, Izaque teria brigado com um sacerdote católico para defender flamengos que haviam proibido a ostentação de uma cruz, sendo que a testemunha disse que “o dito judeu dizia que não podia andar o dito coadjutor com a cruz que era velhacaria”. Outra testemunha, um cristão-velho, afirmou que soube, por um flamengo irlandês, que Izaque, “um judeu tratando-se como católico”, pediu-lhe “que não descobrisse que era judeu, que lhe daria de beber”. A testemunha João Moleque, também francês, afirmou que Izaque teria lhe dito “que se alguém lhe perguntasse por ele, dissesse que era filho de um mercador de França, rico, e que vinha por cá por ver terras”.¹⁹⁷ Porém, mostrar-se socialmente como católico público foi uma tática evidentemente arriscada e perigosa.

O bispo, em seu relatório, ainda defende a prisão de Izaque perante a Inquisição de Lisboa ao lembrar-se de um segundo caso muito similar: o do judeu Fernão Gomes, conhecido como Miguel Francês, que era estrangeiro no Brasil, foi acusado de ser espião holandês e foi, posteriormente, preso pela Inquisição de Lisboa em 1646 e relaxado à justiça secular em 1647.¹⁹⁸ Nas audiências de interrogatório realizadas na Bahia, a partir do dia 16 de dezembro de 1644, que foram encaminhadas para a Inquisição de Lisboa, Izaque afirmou que se chamava Joseph de Lis, sendo que este seria seu nome de cristão dado a si mesmo, que possuía a idade de 19 anos, era natural por nascimento da França e era filho de Abraham Meatoga e de Sara, moradores de Avinhão, terras onde vivem judeus públicos de chapéus amarelos e seus filhos não são batizados. O bispo perguntou-lhe se era cristão, e Izaque respondeu, para o assombro do clérigo, que “cristão é,

¹⁹⁶ CARDOSO, Yshac. **Las Excelencias de los Hebreos**. Amsterdam: David de Castro Tartas, 1679, p. 325.

¹⁹⁷ LIPINER, 1992, p. 12.

¹⁹⁸ VAINFAS, Ronaldo. Identidade judaica em trânsito: Miguel Francês, primeiro renegado do Brasil. João Pessoa: **s/Æculum - Revista de História**, 30, ps. 35-45, 2014.

mas não batizado”. Izaque justificou-se afirmando que, quando residiu em Tartas, por não saber se era, de fato, batizado, cumpriu obrigações de cristãos, como ir à missa e confessar-se, até os quinze anos. Izaque, em um segundo interrogatório de 18 de dezembro, afirmou que era judeu de nação, mas cristão de coração, o que aprendera por meio dos seus estudos em filosofia e outras ciências em universidades de cristãos. Além disso, disse que deixou de seguir a Lei de Moisés assim que saiu do Recife e se dirigiu à Bahia. Porém, para o Santo Ofício, na maioria dos casos, as normas de limpeza de sangue eram mais consideradas do que intenções do coração. Por ser menor de idade, Izaque recebeu a curadoria do familiar do Santo Ofício Manoel da Silva no decorrer do processo, quem lhe aconselhou a dizer toda a verdade. A justificativa que Izaque deu para ter saído de Recife e ter se dirigido à Bahia foi: “vinha a ver terras diferentes e para batizar-se secretamente”.¹⁹⁹

Foram consultadas testemunhas na Bahia para confessarem sobre a conduta de Izaque de Castro Tartas, registradas, inclusive, no Inquérito de 1646 promovido na Bahia pelos inquisidores e denominado de a “grande inquirição” por Novinsky, pelo fato de ter sido uma das maiores investigações inquisitoriais sobre os cristãos-novos promovida no século XVII. Nas inquirições, foi unânime a opinião de que Izaque era um homem de “grande entendimento” e, inclusive, “o primeiro homem do mundo em ciência política”.²⁰⁰ Porém, em uma leitura direta sobre a Grande Inquirição, percebe-se que a leitura pode referir-se a “o primeiro homem do mundo em ciência, polícia”.²⁰¹

Bem já confirmava Alberto Dines que a história de um judeu perseguido pela Inquisição não era solitária, mas acompanhava o destino e o passado de uma rede de familiares e conhecidos que o acompanharam.²⁰² Izaque não é diferente, já que, foi preso e enviado para Lisboa com outros dez judeus da Bahia, chamados por Vainfas de “os prisioneiros do Forte Maurício”.²⁰³ Tal entrelaçamento de histórias contribuirá para gerar graves consequências diplomáticas para os reinos de Portugal e Países Baixos, com a atuação da França como mediadora. Torna-se essencial

¹⁹⁹ LIPINER, 1992, ps. 9-13.

²⁰⁰ NOVINSKY, 1992, p. 134.

²⁰¹ Tal leitura também é confirmada por SILVA, Marco Antônio Nunes da. **O Brasil holandês nos cadernos do promotor**: inquisição de Lisboa, século XVII. 2003. 407 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003, p. 223; ANTT. **29º Caderno do Promotor**. Referência nº PT/TT/TSO-IL/030/0228. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318052> Acesso em: 08/06/2024, p. 18.

²⁰² DINES, op. cit.

²⁰³ VAINFAS, 2010, p. 222.

compreender que a prisão de Izaque esteve envolta de inúmeras complicações diplomáticas e políticas que envolveu demais nações além do reino de Portugal. Tratou-se, portanto, de um processo inquisitorial que gerou consequências internacionais, levando a uma crise do regime teológico-político que ultrapassou os limites territoriais da jurisdição portuguesa. Assim como será analisado, em decorrência das negociações diplomáticas entre Países Baixos e Portugal, o destino de Izaque e dos presos judeus do Forte Maurício estava também atrelado ao destino do Brasil holandês.

Com a insurreição pernambucana contra os holandeses, ocorrida em 13 de junho de 1645, vários moradores de Pernambuco foram mobilizados, sendo liderados por João Fernandes Vieira, que enriqueceu nos tempos de Maurício de Nassau, porém tornara-se grande devedor da WIC. Os insurgentes, auxiliados pelo terço negro de Henrique Dias e pelos guerreiros potiguaras de Filipe Camarão, conseguiram vencer os holandeses e reconquistaram o Engenho da Casa Forte em 17 de agosto de 1645. Os holandeses, atônitos com a derrota e a tomada de parte de seu território colonial, queixaram-se ao governador da Bahia, Antônio Teles da Silva, que fingiu não saber da insurreição e prometeu justificar os rebeldes. Também reclamaram com o embaixador português em Haia, Francisco de Sousa Coutinho, exigindo a imediata devolução do território ocupado pelos rebeldes insurgentes. Em resposta, Coutinho assegurou que tomaria as providências devidas, mas que não poderia fazer nada para impedir a rebelião.²⁰⁴

Em 1644, o Brasil holandês possuía em torno de 1450 judeus e, em consequência da insurgência, a maioria preferiu voltar a Amsterdã. Porém, cerca de 650 judeus optaram por permanecer em Pernambuco até o final da guerra, inclusive para auxiliar os holandeses na guerra. Em 18 de setembro, os insurgentes tomaram o Forte Maurício, localizado a 28 quilômetros da foz do rio São Francisco, perto da vila Penedo, que havia sido construído em 1637 em homenagem a Maurício de Nassau. Com a rendição do Forte Maurício, foram capturados 180 soldados dos exércitos da WIC. Apesar de a maioria deles ser protestantes e católicos mercenários, dez judeus foram capturados no evento, os quais ficaram conhecidos, a partir de então, como os “dez cativos do rio São Francisco”.²⁰⁵

²⁰⁴ VAINFAS, 2010, p. 222-223.

²⁰⁵ VAINFAS, 2010, p. 223.

Os dez prisioneiros, capturados em setembro de 1644, foram enviados para a Bahia, sendo investigados pelo bispo e inquisidor da Bahia dom Pedro da Silva e Sampaio, o mesmo que recebeu dois meses depois, em dezembro, a visita inesperada de Izaque. Vainfas pontua como o bispo da Bahia deve ter “entrado em êxtase” ao receber, de uma só vez, dez prisioneiros que se diziam judeus e poderiam ser cristãos-novos apóstatas, utilizando-se do famoso argumento de defesa, também empregado por Izaque, de dizer-se judeu de nascimento. Dentre os presos judeus, alguns eram alemães e poloneses, o que os isentou do foro inquisitorial, porém, ainda assim, foram presos para serem questionados sobre os demais judeus presos.²⁰⁶

A prisão dos dez prisioneiros pelo Santo Ofício de Lisboa, em conjunto com a de Izaque, gerou uma grave crise diplomática sobre o Tratado de Trégua de 1641 e as negociações existentes para um futuro tratado de paz entre Províncias Unidas e Portugal. O bispo da Bahia desconsiderou a cláusula XXV do Tratado de Trégua, o qual isentava súditos da casa de Orange de serem alvo de qualquer processo inquisitorial caso estivessem em território português para promover atividades comerciais ou caso fossem capturados como prisioneiros de guerra.²⁰⁷

O destino dos dez presos do Forte Maurício e de Izaque de Castro Tartas estava não apenas atrelado a questões teológicas do Santo Ofício, mas, ainda, aos desdobramentos políticos decorrentes das negociações diplomáticas, ocorridas desde 1641, que geraram os tratados de 1661 e 1669, nos quais as Províncias Unidas reconheceram a soberania portuguesa do Nordeste brasileiro em troca de concessões financeiras e comerciais, após a derrota do domínio holandês administrado por Maurício de Nassau e pela WIC entre os anos de 1630 e 1654. Evaldo Cabral de Mello chega a afirmar que tais negociações luso-neerlandesas foram a primeira crise internacional da história do Brasil.²⁰⁸

Em 1640, a independência de Portugal do Reino da Espanha, movimento denominado de Restauração, levou à coroação de D. João IV como rei de Portugal, assim como ao retorno da atuação internacional de Portugal como um novo ator no cenário internacional. Portugal, a partir de então, encontrou-se com três desafios internacionais: ter sua independência reconhecida, assim como os direitos da

²⁰⁶ VAINFAS, 2010, p. 223.

²⁰⁷ VAINFAS, 2010, p. 224.

²⁰⁸ MELLO, op. cit., p. 18.

dinastia ao trono; a defesa das suas fronteiras contra invasões; e a reivindicação de suas colônias. No Brasil, Portugal havia perdido suas colônias para a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais Holandesas (WIC). A expansão colonial das Províncias Unidas, impulsionada pela guerra de independência contra a Espanha, prejudicou o controle português sobre o comércio do açúcar, o tráfico de mão de obra escravizada africana e o comércio de especiarias. Após a grande expansão da Companhia Holandesa das Índias Orientais (VOC) sobre as colônias portuguesas e espanholas, congelaram-se as tentativas de criação da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC), em decorrência das tentativas de negociação da paz com Felipe II da Espanha. Ao invés de ser criada em 1607, a WIC estabeleceu-se apenas em 1621, o que foi decisivo para a América portuguesa, já que, caso tal Companhia tivesse sido criada antes, possivelmente seria maior em poderio econômico e político do que a VOC. A WIC consolidou-se, inclusive, após uma crise política holandesa que terminou com quaisquer tentativas de paz com a Espanha e com seu intuito principal de promover a ofensiva contra o Brasil.²⁰⁹ A WIC era formada por um pequeno número de sócios principais e um grande número de sócios anônimos, sendo de cunho contrarremonstrantista popular, e não essencialmente oligarca, como a VOC.²¹⁰

A Restauração portuguesa foi um momento marcante não apenas para o cenário internacional europeu, mas também colonial. Sem tal evento, Evaldo Cabral de Mello pontua que, possivelmente, não teria ocorrido a restauração pernambucana ou ela poderia ter ocorrido sob a proteção de outra monarquia católica, como a França, e a Espanha teria cedido o Nordeste aos neerlandeses como prometera no Tratado de Münster de 1648. Dessa forma, “a reconquista da independência de Portugal é um episódio tão crucial para a história brasileira quanto para a própria história lusitana”.²¹¹

Essa autonomia política portuguesa frente à Espanha fez o país buscar alianças com demais Estados europeus antiespanhóis, principalmente França, Países Baixos, Dinamarca e Suécia.²¹² Porém, especialmente no que se refere à aliança com os Países Baixos, persistia um desafio para Portugal após a Restauração: a conquista

²⁰⁹ MELLO, op. cit., p. 32-38.

²¹⁰ MELLO, op. cit., p. 77.

²¹¹ MELLO, op. cit., p. 19-20.

²¹² MELLO, op. cit., p. 43.

holandesa de terras portuguesas durante o domínio luso-espanhol no Brasil e no continente Africano.²¹³ Portugal argumentava que o reino Espanhol havia exercido a posse injusta sobre as terras portuguesas durante o domínio luso-espanhol, o que obrigaria os Países Baixos a devolverem todos os territórios ultramarinos portugueses conquistados na época do domínio luso-espanhol.²¹⁴ A devolução do Maranhão, Angola e São Tomé, conquistadas pela WIC, geraria uma posição prejudicial para os Países Baixos no Brasil e no continente africano, o que gerou uma resistência holandesa às negociações portuguesas sobre os territórios ultramarinos. O adiamento contínuo do acordo de paz, como feito pelos neerlandeses, geraria a possibilidade de reaver os domínios esbulhados, pela paz ou pela guerra. A situação, portanto, era de desconfiança mútua, apesar dos esforços de paz para consolidar o enfrentamento contra a Espanha.²¹⁵ Além disso, a Igreja Católica também representava um desafio para a independência política do reino português, já que o Vaticano era historicamente alinhado com a Espanha, o que fez com que a Igreja em Portugal, incluindo o Santo Ofício, entrassem em embates diretos com D. João IV.²¹⁶

Para resolver tal problemática envolvendo a devolução dos territórios ultramarinos, Portugal e Países Baixos iniciaram, em 1641, um processo de negociação para a efetivação de uma trégua de dez anos entre os dois Estados, com o intuito, não apenas, de paralisar as expansões ultramarinas holandesas em terras portuguesas, mas também de pensar as possibilidades de restituição das terras portuguesas sob domínio holandês à longo prazo.²¹⁷ Tal Tratado de Trégua, firmado em Haia em 1641, porém ratificado apenas em 1643, foi justamente o objeto de importante discussão jurídica e política no processo de Izaque de Castro Tartas e dos presos do Forte Maurício perante a Inquisição de Lisboa, quando foi preso três anos depois, em 1644.

Houve uma hesitação de Haia em aceitar a Trégua de 1641, principalmente pelo receio holandês de perder seus territórios coloniais recentemente conquistados. A VOC e a WIC, que estavam com uma queda de suas ações em Amsterdã, percebiam o acordo como positivo para Portugal. A VOC não queria o fim do

²¹³ MELLO, op. cit., p. 43-44.

²¹⁴ MELLO, op. cit., p. 44.

²¹⁵ MELLO, op. cit., p. 45.

²¹⁶ MELLO, op. cit., p. 48.

²¹⁷ MELLO, op. cit., p. 44-45.

conflito com Portugal, para poder expandir seu território no Oriente e impedir a recuperação do comércio português, e também interessava à WIC a continuação do conflito para a perpetuação do domínio no Brasil. Para que as negociações continuassem, foi necessária a intervenção da França e do *stadhouder* Frederico Henrique.²¹⁸ Em decorrência das violações da trégua feitas pela VOC e pela WIC, após o recebimento de relatos sobre soldados das Companhias que profanaram imagens de igrejas católicas no Alentejo, violando a liberdade religiosa que era afirmada pelo tratado de trégua, Portugal recorreu à mediação da França. Portugal, porém, incomodava-se com o desinteresse francês sobre o conflito luso-neerlandês e com o interesse do cardeal Mazarino em apaziguar outros conflitos, como o da Inglaterra com seu Parlamento. Apesar das vantagens sobre a ofensiva antiespanhola que a independência portuguesa gerou, Mazarino não concedia nem ao menos apoio diplomático às negociações portuguesas com os holandeses.²¹⁹

O Tratado de Trégua de 1641 teve duração de dez anos e congelou o status quo territorial, previu a cooperação naval contra a Espanha e autorizou a compra de armas e munições, assim como o recrutamento de tropas pelas Províncias Unidas. O artigo 24 do Tratado definia que Portugal podia, apenas eventualmente, sem data certa, reivindicar a restituição de suas colônias do domínio holandês. Em casos de operações conjuntas luso-neerlandesas, os territórios espanhóis conquistados seriam da WIC e o saque seria de Portugal, cabendo a Portugal requisitar, posteriormente, os territórios para partilha e troca, o que criava esperanças de futuros arranjos sobre o Brasil.²²⁰ Também definiu, em matéria colonial, que os portugueses supririam a WIC com escravizados.²²¹

Importante destacar que, no século XVII, a diferença entre tratados de paz e tratados de trégua era mais complexa. No direito internacional moderno, tratados de paz não possuem tempo determinado de duração, apesar de serem distintos de situações de tréguas. Na Idade Moderna, os tratados de paz possuíam o objetivo de terminar uma guerra a partir da determinação dos direitos de cada parte envolvida, enquanto os tratados de trégua tendiam a preservar os direitos e reivindicações das partes. Tendo em vista as dificuldades existentes para a definição de uma paz

²¹⁸ MELLO, op. cit., p. 45-46.

²¹⁹ MELLO, op. cit., p. 73-74.

²²⁰ MELLO, op. cit., p. 46.

²²¹ MELLO, op. cit., p. 72.

perpétua no século XVII, por exemplo, era mais comum, historicamente, as nações europeias realizarem tratados de trégua, com um período de longa duração e resolvendo disputas importantes entre as partes. Apesar de serem tratados que possuíam as principais características de um tratado de trégua, seja em sua forma (duração definida) e substância (reserva às partes o direito de continuar a guerra após o fim da trégua), Randall Lesaffer pontua que, na prática, eram tratados mais próximos a verdadeiros tratados de paz do que a simples tréguas, com duração de meses ou semanas e apenas algumas disposições militares. Apesar de os tratados de trégua não exaurirem os direitos dos beligerantes retomarem a guerra, pelo fato de tais tratados poderem ter a duração de anos, acabavam gerando um resultado similar prático à paz perpétua dos tratados de paz.²²² O Tratado de Trégua de 1641, por exemplo, estabeleceu uma trégua de 10 anos, ocorrendo, posteriormente, o Tratado de Paz de 1661 entre Portugal e Países Baixos.

Além dos assuntos coloniais sobre o Nordeste brasileiro, o Tratado de Trégua, firmado em 12 de junho de 1641 entre Províncias Unidas e Portugal, possuía a Cláusula XXV, sobre liberdade de consciência, apesar de não utilizar esse termo expressamente, que gerou dissidências políticas e religiosas entre a Coroa portuguesa e a Igreja. A Cláusula isentava comerciantes neerlandeses em Portugal e no ultramar de serem alvos de processos inquisitoriais, proporcionando uma liberdade de crença mais ampla do que a que seria assegurada no Tratado com a Inglaterra de 1642.²²³ Tal Cláusula, apesar de não mencionar expressamente a proteção aos judeus e cristãos-novos, aplicava-se aos seus casos e foi incluída no Tratado sob forte pressão política da comunidade judaica nos Países Baixos com relação aos diplomatas holandeses.²²⁴ De fato, Lipiner pontua que, a partir de uma conversa entre o embaixador português Francisco de Sousa Coutinho e o Secretário de Estado Muts, das Províncias Unidas, a cláusula 25 havia sido inserida no tratado “expressamente só pelos judeus”, porém não os quiseram nomear expressamente.²²⁵ Tal era a redação da Cláusula XXV do tratado de trégua:

Cláusula XXV : E será livre aos súditos de uma e outra parte de qualquer nação, condição, qualidade e Religião sem exceção de algum ou eles sejam nacionais em jurisdição de cada uma das

²²² LESAFFER, Randall. **Peace treaties from Lodi to Westphalia**. In: LESAFFER, Randall (ed.). *Peace Treaties and International Law in European History: From the Late Middle Ages to World War One*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ps. 37-38.

²²³ *Ibid.*, p. 48.

²²⁴ VAINFAS, 2010, p. 224.

²²⁵ LIPINER, 1992, p. 276.

partes, ou nelas terão seu domicílio, assistir, navegar e comerciar com qualquer sorte de mercadorias, e empregos nos Reinos, Províncias, termos, e Ilhas em Europa e em qualquer outra parte situadas aquém da Linha; nem será lícito que a nenhum dos súditos de uma e outra parte que por coisa de mercadoria concorrem em cada uma das ditas terras trazendo-as ou levando-as como dito e, se acrescentem mais fizas, imposições e outros direitos do que aqueles que os mesmos moradores e súditos das mesmas terras costumam, mas igualmente em correspondência gozem destas mesmas liberdades e privilégios dos quais eles antes usavam primeiro que Portugal fosse pelos Castelhanos subjugados.²²⁶

Porém, é importante notar que o Tratado de Trégua possuía uma segunda cláusula expressa sobre liberdade de consciência, porém destinada apenas a cristãos, evidenciando um caráter protetivo de direitos muito mais abrangente para a população cristã do que para os não-cristãos, como judeus, que nem são citados expressamente no Tratado. Trata-se do artigo 26, que se lê:

CLÁUSULA XXVI: Os súditos e moradores destas Províncias que são cristãos usem e gozem de liberdade de consciência privadamente em suas casas e dentro de suas naus, de livre exercício de sua religião em todos os lugares, cidades, termos províncias e ilhas do reyno de Portugal, ou em seus dependentes, ou seja desta parte da linha, em Europa, ou dalem della, aonde he primitido commerciar. Porem se algum embaixador, ou outro ministro publico desde Estado, for mandado a Portugal, em tal caso estes usarão, e gozarão em suas casas, e domicílios desta liberdade e exercício da religião, assi como neste Estado se premite presentemente ao senhor embaixador.²²⁷

Portanto, percebe-se que os direitos protetivos aos protestantes holandeses em terras portuguesas eram maiores do que aos judeus, apesar das queixas sobre a inclusão de direitos no tratado. A nebulosidade da cláusula XXV, em comparação com a clareza da cláusula XXVI, evidencia como a liberdade de consciência, no século XVII, estava restrita à fé cristã, não sendo cabível a adeptos de demais crenças. A redação geral da cláusula XXV, apesar de afirmar claramente a liberdade de religião, e não de consciência, será objeto de extenso embate entre D. João IV, os judeus sefarditas holandeses e portugueses e os inquisidores.

D. João IV encontrou-se em um embate político e religioso: enquanto procurava o apoio político holandês contra a Espanha, também precisava conciliar os

²²⁶ CALVO, Carlos (ed.) *Colección histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de la América Latina, comprendidos entre el golfo de Méjico y el cabo de Hornos, desde el año de 1493 hasta nuestros días*: precedidos de una memoria sobre el estado actual de la América, de cuadros estadísticos, de un diccionario diplomático y de una noticia histórica sobre cada uno de los tratados mas importantes. Tomo primero. Paris: Librería de A. Durand, 1862, p. 63.

²²⁷ *Ibid.*, ps., 63-64.

interesses da Igreja e, conseqüentemente, do Santo Ofício, para prevenir uma conspiração política pró-Espanha dentro do reino português.²²⁸ Com o intuito de gerar tal conciliação, D. João IV aceitou um parecer de uma junta de teólogos que solicitava a renegociação da Cláusula XXV para que adotasse o mesmo sentido do artigo sobre liberdade religiosa que estava sendo negociado com a Inglaterra.²²⁹ Tais discussões geraram, em Portugal, um grupo político que o padre Antônio Vieira denominou de os “valentões de Portugal”, os quais defendiam a condução de uma guerra ofensiva, e não defensiva, contra a Espanha, porém não aceitavam qualquer forma de concessão às Províncias Unidas. Com receio da Cláusula XXV, apenas em novembro o Estado português ratificou o Tratado de Trégua firmado em junho. Enquanto isso, no Brasil, a guerra com os holandeses prosseguiu até 1642, quando se firmou oficialmente a Trégua. Porém, os holandeses, liderados por Maurício de Nassau, continuaram com a expansão colonial nas Índias Ocidentais, o que ocorreu da mesma forma na Ásia, até mesmo após a Trégua ser estabelecida. Francisco de Andrade Leitão, desembargador da Casa da Suplicação, chegou a listar treze violações neerlandesas da trégua, reclamando indenizações por perdas e danos.²³⁰

A Inquisição liderava um setor poderoso no grupo dirigente, que possuía o objetivo de instituir uma política de repressão ao comércio cristão-novo que financiava a nova monarquia de D. João IV. A maioria, em Portugal, era contrária à paz com os Países Baixos em troca do Nordeste, como acordado na Trégua de 1641. Segundo o embaixador francês em Lisboa, François Lanier, os artigos acordados em Haia “são extremamente odiosos a todo o mundo”. Na época, começaram a circular cópias apócrifas do Tratado de Trégua contendo falsas cláusulas ofensivas à Coroa portuguesa. A aristocracia, a Igreja e a burocracia mobilizaram-se contra o Tratado de Trégua.²³¹ Apenas o padre Antônio Vieira e seus aliados eram a favor da paz e tentavam negociar, inclusive em Roma, os direitos dos cristãos-novos contra a Inquisição.

Os chamados “valentões” que eram contrários à paz com os Países Baixos e a quem o padre Antônio Vieira confrontava, alegavam, em primeiro lugar, que eram

²²⁸ LIPINER, 1992, p. 48.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ LIPINER, 1992, p. 50.

²³¹ MELLO, op. cit., p. 152-153.

contrários ao Tratado de Trégua pelo fato de a expansão ultramarina portuguesa possuir o objetivo principal de propagar o catolicismo. A entrega do Nordeste aos holandeses representaria, também, a entrega das colônias a hereges protestantes. Sousa Coutinho chegou a fazer um relatório sobre a situação dos católicos no Brasil holandês e compreendeu que, na Paraíba, a WIC havia permitido a prática do catolicismo para além da liberdade de consciência, de forma até mais liberal do que existia nas Províncias Unidas. Durante o governo de Nassau, entre 1637 a 1644, a liberdade religiosa *de fato* fora bem maior do que a liberdade religiosa reconhecida *de jure*. Porém, no Recife, ainda haviam exceções sobre a religião católica e a atuação de jesuítas e demais padres, limitando sua atuação para que não fosse contrária ao domínio holandês. O Tratado de Trégua estendia as capitulações da Paraíba à comunidade luso-brasileira do Nordeste, porém não fazia menção à renovação do clero católico no Brasil holandês e, como Recife sempre se recusara à entrada de novos sacerdotes católicos em seu território, os “valentões” possuíam o receio de que a religião católica se extinguísse da região com o tempo. Antônio Vieira precisou acalmar os “valentões”, afirmando que, tendo em vista a existência do clero ser essencial para a liberdade de religião, tal questão estava garantida de forma implícita nas capitulações da Paraíba. Além disso, para os “valentões”, D. João IV possuía a obrigação de apoiar a insurreição em Pernambuco contra o domínio holandês. Para os “valentões”, portanto, “é melhor ter com eles [holandeses] guerra declarada do que paz fingida”.²³²

Os Países Baixos, assim como Portugal, também passavam por questões teológico-políticas. Desde o sínodo de Dordrecht de 1619, a ortodoxia contrarremonstrante era religião oficial do Estado. Tal fato consolidou a aliança entre orangismo e calvinismo estrito, assim como aproximou o republicanismo e as dissidências confessionais. As oligarquias urbanas percebiam que o controle das crenças de uma população cosmopolita e pluriconfessional, como a holandesa, era inviável e economicamente nocivo.²³³

Desde o Tratado de Trégua de 1641, o projeto de restauração do nordeste brasileiro começou a ser pensado em Lisboa. A Corte portuguesa chegou a planejar subornar Maurício de Nassau, tendo em vista seus embates com a direção da WIC - que levaram, posteriormente, a sua dispensa do governo do Recife -, para persuadi-

²³² MELLO, op. cit., p. 159-169.

²³³ MELLO, op. cit., p. 70.

lo a entregar o Nordeste aos portugueses, o que não rendeu frutos.²³⁴ Às vésperas da viagem do embaixador português Francisco de Sousa Coutinho para o Congresso de Vestfália, os Estados Gerais comunicaram oficialmente a ocupação legal de Angola, Maranhão e São Tomé, afirmando que poderiam ser, posteriormente, objeto de negociação. Ao chegar em Haia, Sousa Coutinho prepara-se, também, para continuar as negociações do tratado de paz previsto no tratado de trégua de 1641, porém a atitude neerlandesa era belicosa. De acordo com o embaixador francês em Lisboa, “os portugueses estão extremamente exaltados contra os holandeses desde a tomada de Angola”. Portugal, então, começou a apoiar os planos insurrecionais em Pernambuco, sendo Antônio Teles da Silva, um dos líderes da insurreição pernambucana, parente de João Rodrigues de Sá e Menezes, conde de Penaguião e camareiro-mor de D. João IV. O padre Antônio Vieira, no decorrer de tal processo português de apoio à retomada de Pernambuco, alertava D. João IV sobre os perigos da guerra, caso a insurreição falhasse, não sendo aconselhável Portugal abrir uma segunda frente contra os neerlandeses.²³⁵ Na época, Sousa Coutinho tinha a assistência de Feliciano Dourado, o primeiro brasileiro a entrar no serviço diplomático de Portugal, e Jerônimo Nunes da Costa, judeu português de Amsterdã que, apesar de ter fugido de Portugal, continuava a ter relações comerciais com o Reino português e o representava na ausência de embaixadores em Haia. Sousa Coutinho, porém, tinha desconfianças de Nunes da Costa, ao afirmar que ele “não sabe senão dar ruins novas contra nós”, sendo “tão judeu [...] como os outros”.²³⁶

Em 1642, Antônio Teles da Silva foi nomeado governador-geral do Brasil com o intuito de, justamente, articular a insurreição contra o domínio holandês. Utilizando-se do Tratado de Trégua de 1641, que autorizava a comunicação oficial entre Bahia e Recife, enviou André Vidal de Negreira para Pernambuco para vigiar o preparo das tropas neerlandesas e os ânimos da comunidade luso-brasileira no Brasil holandês. Entre os luso-brasileiros no Brasil holandês, o Tratado de Trégua causou uma maior decepção do que na metrópole, já que eles se questionavam porque não poderiam voltar a ter um “rei natural” como em Portugal. Em 1642, os ânimos dos luso-brasileiros no Brasil holandês eram preocupantes e Nassau alertava

²³⁴ MELLO, op. cit., p. 53.

²³⁵ MELLO, op. cit., p. 49-55.

²³⁶ MELLO, op. cit., p. 71.

ao governo neerlandês sobre uma possível insurreição, já que os colonos de origem portuguesa reclamavam que devido ao Tratado de Trégua de 1641 “ainda teriam de gemer sob o jugo dos neerlandeses durante dez anos”. Os colonos também acreditavam que era necessário, para que D. João IV consolidasse seu reinado, restaurar o Nordeste e Angola. O Tratado de Trégua de 1641 era especialmente malvisto por tais colonos portugueses, cristãos-velhos, por não haver garantido a plena liberdade da religião católica. Maurício de Nassau possuía uma certa popularidade, inclusive, com os luso-brasileiros no Brasil holandês, porém, com sua partida, os protestos aumentaram.²³⁷

Porém, em torno de 1645, na mesma época em que Portugal planejava a insurreição pernambucana secretamente, foram dadas instruções para o embaixador Sousa Coutinho, em Haia, obter o apoio do Estados Gerais para que Portugal participasse do Congresso de Vestfália, o que significaria o reconhecimento internacional da independência portuguesa²³⁸, e negociar o tratado de paz entre Portugal e Países Baixos, com a compra do Nordeste por 2 milhões de cruzados. O Tratado ainda compreendia outras modalidades de compra do Nordeste, como por meio da aquisição de ações da WIC pela Coroa portuguesa.²³⁹ Porém, Sousa Coutinho não sabia da insurreição no Brasil, muito menos do envolvimento da Coroa em tal movimento. Quando Sousa Coutinho soube, em Haia, do início da insurreição, lamentou que, da arte da diplomacia, só houvesse assimilado no Reino o princípio segundo o qual “o Rei que quer enganar deve [começar] por enganar seu embaixador”. D. João IV apoiou a insurreição que prejudicou as suas próprias negociações de paz com os Países Baixos.²⁴⁰ Sousa Coutinho precisou, portanto, dissociar as abordagens sobre as negociações referentes ao Tratado de Vestfália e sobre o tratado de paz com as Províncias Unidas para não gerar consequências reciprocamente prejudiciais.²⁴¹

Após a insurreição pernambucana, a embaixada portuguesa em Haia, sob administração de Sousa Coutinho, chegou a ser alvo de um ataque popular, um *grauw*, que, geralmente, contava com ampla participação feminina, sendo necessário o apoio dos guardas dos príncipes de Orange para que a embaixada não

²³⁷ MELLO, op. cit., p. 55.

²³⁸ MELLO, op. cit., p. 71.

²³⁹ MELLO, op. cit., p. 74.

²⁴⁰ MELLO, op. cit., p. 59-60.

²⁴¹ MELLO, op. cit., p. 71-72.

fosse saqueada. O mesmo ocorreu no prédio em que estava Andrade Leitão em Haia. As autoridades holandesas, porém, não quiseram punir os responsáveis pelo *grauw*, sub justificativa de que “as repúblicas não são tão fáceis de governar como os reinos e não ficará nenhum de nós com vida se agora irritarmos o povo com alguma demonstração mais rigorosa”.²⁴²

Porém, a partir de 1646, D. João IV passa, a utilizar-se da insurreição Pernambucana como meio de pressão diplomática sobre os Estados Gerais.²⁴³ Portugal passou a insistir na retomada do Nordeste e, até mesmo, em defender a anistia dos insurretos e suas liberdades de culto católico. A compra abrangeria, também, as possessões tomadas após o Tratado de Trégua de 1641.²⁴⁴ Sousa Coutinho e o padre Antônio Vieira atuaram diplomaticamente em Haia para as negociações de compra, que os holandeses estavam relutantes.²⁴⁵ Os embaixadores portugueses, como Andrade Leitão e Sousa Coutinho utilizaram-se veementemente do suborno às autoridades holandeses e divulgavam, em Haia, panfletos anônimos, afirmando que a WIC não conseguiria recuperar o Brasil holandês, o que era prática diplomática costumeira no país.²⁴⁶ Os holandeses, porém, não possuíam um interesse grande em firmar a paz com os portugueses, não apenas por causa da insurreição pernambucana, mas porque já estavam em paz com a Espanha e não queriam comprometer tal situação por causa da dinastia dos Bragança.²⁴⁷ Os portugueses possuíam uma estratégia diplomática de tentar fechar a compra do Nordeste antes da conclusão do Tratado de Münster, já que acreditavam que a paz de Münster retomaria os preços do açúcar (o que não ocorreu) e faria com que os Países Baixos tivessem um interesse ainda menor em vender o Nordeste a Portugal.²⁴⁸ Portugal, porém, via a paz de Münster com desconfiança, já que a prolongação do conflito europeu servia a seus interesses nacionais. No decorrer das negociações de Münster, Portugal agiu por meio de alianças com enviados franceses de Luís XIV.²⁴⁹ O marquês de Niza, representante português na França, concordou em deixar, inclusive, ao encargo de Mazarino e demais representantes

²⁴² MELLO, op. cit., p. 82-83.

²⁴³ MELLO, op. cit., p. 93.

²⁴⁴ MELLO, op. cit., p. 98.

²⁴⁵ MELLO, op. cit., p. 93.

²⁴⁶ MELLO, op. cit., p. 98, 138.

²⁴⁷ MELLO, op. cit., p. 106-107.

²⁴⁸ MELLO, op. cit., p. 96.

²⁴⁹ MELLO, op. cit., p. 103.

franceses as negociações diretas pela compra do Nordeste.²⁵⁰ Apenas com o Tratado de Paz de 1661 que Portugal conseguiu estabelecer a retomada do Nordeste brasileiro do domínio holandês.

A insurreição pernambucana também gerou consequências para a comunidade sefardita nos Países Baixos, já que se fundamentava, essencialmente, no comércio com Portugal. A Restauração portuguesa era bem vista pelos judeus portugueses, inclusive por causa da cláusula XXV do Tratado de Trégua, pois, apesar de não mencionar os judeus, garantia que eles fossem protegidos contra a prisão e confisco inquisitorial quando precisassem viajar ao Reino e ao Brasil português para questões comerciais. Consequentemente, desde 1641, as transações comerciais com a Coroa portuguesa, a América portuguesa e o Estado da Índia cresceram de maneira substancial. Com a insurreição pernambucana, porém, as relações entre agentes financeiros judeus holandeses e a Coroa portuguesa foi afetada, o que levou muitos judeus portugueses a alinharem-se à WIC contra Portugal. Até mesmo a relação entre judeus holandeses e cristãos-novos portugueses foi afetada. Alguns judeus sefarditas holandeses chegaram a circular pasquins injuriosos contra Sousa Coutinho, apesar de as lideranças das comunidades judaicas proibirem.²⁵¹

A tomada portuguesa de Pernambuco, portanto, não se mostrou vitoriosa como esperada por D. João IV. De acordo com Evaldo Cabral de Mello: “a guerra do Brasil criara um conflito desnecessário, que prejudicaria a reputação internacional da Coroa, deixando visível sua impotência para liquidar o domínio batavo no Nordeste(...)”²⁵² Ao invés de, após dominado, poder solicitar a compra definitiva do Nordeste, D. João IV enfrentava problemas com relação às violações do Tratado de Trégua com os Países Baixos, sofrendo pressões conflitantes. Em Münster, a insurreição pernambucana foi fatal para a participação de Portugal no Congresso de Vestfália, incluindo-se o próprio embate com a Espanha, que não concordava com a participação portuguesa oficial.²⁵³ Na mesma época, em 1645, D. João IV ainda enfrentou mais questões referentes às violações ao Tratado de Trégua, envolvendo a prisão de judeus capturados após a insurreição pela Inquisição. De acordo com Evaldo Cabral de Mello:

²⁵⁰ MELLO, op. cit., p. 116.

²⁵¹ MELLO, op. cit., p. 83-84.

²⁵² MELLO, op. cit., p. 107.

²⁵³ MELLO, op. cit., p. 84-85.

Havia também a delicada questão dos judeus prisioneiros de guerra. Quando da reconquista de Penedo pelos insurretos (1645), um punhado de cristãos-novos do Brasil holandês fora enviado aos cárceres da Inquisição em Lisboa, sob a acusação de haverem judaizado, conquanto alegassem a naturalidade holandesa e a condição de súditos das Províncias Unidas. Devido às gestões insistentes da comunidade sefardita de Amsterdã, os Estados Gerais haviam exigido sua libertação, no que foram atendidos, salvo com respeito a três deles, efetivamente naturais do Reino, e a quem, por conseguinte, se aplicava a acusação de apostasia. Destes, Isaac de Castro Tartas virá a ser queimado no auto de fé de dezembro de 1647, provocando nova campanha antiportuguesa cujas consequências para as negociações haviam preocupado Sousa Coutinho e o padre Vieira. Mas, como na corte a referência do acordo à libertação de prisioneiros judaicos fosse considerada uma desfeita ao Santo Ofício, o conde de Odemira aconselhou a d. João IV abster-se de qualquer decisão a respeito sem consulta prévia aos principais teólogos do Reino.²⁵⁴

Os dez presos do Forte Maurício eram quatro judeus *ashkenazim*²⁵⁵, que não foram sujeitos à jurisdição do Santo Ofício por não serem naturais de Portugal, sendo apenas levados ao cárcere para serem interrogados, e seis judeus *sefaradim*, que foram alvos da jurisdição do Santo Ofício apesar de afirmarem serem judeus de nascimento e que não eram súditos de Portugal. A Inquisição de Lisboa desconfiava dos presos *sefaradim* pelo fato de falarem português fluentemente, ao contrário dos detidos *askhenazim*, que sabiam pouco português. Os quatro *ashkeazim* eram: o polonês Jehuda Bar Jacob, conhecido como Judah Polaco, e os alemães David Michael, Isaac Johannis e Salomão Bar Jacob. Os *sefaradim* presos pela Inquisição foram: Samuel Israel, Samuel Velho, David Shalom, Abraão Bueno, Isaac de Carvalho e Abraão Mendes. Estes afirmavam ter nascido em Amsterdã, Hamburgo e França, e não em Portugal, além de serem súditos de Orange por residirem em Amsterdã.²⁵⁶

Os dez presos foram levados para os cárceres de custódia da Inquisição de Lisboa, que se tratava, de acordo com o Regimento de 1640, de prisões para suspeitos de crimes leves ou para réus com culpas que mereciam melhores investigações antes de serem enviados aos cárceres secretos, estes voltados para suspeitos de heresias graves. Com a prisão, a Inquisição de Lisboa realizou investigações para descobrir se os presos eram realmente judeus naturais e quais

²⁵⁴ MELLO, op. cit., p. 162.

²⁵⁵ *Ashkenazim* são os judeus de origem alemã. O termo refere-se ao hebraico *Ashkenaz*, que, na Idade Média, referia-se à Alemanha. Ver: UNTERMAN, op. cit., p. 34.

²⁵⁶ LIPINER, 1992, p. 224-225.

deles tinham nascido em Portugal. Pelo fato de a Inquisição atuar por meio da presunção da culpa, todos os acusados eram considerados culpados, ou seja, judaizantes e de sangue infecto, até prova em contrário. Assim como no caso de Izaque, a Inquisição precisava confirmar se os presos eram judeus de nascimento, já que apenas os católicos batizados poderiam cometer os crimes de heresia. O judeu de nascimento era considerado infiel, e não herege, e, conseqüentemente, não estaria sob jurisdição do Santo Ofício. Porém, um português de nascimento já era pressuposto batizado e, no caso dos prisioneiros do Forte Maurício, seriam considerados cristãos-novos.²⁵⁷

A prisão dos dez judeus do Forte Maurício e de Izaque de Castro Tartas não envolviam, porém, apenas questões teológicas e regimentais. O Tratado de Trégua de 1641 protegia súditos de Orange de qualquer religião, seja judeu de nascimento ou apóstata, e a prisão e processo dos 11 judeus geraria conseqüências políticas e diplomáticas sérias para os acordos diplomáticos que vinham sendo conduzidos entre a Coroa portuguesa e as Províncias Unidas para o estabelecimento da paz. A Inquisição, aliada histórica da Espanha, possuía interesses políticos em desmoralizar o novo reinado independente de D. João IV, o qual vinha se aproximando em demasia dos cristãos-novos. Dom Francisco de Castro, inquisidor-geral, era inimigo do rei e precisou avaliar os benefícios de manter os judeus presos e desafiar o rei, expondo as fraquezas do reinado português diante dos holandeses. Seria necessário, para o inquisidor-geral, apenas compreender até que ponto deveria ir a intransigência do tribunal.²⁵⁸ A Igreja era o império dentro do império português.

Após a insistência de D. João IV para que os judeus fossem soltos, em decorrência das pressões vindas de Haia, em dezembro de 1646, os inquisidores libertaram três judeus dentre os presos do Forte Maurício em um acordo realizado entre a Coroa de Portugal e a Inquisição: Samuel Israel, Isaac Carvalho e Davi Shalom. Este último, apesar de ainda ter suspeitas de naturalização portuguesa, também foi solto, possivelmente por ser beneficiado pelo acordo secreto entre o rei e a Inquisição. A situação dos presos que permaneceram (Samuel Velho, Abraão

²⁵⁷ VAINFAS, 2010, p. 224-225.

²⁵⁸ VAINFAS, 2010, p. 226.

Bueno e Abraão Mendes) foi complicando-se, já que a Inquisição reunia provas de que eles não eram judeus de nascimento.²⁵⁹

No decorrer de seus processos, Samuel Velho, Abraão Bueno e Abraão Mendes continuaram resistindo ao Santo Ofício: continuaram a defender que eram judeus de nascimento, negaram-se a colaborar com o Santo Ofício e recusaram-se a jurar pelos santos Evangelhos no início dos interrogatórios, afirmando que juravam apenas pelo “Deus verdadeiro e único”.²⁶⁰ Abraão Mendes, porém, apavorado com o risco de ser queimado, foi o primeiro a confessar tudo aos inquisidores.²⁶¹

Tanto Samuel Velho quanto Abraão Bueno utilizaram-se, assim como Izaque, do Tratado de Trégua de 1641 e do *jus gentium* em suas defesas. Abraão Bueno afirmou que estava “certo de que poderia se livrar muito brevemente por meio das instâncias que, da parte do príncipe de Orange, se hão de fazer com Sua Majestade, em virtude do pacto que tem com os Estados (Gerais)”. Samuel Velho também desafiou os inquisidores afirmando que era prisioneiro de guerra e, como tal, “fazia jus à livre passagem” para a Holanda nos termos dos tratados internacionais que estavam em vigor, não podendo ser detido por nenhum motivo, mesmo que de religião. Samuel, no decorrer do processo, insistiu com os inquisidores sobre a proteção que usufruía em consequência de sua nacionalidade holandesa, além de simular desconhecer o catolicismo.²⁶² Vainfas pontua como, nesse sentido, a incomunicabilidade dos presos era uma ilusão.²⁶³ Percebe-se que havia uma ressonância de defesas não apenas entre Samuel Velho e Abraão Bueno, mas até com Izaque de Castro Tartas, no sentido de mobilizar o Tratado de Trégua de 1641 e o *jus gentium*. Como será analisado adiante, Izaque também se usa do argumento da “livre passagem”, com base no direito natural e no *jus gentium*, para defender-se. Todos estavam muito bem informados não apenas sobre o Tratado de Trégua de 1641, mas ainda das negociações diplomáticas em favor da soltura dos judeus.²⁶⁴

²⁵⁹ VAINFAS, 2010, p. 232.

²⁶⁰ VAINFAS, 2010, p. 232.

²⁶¹ VAINFAS, 2010, p. 234.

²⁶² VAINFAS, 2010, p. 234.

²⁶³ VAINFAS, 2010, p. 232-233.

²⁶⁴ VAINFAS, 2010, p. 233.

Nos processos dos três presos do Forte Maurício, ainda foram chamados companheiros de cela dos presos para testemunharem. Os três presos, ao confessarem, tiveram que jurar sobre os santos Evangelhos, e lembraram que na Bahia e no navio que os levou presos para Lisboa, muitos lhes diziam, com deboche, que seriam queimados. Ao esperarem pela intervenção do príncipe de Orange, não conseguiram a proteção do Tratado de Trégua.²⁶⁵

Os três presos do Forte Maurício, apesar de não terem sido relaxados à justiça secular, foram condenados com abjuração em forma por crimes de judaísmo. Também foram condenados ao confisco de bens e a cárcere e arbítrio dos inquisidores, ou seja, seriam obrigados a ficar em Lisboa pelo tempo que o Santo Ofício desejasse. Nesse tempo, teriam que usar o sambenito, o hábito penitencial, e, caso o tirassem ou inobservassem suas penas, poderiam ser novamente capturados e, ao serem julgados como relapsos, estariam sujeitos a penas piores, como a morte pelo fogo. Os três saíram no auto-de-fé de 15 de dezembro de 1647, o mesmo de Izaque de Castro Tartas.²⁶⁶

Em 15 de janeiro de 1644, Izaque chegou a Lisboa e foi encaminhado aos cárceres da penitência²⁶⁷ da Inquisição de Lisboa. Em conjunto com Izaque, também chegaram, na caravela, todos os papéis relativos aos investigatórios ocorridos na Bahia. Nos pertences pessoais de Izaque encontraram um *tefilim* e livros com orações judaicas, o que confirmou a suspeita dos inquisidores do que Izaque ia à Bahia para ensinar o judaísmo.²⁶⁸ O processo de Izaque perante a Inquisição de Lisboa, com data de abertura do dia 16 de dezembro de 1644, foi estabelecido no nome de Joseph de Lis, tendo em vista ter sido este o nome com que Izaque apresentou-se perante as autoridades na Bahia.²⁶⁹

²⁶⁵ VAINFAS, 2010, ps. 243-245.

²⁶⁶ VAINFAS, 2010, ps. 245-247.

²⁶⁷ De acordo com Lipiner, os cárceres da penitência eram os locais onde eram transferidos os penitenciados com pouca prova, depois de assinarem o termo de abjuração e o termo de segredo para serem instruídos na doutrina católica antes de voltarem para casa ou cumprirem suas penas. LIPINER, Elias. **Santa Inquisição: Terror e Linguagem**. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1977, p. 35.

²⁶⁸ LIPINER, 1992, p. 76.

²⁶⁹ Trata-se de um processo longo, considerando-se o tamanho médio de processos inquisitoriais por judaísmo, contando com 644 páginas, que se encontra, atualmente, disponível totalmente digitalizado pela Torre do Tombo sob a numeração ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022.

Em sua apresentação inicial por carta ao Santo Ofício, Izaque afirma que estudou filosofia e metafísica em Bordeaux e Paris, na França²⁷⁰, o que evidencia a profundidade de seus argumentos apresentados em defesa da fé judaica e da Lei Natural em seu processo, que será depois, inclusive, reafirmada pelos próprios padres. Dentre os argumentos em sua defesa no documento autobiográfico, Izaque reitera que não foi batizado pelos pais. Porém, como tática argumentativa, afirma que, mesmo se ele tivesse sido batizado pelos seus pais ao nascer, o batismo perderia a eficácia por tratar-se de ato que não foi praticado livremente, mas por coação e, portanto, sem intenção íntima de fazê-lo e, conseqüentemente, sem vigor. Ainda que seu pai o tivesse batizado livremente, o sacramento não teria validade senão depois de ser confirmado por ele em idade mental para confirmar sua fé, já que se trata de intenção pessoal que ninguém pode praticar no lugar de outro.²⁷¹

²⁷²Tendo em vista a fé católica basear-se em matéria de consciência, o que não envolveria, em tese, o uso da força, Izaque sabia que estava adentrando em um tema delicado da teologia cristã de sua época e que era veementemente desconsiderado pelo Santo Ofício. Este, pelo contrário, afirmava que o batismo obriga o indivíduo, desde criança, a seguir as leis de Cristo.²⁷³

O Santo Ofício, no decorrer do processo, praticamente desconsiderou a possibilidade de Izaque não ter sido batizado, o que invalidaria a jurisdição do tribunal. Porém, evidencia-se que a presunção de batismo, a ser colocada na definição da jurisdição do tribunal para sentenciar a vida ou a morte de um acusado, é medida que evidencia as bases fracas do sistema inquisitório.²⁷⁴

²⁷⁰ ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022, p. 624.

²⁷¹ Izaque, já tendo sido aluno de colégios jesuítas, possivelmente deve ter estudado as principais teses teológicas católicas e, dentre elas Agostinho, sabendo das discussões e dissidências, dentro da própria Igreja, sobre a conversão forçada de hereges e a parábola do banquete. Além disso, poderia saber das discussões de sua época envolvendo os anabatistas, que defendiam a voluntariedade do batismo e eram contrários à queima de hereges pela Inquisição católica. BODIAN, 2017a, p. 258; LIPINER, 1992, ps. 86-87.

²⁷² BODIAN, 2017a, p. 258.

²⁷³ Interessante notar que tanto Izaque quanto os anabatistas e escritos do rabino Saul Levi Morteira defendem que ninguém poderia impor uma obrigação sobre um adulto em decorrência de uma medida tomada quando ele era uma criança, se referindo ao batizado. Tanto Izaque quanto os anabatistas concordavam que nenhum tribunal ou qualquer autoridade religiosa possuíam a autoridade para interferir em questões de crença privada de um indivíduo, o que, inclusive, também era defendido por Spinoza. LIPINER, 1992, p. 87; BODIAN, 2017a, ps. 258-259.

²⁷⁴ “(...) o réu deve ser havido por não batizado, porquanto quando não consta do batismo, nem por certidão do Livro dos batizados, nem por testemunhas de vista, o melhor modo de o provar é pela terra do nascimento, porque o nascido entre católicos se presume batizado, e o que nasce entre gentios e judeus se presume não batizado, e não há documento algum por que conste que o réu fosse batizado, nem nascesse de católicos.” LIPINER, 1992, p. 87.

Izaque ainda se utiliza de um segundo argumento radical para a sua época em sua autobiografia: afirma que segue o judaísmo por estar de acordo com os ditames de sua consciência e, conseqüentemente, não poderia estar sujeito a castigo. “Era a consciência que devia regular o comportamento dos homens e não o sacramento”.²⁷⁵ Perceber-se-á, no decorrer do processo, que Izaque utiliza-se essencialmente do conceito de liberdade de consciência, mobilizando o conceito de consciência enquanto essencial para compreender a independência dos ditames da razão com relação a qualquer forma de teologia. Trata-se de mais uma tática de Izaque, já que o conceito de consciência também deriva, essencialmente, não apenas das discussões filosóficas de sua época, como também da teologia cristã. Possivelmente, Izaque utilizou-se do contexto ao ouvi-lo ser amplamente utilizado pela sociedade católica de sua época e o interpretou a seu modo, ato comum aos criptojudeus portugueses.²⁷⁶ Izaque utiliza-se dos próprios conceitos teológicos para construir uma nova percepção sobre a liberdade de consciência, que, no século XVII, estava restrita apenas ao mundo cristão. Estender a liberdade de consciência para o judaísmo e demais religiões não-cristãs era, não apenas, revolucionário, como também considerado herético. Bodian afirma, sobre tal argumento do processo de Tartas, que se tratou de uma posição judaica sobre o conceito de liberdade de consciência.²⁷⁷

Já no primeiro interrogatório, em 1645, Izaque começou a modificar parcialmente as informações apresentadas na Bahia: afirmou chamar-se Joseph de Lis, de nome católico, e Izaque de Castro, como professor da Lei de Moisés. Também afirmou ser filho de Cristóvão Luís e Isabel da Paz, cristãos-novos de Bragança que foram para a Gasconha e, atualmente, residiam em Amsterdã seguindo as Leis de Moisés. Afirmou, porém, que “tem por si que não é batizado”. Tal fator é de suma importância para o decorrer de todo o caso, já que, caso Izaque, de fato, não fosse batizado, o Santo Ofício não possuiria jurisdição para julgá-lo pelo fato de não ser cristão. O argumento poderia ter sido um estratagema utilizado por Izaque mas, pelo fato de não terem encontrado nenhum documento confirmando seu batismo em França, de fato, o procedimento inquisitorial continuou em violação direta aos regimentos e regras oficiais do Santo Ofício.

²⁷⁵ LIPINER, 1992, p. 87.

²⁷⁶ BODIAN, 2017a, p. 280.

²⁷⁷ BODIAN, 2017a, p. 256.

Assim como será analisado, os motivos teológico-políticos, muitas vezes, falavam mais forte do que meros regimentos inquisitoriais para a continuação de ritos processuais inquisitoriais. Tais fatos ocorreram, por exemplo, não apenas no caso de Izaque, mas ainda no de Manuel Fernandes de Villa Real, apenas 5 anos após o caso de Izaque, e de Antônio José da Silva, no século XVIII.

Bodian pontua, inclusive, que tal afirmação de Izaque converge, de forma semelhante, com a concepção de Montaigne de que a religião que um indivíduo professa está relacionada ao local onde o indivíduo nasce, e não ao fato de ser verdadeira ou não.²⁷⁸ Portanto, Izaque adotou uma tese considerada revolucionária para o século XVII: a de que ele não poderia ser castigado pela Inquisição porque, mesmo se fosse batizado, praticava o judaísmo seguindo os ditames da sua consciência e do direito natural.²⁷⁹

Os inquisidores ainda possuíam o costume de plantar presos fictícios na cela de encarcerados que se diziam vítimas, como eles, mas que estavam ali para colher alguma confissão e apresentar ao Santo Ofício. Também havia o caso de presos que eram aliciados pela Inquisição para colherem informações dos demais presos, companheiros de cela.²⁸⁰ Como pontua Lipiner, havia uma política na escolha dos companheiros de cela dos presos e não se tratavam de escolhas aleatórias. O padre Mendonça foi aliciado pelo Santo Ofício para vigiar os atos de Izaque²⁸¹ enquanto esteve preso, para ver se judaizava no cárcere ou confessava. O padre Mendonça, conseqüentemente, levou informações ao Santo Ofício especialmente sobre a conduta de Izaque em relação ao judaísmo: ele não rezava orações cristãs, mas rezava apenas em hebraico, e recusava-se a comer qualquer tipo de carne por considerá-la impura.²⁸²

Na audiência de 18 de agosto de 1645, Izaque foi chamado pelos inquisidores para responder sobre uma “nômina na forma que costumam fazer os observantes da lei de Moisés” que foi encontrada dentre seus pertences. Tratavam-se dos *tefilin* de Izaque. Lipiner, nesse sentido, pontua que a melancolia e pressão

²⁷⁸ BODIAN, 2017a, p. 275.

²⁷⁹ LIPINER, 1992, p. 90.

²⁸⁰ LIPINER, 1992, p. 79.

²⁸¹ Izaque possuiu dois companheiros de cela que desempenharam um papel marcante no decorrer de todo o processo: os padres Antônio Nabo de Mendonça e Antônio Lourenço Veloso. O padre Mendonça, de 45 anos, era acusado de crime de solicitação, ou seja, de abusar sexualmente de mulheres nos confessionários nos atos da confissão sacramental. O padre Veloso, de 43 anos, por outro lado, era acusado de sodomia. LIPINER, 1992, p. 80.

²⁸² VAINFAS, 2010, p. 301.

psicológica vivenciada por Izaque no cárcere, afirmada no próprio processo, e as complicações envolvendo a convivência com os demais presos, de fato, eram evidentes.²⁸³

Tornava-se evidente, assim como será confirmado nos interrogatórios seguintes, que Izaque era herege afirmativo, ou seja, era considerado, pela Inquisição, um acusado que, ao invés de negar, afirmava crer nos erros pelos quais foi denunciado. Em tal caso, o Regimento do Santo Ofício determinava que devia-se perguntar ao preso se ele aceita que sejam convidadas pessoas doutas a quem o preso possa comunicar sua crença e os fundamentos dela, o que foi aceito por Izaque. Nas diversas audiências realizadas, Izaque passa a discutir com teólogos sobre matérias de fé, nas quais os doutos da Igreja tentam persuadi-lo sobre a verdade da fé católica. Izaque travou, por três anos, uma disputa intelectual com doutos da Igreja na qual criticou até o final, veementemente, a religião católica. Trataram-se de discussões acaloradas acerca da Verdade Revelada, na qual Izaque defendia seu ponto de vista em defesa do direito natural e do judaísmo, mesmo que em situação desigual em comparação com o poderio dos inquisidores. Lipiner, inclusive, afirma a possibilidade de Izaque ter tido contato com as literaturas das polêmicas anticristãs, resultadas das discussões entre judeus e cristãos desde a Idade Média, a partir do contato com seu tio, o rabino Moisés Rafael de Aguilar. Há, de fato, ressonâncias das disputas judaico-cristãs nos argumentos de Izaque, já que se fundamentavam, essencialmente, no questionamento direto da religião católica a partir da crítica ao Evangelho.²⁸⁴

Em um dos interrogatórios, o inquisidor começa com uma longa fala, afirmando que “repugna à razão natural hoje a crença na Lei de Moisés” porque ela se funda na esperança na vinda do Messias e ele já teria vindo, sendo Jesus. O inquisidor, portanto, afirma que a “cegueira” e “obstinação” dos judeus os fazem seguir uma Lei já afastada por Deus, que, ao já ter enviado o Messias, se basearia apenas nos Evangelhos. Conseqüentemente, são as Leis dos Cristãos que estão ajustadas à razão natural, por considerar que o Messias já veio. Conseqüentemente,

²⁸³ LIPINER, 1992, p. 83.

²⁸⁴ LIPINER, 1992, p. 93.

somente na lei de Cristo há verdadeira fé. Os cristãos irão salvar-se, porém todos os judaizantes estão perdidos.²⁸⁵

Dentre suas principais respostas, Izaque afirmou-lhe que era injusto condenar ao inferno todos os que seguem as Leis de Moisés e que tal concepção era oposta à razão natural, já que até mesmo se os judaizantes seguissem a Lei de Moisés pura, como o eram antes do Evangelho, também se livrariam do inferno. Izaque ainda afirma que o Novo Testamento não nega o Velho Testamento em seu texto e que tal reprovação estaria apenas em escritos fora do texto bíblico. Izaque ainda defende a indivisibilidade e infinidade da “natureza divina”.²⁸⁶ Para ele:

(...) com a indivisibilidade da natureza divina está a distinção real das pessoas, a qual se bem não se acha nas naturezas criadas por sua limitação, mas bem se entende na natureza divina por sua infinidade fecunda, segundo os processos do entendimento e da vontade, pelos quais as divinas pessoas são originadas.²⁸⁷

O segundo interrogatório ocorreu no dia 19 de novembro de 1645 e é considerado, por Lipiner, o mais importante do processo, pelo fato de Izaque ter detalhado de forma completa o seu credo.²⁸⁸ Na sessão, Izaque foi questionado sobre sua crença na Lei de Moisés e afirma que acredita que poderia salvar-se apenas nesta, por ter nascido do “povo israelítico” e ser “de este sangue”²⁸⁹, mas que os não judeus também poderiam obter a salvação apenas seguindo os “preceitos da natureza”, como ocorreu, por exemplo, com o patriarca Abraão e Noé, pelo fato de que, em suas épocas, a Lei de Moisés ainda não existia. Lipiner afirma a interessante ironia que Izaque traz com essa afirmação: ele afirma aos inquisidores que eles não se salvariam na lei evangélica, mas apenas nos preceitos da natureza. Assim, Izaque entra em conflito direto com toda a estrutura teórica do Santo Ofício.²⁹⁰ Izaque ainda afirmou que pretende dar a vida na Lei de Moisés e, inclusive, morrer por ela, o que será repetido em diversos outros momentos do processo. Ele afirma que quer morrer na Lei de Moisés, mas para mostrar que sua constância não é pertinácia, mas desejo de viver de acordo com sua consciência.²⁹¹ Izaque embasa sua fé na Lei de Moisés, afirmando os 13 princípios da fé judaica

²⁸⁵ ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022, ps. 107-110.

²⁸⁶ Ibid., p. 115.

²⁸⁷ Ibid., p. 119.

²⁸⁸ LIPINER, 1992, p. 94.

²⁸⁹ BODIAN, 2017a, p. 277.

²⁹⁰ LIPINER, 1992, p. 94.

²⁹¹ LIPINER, 1992, p. 96.

ditados por Maimônides,²⁹² além de pontuar os ritos judaicos que ele segue, como os jejuns. Ao citar os princípios da fé judaica de Maimônides, Izaque ainda afirma em sua defesa que o messias ainda não veio, temática que esteve no centro das disputas entre judeus e cristãos na época. A partir de tal percepção sobre o messias, inclusive, que os inquisidores fundamentavam sua perseguição aos judaizantes da época.²⁹³

Interessante notar que Izaque utiliza-se do conceito de consciência, essencialmente católico e que, provavelmente, aprendeu em sua educação com jesuítas na França, para defender seus direitos perante o Santo Ofício. Tal postura de Izaque é fundamental e representa um ponto de inflexão que, possivelmente, também gerou assombro para os inquisidores de Lisboa: os judeus e cristãos-novos, ao perceberem as discussões teóricas teológico-políticas envolvendo a liberdade de consciência entre igrejas cristãs, ou seja, católicos e protestantes, no século XVII, usaram-se do mesmo aporte teórico cristão para reclamar seus direitos. No decorrer de seu processo, Izaque utilizou-se a todo tempo das mesmas armas utilizadas pelo Santo Ofício contra a máquina inquisitorial, assim como sempre foi feito por tantos presos por judaísmo. Izaque, estrategicamente, mobilizou o conceito de consciência, derivado da teologia cristã, para afirmar que ele, enquanto judeu,

²⁹² Os treze princípios da fé judaica foram desenvolvidos por Maimônides e consistem em afirmar: (1) “Eu acredito plenamente que o Criador, que Seu nome seja bendito, é o Criador e Guia de todos os seres, que Ele e apenas Ele, criou, cria e criará todas as coisas”; (2) “Eu acredito plenamente que o Criador, que o Seu nome seja bendito, é um e único e que não existe nada mais único do que Ele; que apenas Ele é nosso Deus, era, é e será”; (3) Eu acredito plenamente que o Criador, que o Seu nome seja bendito, é etéreo; que Ele não tem nenhuma propriedade antropomórfica; que nada é parecido com Ele”; (4) “Eu acredito plenamente que o Criador, que o Seu nome seja bendito, é primeiro e último”; (5) “Eu acredito plenamente que o Criador, que o Seu nome seja bendito, é o único a quem é apropriado rezarmos e que não é apropriado rezar a mais ninguém”; (6) “Eu acredito plenamente que todas as palavras dos profetas são verdadeiras”; (7) “Eu acredito plenamente que a profecia de Moisés, nosso mestre, que esteja em paz, foi verdadeira, que foi ele o pai de todos os profetas, daqueles que o precederam como daqueles que o seguiram (no sentido de ter sido o maior deles); (8) “Eu acredito plenamente que a totalidade da Torah que está em nossas mãos foi dada por Moisés, nosso mestre, que descansa em paz; (9) “Eu acredito plenamente que esta Torah não será modificada e que não haverá outra Torah dada pelo Criador, bendito seja seu nome”; (10) “Eu acredito plenamente que o Criador, bendito seja Seu nome, conhece todas as ações e todos os pensamentos de todos os seres humanos, como está escrito “É Ele que amolda o coração de todos, Ele que capta todas as suas ações” (Salmos 33:15)”; (11) “Eu acredito plenamente que o Criador, bendito seja Seu nome, recompensa aqueles que observam Seus mandamentos, e pune aqueles que os transgridem”; (12) “Eu acredito plenamente na vinda do Messias, ainda que possa tardar, no entanto espero a cada dia pela sua vinda”; (13) “Eu acredito plenamente que haverá ressurreição dos mortos no momento em que assim o desejar nosso Criador, bendito seja Seu nome, exaltada seja a Sua recordação para todo o sempre”. MAIMÔNIDES. **Os 613 Mandamentos**: Tarig Há-Mitzvoth. Tradução de Guiseppe Nahissi. São Paulo: Nova Stella, 1990.

²⁹³ ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022, p. 170-174.

possuía liberdade de consciência, algo que, no século XVII, estava restrito a cristãos. Tal afirmação, como analisado, foi revolucionária e evidenciou como alguns judeus começaram a se apropriar desse discurso essencialmente cristão para lutar por direitos iguais na Europa, a partir da mobilização estratégica da própria teológica cristã contra os teólogos. Como já abordado, Révah pontua, em suas análises genealógicas sobre Uriel da Costa, como os criptojudeus utilizavam-se constantemente de conceitos cristãos e inquisitoriais para enganar e defender-se perante a própria máquina inquisitorial.²⁹⁴ Torna-se essencial compreender como Izaque, em seu processo, agiu de tal forma ao mobilizar constantemente o conceito de liberdade de consciência, garantido entre cristãos, inclusive perante o Santo Ofício, que vinha diminuindo os processos contra protestantes naquela época, em decorrência dos tratados internacionais firmados entre Portugal e nações protestantes em defesa da liberdade de consciência²⁹⁵, para se defender. Como já analisado, o conceito de liberdade de consciência não é conhecido na tradição judaica, mas apenas na teologia cristã, ao contrário da liberdade de pensamento e de discurso, que já tinha sido defendida por Nachmânides no Debate de Barcelona de 1263, como será analisado no capítulo 3.

Lipiner traz uma interessante perspectiva sobre toda a demonstração de fé de Izaque, ao afirmar que se tratou de uma tentativa de recompor mentalmente, até onde seria possível na prática, o seu mundo tradicional.²⁹⁶ Percebe, nesse sentido, a perseverança de muitos presos, dentre eles Izaque, de judaizar, até mesmo dentro do cárcere. Portanto, percebe-se que, no cárcere, os presos resistem a todo tempo contra os limites e violências impostas pelo Santo Ofício e conseguem praticar as heresias dentro mesmo de sua estrutura administrativa. Tratam-se de casos de resistências que ocorriam dentro do próprio Tribunal do Santo Ofício, muitas vezes registrados nos próprios processos inquisitoriais.

Lipiner apresenta uma comparação da resistência de Izaque perante ao Santo Ofício, adotada por presos por judaísmo e demais heresias, com o caso de Francisco Fernandes, o que denomina de “duas faces da mesma resistência”.²⁹⁷

²⁹⁴ RÉVAH, 2004, p. 515.

²⁹⁵ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. 1ª edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 184-185.

²⁹⁶ LIPINER, 1992, p. 96.

²⁹⁷ O caso de Francisco Fernandes é anterior a Tartas: ele nasceu em Lagos, em Algarve, Portugal, tendo viajado a diversos países até ser acusado de Judaísmo, heresia, apostasia, blasfêmia e sacrilégio pela Inquisição de Évora em 1627. ANTT. **Processo de Francisco Fernandes**.

Lipiner pontua que, Izaque e Francisco eram hereges afirmativos que tiveram o mesmo destino, porém, enquanto Izaque possuía uma resistência intelectual ao Santo Ofício, Francisco utilizava-se do revide e da provocação, assim como baseando-se em crenças e tradições populares de sua nação.²⁹⁸ Izaque, portanto, evidencia uma defesa do judaísmo embasada no judaísmo rabínico e em preceitos filosóficos, enquanto Francisco utiliza-se, basicamente, das formas de religiosidade populares de sua época. Porém, os dois âmbitos dialogavam, tendo em vista as convergências entre os dois casos e suas argumentações, percebendo-se uma certa ressonância de narrativas de resistência judaica contra o Santo Ofício em comunidades criptojudaicadas. Francisco, em seu processo, também afirmou os preceitos judaicos tradicionais e rabínicos que conheceu em Veneza²⁹⁹, porém os aplicou à sua realidade em Lagos, nas formas de religiosidade popular que tornavam possível externar seu judaísmo. Importante que tanto os processos de Izaque quanto de Francisco evidenciam casos de “manifestações ditadas pela lei do espírito”.³⁰⁰

Nas audiências dos dias 21, 24 e 27 de novembro de 1645, os inquisidores realizaram uma nova audiência com Izaque. Na audiência, Izaque afirma que um dos motivos para seguir sua crença na Lei de Moisés era o fato de não ver, nela, causa que repugna à lei natural. Nas demais Leis, Izaque afirma que existem “dificuldades que superam o entendimento humano”. Ele também aborda os milagres dados por Deus ao povo israelítico decorrentes da Lei de Moisés. Ainda em sua defesa, afirma que o Santo Ofício não pode condená-lo por seguir a Lei de Moisés, que, para ele, não lhe parece repugnante, já que o próprio conceito de pecado pressupõe que a pessoa tenha consciência que comete um erro. Mesmo que Cristo fosse, de fato, o messias, nenhuma razão ou Lei poderia obrigá-lo a crer que estava errado. Tal defesa de Izaque também se fundamentava na teologia cristã: Tomás de Aquino afirmava que era impossível um indivíduo reconhecer o erro de sua própria consciência e que deveria agir de acordo com ela, mesmo estando em erro para terceiros, não tratando-se de um pecador, mas apenas de uma pessoa errada. Tal discussão sobre a consciência errônea, no século XVII, tomou uma nova importância ao ser adotada tanto para criticar a autoridade da Igreja católica quanto

Referência: PT/TT/TSO-IE/021/7496. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2369418> Acesso em: 10/07/2024.

²⁹⁸ LIPINER, 1992, p. 130.

²⁹⁹ LIPINER, 1992, p. 129.

³⁰⁰ LIPINER, 1992, p. 131.

para responder aos dilemas envolvendo o imperialismo europeu no Novo Mundo e a conversão dos povos originários nas colônias.³⁰¹ Além disso, trata-se de uma defesa da autonomia da própria razão que esteve presente, também, em Juan de Prado.³⁰²

Sobre o messias, Izaque afirmava que ainda faltavam várias promessas divinas que ocorreriam com a chegada do messias que ainda persistiam mesmo após a existência de Jesus. Izaque afirmava que a vinda do messias geraria não apenas o retorno dos judeus à sua terra antiga, mas, ainda, o surgimento de um regime utópico de paz universal entre todos os povos do mundo. Trata-se da visão messiânica do profeta Isaías que já fora utilizada por Nachmanides na disputa de Barcelona de 1263 para criticar a percepção de Jesus como messias. Com a vinda de Cristo, pelo contrário, as guerras contam pelo mundo “principalmente entre aqueles que se chamam redimidos” por Cristo.³⁰³

Em decorrência da obstinação de Izaque em defender da fé judaica, ele foi apresentado a três padres doutos, que tentaram convencê-lo a seguir a fé católica. Ao final dos debates, os três padres concordaram que Izaque era obstinado em sua defesa da fé judaica e não mudaria de opinião.³⁰⁴ No libelo apresentado, o promotor solicita que o réu seja relaxado à justiça secular como herege e apóstata afirmativo, pertinaz e obstinado defensor da Lei de Moisés.³⁰⁵

³⁰¹ BODIAN, 2017a, p. 260.

³⁰² BODIAN, 2017a, p. 261.

³⁰³ Em decorrência da obstinação de Izaque em não aceitar a fé católica e assumir seus erros, os inquisidores tiraram 3 cópias dos argumentos de Izaque, sob o título “Cópia das razões que dá certa pessoa para ter crença na Lei de Moisés”, e os enviaram para serem estudados por três reputados teólogos da maior capacidade persuasiva, para que discutissem com Izaque: o frei Manoel Rebelo, o padre Manoel Cordeiro e frei Pedro de Magalhães. Os doutos, nas discussões com Izaque, utilizavam-se de um estilo complexo, com o intuito de já confundir o réu: os padres apresentavam seus argumentos, porém sem deixar claro que se tratavam de respostas diretas aos argumentos que o preso já tinha defendido. LIPINER, 1992, p. 97. ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022, p. 182; LIPINER, 1992, p. 96-97.

³⁰⁴ Dentre os três doutos católicos, o padre Magalhães concluiu que Izaque era pertinaz na crença da Lei de Moisés e que somente se apartaria dela por milagre. Ele afirmava isso porque, além da tenacidade que caracteriza todos os judeus coletivamente, “este [Izaque de Castro Tartas] tem a de presumido nas Ciências, Histórias, assim nas controvérsias entre nós e eles, como de Filosofia e Metafísica e Teologia, persuadido que bem ou mal dá as respostas dos Rabinos com agudeza”. O padre, inclusive, afirma que acredita que Izaque já sabe que será queimado e pretende fazer-se de mártir, porém atenta ao Santo Ofício de Lisboa que sejam tentados todos os meios possíveis para que não ocorra “o escândalo de sua queima”. Padre Magalhães, de fato, compreendeu que a prisão de Izaque tratava-se de uma situação política delicada e, de fato, seu auto-de-fé gerará consequências diplomáticas complexas para o reino de Portugal. LIPINER, 1992, p. 100-102.

³⁰⁵ LIPINER, 1992, p. 179.

Com a apresentação do libelo a Izaque, Luís Ferrão e Manoel da Cunha são nomeados seus defensores e, a partir de 6 de novembro de 1646, apoiam Izaque na formulação de sua defesa. Nesta, Izaque afirma que o tribunal do Santo Ofício não possui jurisdição sobre ele porque não podem afirmar que foi batizado pelo simples fato de ter nascido na França, onde todos obrigatoriamente se sujeitam a esse sacramento. Izaque, novamente, afirma que foi substituído por outra criança no momento do batismo, para enganar a Igreja. Izaque ainda apresentou aos seus defensores mais argumentos em sua defesa, porém que não foram considerados pelo fato de os advogados acharem “impertinentes”. De fato, os advogados do Santo Ofício limitavam-se aos temas do Regimento e eram mais contrários aos presos do que a favor de seus direitos.³⁰⁶

Izaque, então queixa-se, na sessão de 5 de dezembro de 1646, de que seus defensores não aceitavam seus argumentos por considerá-los impertinentes. No dia seguinte, foi oferecida outra defesa, assinada apenas por Izaque, na qual ele apresenta queixas e direitos garantidos pelo *jus gentium* e de natureza política, o que evidencia o fato de os defensores não terem aceitado anteriormente tais argumentos, já que se limitavam aos termos do Regimento.³⁰⁷

Em sua nova defesa, de 6 de dezembro de 1646³⁰⁸, Izaque afirma que não era provável que sua mãe havia mentido sobre não lhe ter batizado, estando ele livre da culpa por ignorar qualquer outra lei. Além disso, quando era criança e foi criado na Lei de Moisés, não era culpável por abraçar a Lei de Moisés, já que não tinha o uso da razão, da mesma forma que não era, naquela época, culpável por desaparecer dela. Ele ainda ironizou que, caso a Inquisição visse culpa no fato de ele seguir a Lei de Moisés, estaria ela incorrendo em seiscentos e treze culpas. Afirmou que foi verdadeiro com a Mesa ao afirmar que segue as Leis de Moisés para não ir contra essa lei ao mentir, sendo que não merece mais pena aquele que observa publicamente a Lei de Moisés do que aquele que a esconde, já que os dois encontram-se igualmente afastados da lei de Cristo. Izaque também afirmou que não possui culpa de seguir a Lei de Moisés após o perdão geral, já que este não compreendia a ele, que é de outro reino. Além disso, o tribunal português nem teria

³⁰⁶ LIPINER, 1992, p. 180.

³⁰⁷ LIPINER, 1992, p. 181.

³⁰⁸ ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022, p. 430-433.

jurisdição para julgá-lo enquanto francês e cidadão holandês. Também afirmou que se apresentou ao bispo da Bahia, garantindo-se da proteção do direito natural que lhe era garantida, o que foi prometido pelo governador “na forma das normas que regem as relações entre Estados”. Izaque pontuou que, naquela época, o governador concedia a todos os franceses que passavam de Pernambuco para a Bahia passagem livre para que pudessem retornar a suas terras, sendo que ele também deveria gozar dos mesmos privilégios, em alusão à Cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641. Portanto, ele afirma que teria se dirigido à Bahia para poder retornar à Amsterdã, utilizando o direito das gentes em sua defesa, solicitando “passagem livre para a sua terra”, ou seja, a Holanda.³⁰⁹ Novamente citando o *jus gentium*, Izaque citou o caso de Castela, onde, quando judeus estrangeiros, de Portugal ou França, são capturados no mar, não são processados pelo Santo Ofício espanhol e são resgatados. Consequentemente, Izaque alega que não incorreu em crime de judaísmo igual ao realizado por pessoas nascidas no reino de Portugal e comprovadamente batizadas.³¹⁰

Interessante analisar algumas discussões teológicas e filosóficas entre os inquisidores e Izaque em um dos interrogatórios, evidenciando uma complexa discussão na qual Izaque não apenas evidencia sua percepção sobre a literalidade do texto bíblico, como, também, defende a relação essencial entre direito natural e liberdade de consciência.

Em 5 de abril de 1647, os inquisidores, tentando, mais uma vez, reduzir Izaque à fé católica, organizam uma discussão entre o réu e outros dois padres doutos: Gonçalo da Gama e Gaspar dos Reis. Nas discussões com estes padres, Izaque continuava afirmando que possuía seu maior fundamento na sua consciência, que lhe dizia sua obrigação de seguir a Lei de Moisés e por ela morrer. Os padres inquisidores relatam que Izaque chegou a vacilar entre uma fé e outra em

³⁰⁹ LIPINER, 1992, p. 49.

³¹⁰ Os 613 Mandamentos foram desenvolvidos por Maimônides para que o povo judeu tivesse um código onde pudesse encontrar regras seguras, sem misturar controvérsias e opiniões, tendo em vista as inúmeras dissidências nas discussões rabínicas. Portanto, Maimônides escreveu os 613 Mandamentos com base na tradição judaica e, especialmente, no Talmud, para explicar o que é permitido e proibido, o que é puro e impuro, assim como questões referentes à Torah e à Lei, sem deixar dúvidas. A intenção de Maimônides era que a lei estivesse “na boca de todos os homens”, o que tornava necessária uma obra didática. MAIMÔNIDES, op. cit., ps. 23-24.

certos momentos e quase converteu-se, porém, ao final, continuou em sua obstinação.³¹¹

Em 8 de julho de 1647, um acontecimento diplomático paralelo ao processo ocorre: o embaixador Francisco de Sousa Coutinho enviou uma carta para o rei D. João IV, relatando que foi procurado pelo Secretário de Estado Muts, das Províncias Unidas, para tratar sobre os três judeus presos na Inquisição de Lisboa:

Os judeus daqui – transmite o embaixador – os apertam por estes três incessadamente, e os Estados querem que seja a sua retenção encontrar o capítulo 25 do tratado das tréguas, onde claramente se diz que de qualquer condição, religião, ou nascido em qualquer das partes, e que esta cláusula meteram expressamente só pelos judeus, porque os não quiseram nomear.³¹²

Os Secretário Muts, porém, era um indivíduo que se corrompia facilmente por dádivas e subornos, o que era recorrente em certos círculos diplomáticos do século XVII, sendo afeiçoado não apenas ao dinheiro, mas a formas diversas de “anedotas” de mau gosto. Dessa forma, apesar de ter sido nomeado para resolver as questões envolvendo os presos judeus de Amsterdã, Sousa Coutinho afirma que “acrescentou o Muts por galantaria que dissesse a Vossa Majestade da sua parte que desse ao diabo os judeus, que nem por se queimarem estes, se haviam de emendar os outros, e que para queimar não faltavam lá muitos”.³¹³ Em todo o processo diplomático entre Portugal e Províncias Unidas e as discordâncias envolvendo os presos judeus, nem mesmo os diplomatas holandeses, em determinados momentos, atuavam em defesa da liberdade de consciência dos judeus.

Na fase final do processo, os inquisidores, portanto, passariam a usar maior pressão psicológica e coerção que já utilizavam nas demais sessões. No dia 29 de julho de 1647, na sessão apertada, foi questionado a Izaque se ele percebeu seus erros em crer na Lei de Moisés. Izaque, porém, respondeu que continuava no mesmo estado e que nenhum padre o persuadiu que deixasse a sua crença. Os inquisidores responderam que o réu não se governa por si, mas pelas Escrituras, e que ele não deve deixar sua crença por honras ou fazendas, mas porque está

³¹¹ De fato, a tortura psicológica típica da Inquisição afetava-lhe a mente, o que pode ter contribuído para a confusão de suas respostas. No que se refere à tortura física, ou seja, ao suplício, não foi aplicado a Izaque pelo fato de ser menor de idade. Quando existiam essas disputas entre padres e presos, era comum os teólogos terem uma vitória rápida. A obstinação de Izaque e sua vitória ao final dos debates gerou, portanto, um rancor nos inquisidores. Na mesma época em que Izaque esteve preso, por exemplo, um cristão-novo chamado Bento da Costa Brandão foi vencido na primeira discussão com o padre. LIPINER, 1992, p. 104-105.

³¹² LIPINER, 1992, p. 276.

³¹³ LIPINER, 1992, p. 276-277.

colocando sua vida em risco, que poderia poupar caso aceitasse o que a Mesa lhe solicita. Os inquisidores afirmaram que ele não possuía idade ou letras para governar-se pelo seu próprio juízo e que sua teimosia era obra do Diabo, para que ele não alcançasse a misericórdia da Mesa.³¹⁴

Izaque não afirma mais a sua crença na Lei de Moisés por motivos bíblicos ou da tradição, mas aos motivos “gravados invisivelmente na sua intuição, no seu espírito, nas dobras de sua biografia”. Assim, de acordo com Lipiner, Izaque “não mais invocava a lei velha que era acabada para os cristãos enquanto os judeus consideravam-na eterna e imutável, senão os ditames de sua consciência, independentes de toda e qualquer doutrina ou dogma.”³¹⁵ Após as sessões apertadas e com o fim da fase probatória, com o processamento das contraditas, a Mesa foi reunida, no dia 1º de agosto de 1647, para discutir a sentença de Izaque e os votos serem proferidos. Os próprios inquisidores divergiam sobre o destino a ser dado ao réu.³¹⁶

Os últimos procedimentos foram tomados até a definição da sentença de Izaque. No dia 20 de setembro de 1647, Izaque foi chamado à Mesa para receber a resposta à sua carta com teor de autobiografia em latim, dois anos após escrevê-la. Izaque termina a sessão voltando a afirmar, novamente, que quem é circuncidado ou batizado quando criança não continua obrigado na sua respectiva Lei após ter o uso da razão na fase adulta.³¹⁷ Percebe-se, neste momento, que Izaque afirma que um adulto, com o uso de sua razão, pode afastar-se não apenas do cristianismo, como do judaísmo. Nessa relatividade do ato, não apenas do batismo, mas também da circuncisão, que se percebe como o desenvolvimento do argumento de Izaque em crítica à religião católica também lhe gerava uma crítica sobre o próprio judaísmo. Percebe-se, aqui, os argumentos fortes do novo jovem Uriel e Juan, já percebido por Lipiner. Porém, antes de tudo, percebe-se, também em Izaque, o dilaceramento da consciência dos marranos, como afirmado por Gebhardt. Bodian percebe que, para Izaque, não parecia problemática a tensão de seus argumentos entre a defesa de acreditar na Lei de Moisés segundo sua consciência e, por outro lado, afirmar que é obrigado a segui-la pelo fato de ter nascido hebreu.³¹⁸ Izaque

³¹⁴ LIPINER, 1992, p. 116-119.

³¹⁵ LIPINER, 1992, p. 119-120.

³¹⁶ LIPINER, 1992, p. 185.

³¹⁷ LIPINER, 1992, p. 186-187.

³¹⁸ BODIAN, 2017a, p. 273.

pode não ter percebido um problema na aparente contradição ou, em decorrência das pressões do Santo Ofício, não a ter percebido. Porém, percebe-se que sua preocupação, antes de tudo, era não deixar seu intelecto ser submetido à autoridade da Igreja.³¹⁹

Apesar da defesa veemente de Izaque de Castro Tartas em seu direito à liberdade de consciência, a Inquisição de Lisboa, alinhada à Espanha e ignorando as normas do Tratado de Trégua, preocupando-se mais com as culpas de judaísmo, relaxou Izaque à justiça secular, levando ao seu auto-de-fé em 15 de dezembro de 1647, sendo, posteriormente, queimado vivo aos 21 anos de idade.

Estiveram presentes para assistir ao auto-de-fé o rei D. João IV e seus familiares, inclusive crianças, o Inquisidor Geral D. Francisco de Castro, representantes do Conselho Geral, da Mesa Ordinária do Santo Ofício, o embaixador da Inglaterra, François Lanier, embaixador da França, muitos religiosos, fidalgos, juizes seculares e demais autoridades políticas e religiosas, o que, de acordo com o historiador Elias Lipiner, evidenciava “a supremacia do clero sobre o patriotismo e sobre a realeza”.³²⁰ Grande parte da população esteve presente, seja para ganhar indulgências e graças, prometidas pelo Sumo Pontífice a quem assistisse ao auto, seja por medo, já que a Inquisição também denunciava pessoas que não iam assistir aos autos-de-fé como suspeitas, e alguns, ainda, para divertirem-se. Há casos de resistência de cristãos-novos também contra os autos-de-fé.³²¹

Sobre o auto-de-fé específico de 15 de dezembro de 1647, ocorrido na Praça do Comércio de Lisboa, sobreviveram os registros históricos dos demais condenados, sendo que foram lidas as sentenças de setenta pessoas, tendo sido seis relaxados em carne, ou seja, queimados. O ideário de limpeza de sangue, precursor do racismo

³¹⁹ BODIAN, 2017a, p. 273.

³²⁰ LIPINER, 1992, p. 209.

³²¹ De acordo com os próprios registros do Santo Ofício, um cristão-novo censurou um auto-de-fé afirmando que “aqueles pecadorezinhos morrem mártires”. Em outro caso, uma cristã-nova foi denunciada por afirmar que havia razão de chorar por aqueles que eram queimados: pelas ofensas que tenham feito a Deus ou, no caso dos queimados sem culpa, por “ver queimar os homens sem culpa”. Em mais um caso, um procurador letrado afirmou que um homem havia sido martirizado em um auto-de-fé falsamente. Um cativo do escrivão das cousas de Tanger, ao ver um auto-de-fé, exclamou: “que estão fazendo estes homens contra Nosso Senhor! Fazem cada falso, julgam como o Dia do Juízo que não pode fazer senão Nosso Senhor!”. Há, ainda, casos de presos que, após serem libertos pela Inquisição, eram obrigados a assistirem aos autos-de-fé. Há o caso de Maria Rodrigues que, ao assistir um auto, queixou-se irada que “máu inferno dê Deus a el-rei Dom Manuel que nos fez cristãos por força!”. A ideia muito recorrente, na época, era que os que morriam nos autos-de-fé morriam mártires. LIPINER, 1992, p. 207-208.

científico, fez com que esse auto-de-fé não tivesse nenhum condenado cristão-velho à justiça secular, tendo sido 6 condenados: 4 cristãos-novos (Izaque de Castro Tartas, Maria Luís Soares, Antônio Roiz Castelo e Duarte Henriques), 1 escravo por sodomia (Thimoteo da Fonseca) e 1 negro livre de Cabo Verde por realizar milagres e formas religiosas fora dos dogmas católicos (Bento Roiz). O auto-de-fé de Izaque resumiu o espetáculo macabro da limpeza de sangue e da superstição: tratava-se de um evento social dos cristãos-velhos, que assistiam à humilhação, suplício e morte de indivíduos considerados de sangue impuro. Tratava-se não apenas de um teatro teológico, mas evidenciava fortemente o caráter político inquisitorial: o teológico-político sempre esteve fortemente presente. Os autos de fé, enquanto espetáculos de demonstração da superioridade europeia e branca das monarquias ibéricas e eventos sociais aguardados por muitos cristãos-velhos, fundamentavam-se na espetacularização, pelas lideranças religiosas e civis, da morte pelo fogo de indivíduos cristãos-novos e negros africanos, considerados de sangue impuro, em solo europeu.

Sobre o auto-de-fé, existe, apenas, o relato do embaixador português Sousa Coutinho, no qual pontuou que o Frei João de São Bernardino teria criticado as “forças do Norte”, em direta afronta aos holandeses, que tentaram diplomaticamente impedir a condenação de Izaque pelo fato de ser cidadão holandês.³²²

Aos acusados de judaísmo, era dado escolher, antes de serem queimados, se queriam morrer na Lei de Cristo ou na Lei de Moisés. Caso escolhessem morrer cristãos e se arrependessem, poderiam ser estrangulados no garrote antes do suplício do fogo para não sofrerem. Caso não aceitassem a Lei de Cristo e quisessem morrer judeus, seriam queimados vivos. Nestes casos, o suplício do fogo podia demorar horas de sofrimento. A maioria dos condenados preferia morrer cristão, para não sofrer o suplício do fogo. Izaque, porém, quis viver e morrer judeu, então optou por ser queimado vivo. Nas palavras de Lipiner, Izaque “já com o corpo para o fogo e decidido a deixar-se queimar vivo pela fidelidade a uma doutrina contrária à dominante”.³²³

Antes de Izaque ir ao cadafalso, encontrando-se no Edifício do Tesouro Real, local onde os réus são entregues à justiça secular, o embaixador francês, François

³²² LIPINER, 1992, p. 277.

³²³ LIPINER, 1992, p. 211.

Lanier, encontrou-se com ele e tentou convencê-lo a converter-se. Como já analisado, Lanier esteve diretamente envolvido nas negociações do caso com a Coroa portuguesa e estava presente no auto-de-fé justamente por causa da naturalidade francesa de Izaque, sendo também mobilizado para tentar persuadi-lo a converter-se até o último momento. Tal visita e preocupação de Lanier deveu-se à nacionalidade francesa de Izaque e à tentativa de evitar a menor quantidade possível de problemáticas diplomáticas entre os reinos. Porém, Izaque negou a proposta de conversão, o que deixou Lanier espantado. Lanier foi insistente com Izaque, o qual, de acordo com o embaixador, respondeu-lhe “com cortesia e urbanidade” que tomaria em grande consideração qualquer outro pedido que ele lhe fizesse, menos esse, que era contrário à sua consciência.³²⁴

Izaque, então, é levado ao tribunal da Relação, onde lhe é proferida e executada a sentença e lhe é perguntado se quer morrer na Lei de Moisés, queimado vivo, ou na Lei de Cristo, afogado rapidamente com garrote antes de ser queimado o corpo. Izaque, então, afirma querer morrer na Lei de Moisés, ou seja, queimado vivo. Além da problemática diplomática, o fato de Izaque escolher ser queimado vivo, o que era escolhido por poucos, já que a maioria optava por ser garroteado antes, também fez os inquisidores compreenderem que tratava-se de um caso grave e raro.³²⁵ Lipiner afirma que, pelo fato de Izaque ter escolhido morrer queimado vivo, o Santo Ofício teria ainda dado algum tempo para seu suplício. Acredita-se, portanto, que ele teria sido queimado no dia 23 de dezembro no sítio do chafariz de Lisboa.³²⁶

D. João IV justificou-se por não poder interferir em assuntos da jurisdição eclesiástica e não reprovou o auto-de-fé de Izaque, por mais que a Inquisição tivesse

³²⁴ LIPINER, 1992, p. 214.

³²⁵ LIPINER, 1992, p. 214-215.

³²⁶ Há um relato popular recorrente de que Izaque teria recitado a oração do *Shemá Israel* até o último suspiro enquanto era queimado na fogueira por horas, porém o diplomata Lanier, que testemunhou o auto-de-fé, afirma que Izaque teria recitado *Eli, Adonai Sabaoth*, clamando pelo Deus dos exércitos, enquanto era queimado na fogueira.³²⁶ Trata-se, portanto, de um último clamor de combate e de luta em nome do Deus dos exércitos, foi uma guerra contra a intolerância, assim como Davi também clamou em inúmeras batalhas, como descrito nos Salmos. Lanier, inclusive, afirma em sua correspondência que “ele [Izaque] perseverou sempre – escreve – na sua infeliz crença, até o último suspiro, bradando em altas vozes *Eli, Adonai Sabaoth*. Jamais se vira tamanha resolução e constância”.³²⁶ Lanier, inclusive, ficou tão surpreso com o auto-de-fé e a atitude de Izaque que dedicou 31 linhas das 41 totais de seu relatório sobre os interesses da França em Portugal descrevendo o auto-de-fé de 15 de dezembro de 1647. Porém, ao mesmo tempo em que Lanier tende a demonstrar certa admiração pela obstinação de Izaque, conclui seu relatório afirmando que o caso seria importante para a França acautelar-se “da peste do judaísmo que pulula naquela região de onde procede o acusado, como também nas cidades de Bordéus, Ruão, Nantes e seus arredores”. LIPINER, 1992, p. 214.

interferido em assuntos diplomáticos e jurídicos internacionais do reino. Ao final, o auto-de-fé representou o espetáculo do medo do governo teológico-político: apesar dos embates entre Igreja e Estado, D. João IV optou pela superstição como norteadora do seu reino em detrimento das normas internacionais. Após a morte de Izaque, a Inquisição de Lisboa optou por não queimar na fogueira hereges por certo tempo, inclusive pelo fato de Izaque, nas horas em que queimou na fogueira, ter declarado orações judaicas, como testemunhado por várias pessoas, que “*mucho tiempo quedó en boca de la plebe las palabras de (Semah Ysrael y Adonay)*”.³²⁷

Porém, apesar de todas as críticas à atuação da Inquisição no caso de Izaque de Castro Tartas e dos presos do Forte Maurício, cinco anos depois, mais um auto-de-fé de um cristão-novo defensor da liberdade de consciência geraria delicadas implicações políticas para D. João IV: o de Manuel Fernandes de Villa Real.

Cinco anos após o Santo Ofício afirmar que não teriam mais condenados pelo fogo nos autos-de-fé de Lisboa por causa de Izaque, a Inquisição condena um aliado direto de D. João IV, que chegou a participar das negociações sobre o cumprimento do Tratado de Trégua de 1641, por judaísmo: Manuel Fernandes de Vila Real.³²⁸ Este atuou extraoficialmente como diplomata português na França e conheceu diversos embaixadores portugueses que atuaram no Tratado de Trégua de 1641, como Sousa Coutinho, Andrade Leitão e o marquês de Niza, que depois se tornará seu grande inimigo, além dos próprios diplomatas franceses de Luís XIV, como Mazarino. Sobre sua atuação para a trégua e futura paz com os Países Baixos, o próprio Vila Real afirmou posteriormente, para tentar se defender perante a Inquisição e demonstrar o quanto fez politicamente por Portugal, que:

O residente [marquez de Niza] estará lembrado que pelo mez de dezembro de 1646, me veio visitar, e pedir quisesse eu fazer um discurso sobre a França, não desamparar Portugal no tratado da paz, que n'aquella ocasião se entendia estava concluída. Eu fiz o dito discurso; o residente imprimiu outro, que eu levei ao embaixador. Mas isto são serviços ao rei e ao reino, que não são lembrados, quando se trata da fé.”³²⁹

³²⁷ CARDOSO, op. cit., p. 325.

³²⁸ Vila Real nasceu em Lisboa no ano de 1608, de família de cristãos-novos provenientes da cidade de Vila Real, na região de Trás-os-Montes, em Portugal. Vila Real seguiu a profissão da família no comércio, dirigindo-se a diversos países para negociar, porém estabelecendo-se efetivamente na França, na cidade de Rouen, com sua esposa e demais parentes.³²⁸ De comerciante atuante em diversos países, Vila Real tornou-se, no decorrer dos anos, um exímio político, atuando a cargo dos interesses de D. João IV na França. RAMOS-COELHO, op. cit., p. 3.

³²⁹ RAMOS-COELHO, op. cit., p. 192.

Em decorrência de sua influência nos círculos comerciais e políticos franceses e na sua enfática defesa da campanha de D. João IV e da Restauração contra os espanhóis, Vila Real passou a atuar diretamente em nome dos interesses políticos da Coroa portuguesa na França, tornando-se um diplomata português extraoficial.³³⁰ Em suas atribuições em nome do rei, Vila Real, portanto, chegou a morar de 1646 a 1647 na residência do Conde da Vidigueira e Marquês de Niza, embaixador português na França residente em Paris, e a atuar em determinadas negociações diplomáticas entre os dois reinos, como no Tratado de Trégua de 1641 de Portugal com os Países Baixos, no qual a França foi mediadora.³³¹ Vila Real era reconhecido como “cônsul da nação portuguesa na França”, porém Carsten Wilke pontua que tal cargo não possuía, no século XVII, o sentido de representação internacional estatal como possui nos dias de hoje, mas significava um cargo interno de jurisdição em companhias mercantis.³³² Até o final de sua vida, Vila Real procurou o reconhecimento de seu cargo diplomático oficial em nome do reinado de D. João IV, porém, ao chegar em Portugal esperando pela sua nomeação, foi preso e executado pela Inquisição de Lisboa em 1652.

O fato de um cristão-novo português refugiado na França atuar como diplomata extraoficial do governo português não representava, após a Restauração, uma contradição incontornável, mas uma realidade presente, até mesmo, na comunidade judaica de Amsterdã. A Restauração portuguesa significou, para muitos judeus sefarditas, inclusive nos Países Baixos, uma esperança de ruptura do novo governo português com a Espanha e, conseqüentemente, com a Inquisição (tradicionalmente alinhada à Espanha), o que trouxe, para alguns, sentimentos contraditórios com Portugal. Ao mesmo tempo em que alguns judeus sefarditas sentiam repulsa pelos governos ibéricos, em favor dos Países Baixos, a Restauração trouxe uma nova motivação de aproximação com a causa portuguesa contra a Espanha.³³³ Tal motivação foi herdada das próprias comunidades de cristãos-novos em Portugal, que traziam, desde o sebastianismo, a esperança, de cunho messiânico, de uma derrota espanhola e conseqüente libertação do território português da

³³⁰ RAMOS-COELHO, op. cit., p. 6.

³³¹ MELLO, op. cit., p. 73.

³³² WILKE, op. cit., p. 157.

³³³ Como exemplo, em Amsterdã, Jerônimo Nunes da Costa, comerciante judeu de origem portuguesa, tornou-se agente da Coroa Portuguesa.

superstição inquisitorial.³³⁴ Vila Real, seguindo tal herança, tornou-se um grande entusiasta da causa de D. João IV como libertador da opressão espanhola de Portugal, o que, considerando-se o poderio católico, trazia inúmeros desafios no que se refere ao predomínio do regime teológico-político em jurisdição portuguesa. D. João IV possuiu um reinado marcado por uma forte fragilidade política frente à Igreja Católica, tendo em vista o receio do surgimento de uma insurreição contrária à recém independente nação portuguesa dentro do próprio reino por forças pré-espanholas. Tal questão trouxe inúmeros problemas com relação a extensão do poderio da Inquisição em Portugal.³³⁵

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

Além de atacar a Inquisição, em suas obras “*El Político Cristianíssimo*” e “*Anti-Caramuel*”, Vila Real apresentou sua visão da teoria política alinhada aos

³³⁴ ISRAEL, 2023, p. 165.

³³⁵ MATTOS, 2014, ps. 81-85.

interesses da Restauração portuguesa, em defesa da teoria da origem popular do poder real³³⁶, a qual era considerada contrária à teoria política oficial da Igreja.³³⁷

Em “*El Político Cristianíssimo*”, os principais argumentos contrários à Inquisição e ao regime teológico-político realizadas por Vila Real são: a crítica às conversões forçadas feitas nas colônias e em território europeu, citando o caso dos mouros que foram expulsos e convertidos na Península Ibérica pelos espanhóis e afirmando que o uso de meios rigorosos e cruéis gera a ruína do Estado; a crítica à escravidão; a crítica à deturpação da interpretação das Escrituras feita pela Igreja Católica, assim como às tradições católicas, denunciando a adoção de ritos que não são previstos na Bíblia - de forma semelhante às críticas feitas por Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza -; a crítica à forma como religiosos católicos ensinavam a superstição nas colônias e desconheciam a ciência; a crítica à perseguição religiosa e utilização de meios violentos contra não católicos, criticando o caso dos espanhóis, em especial, o de Filipe III.³³⁸

³³⁶ A teoria da origem popular do poder real, derivada da concepção de São Tomás e ajustada à causa da Restauração e do governo de D. João IV, foi teorizada por Francisco Velasco de Gouveia em sua obra “Justa Aclamação”, de 1644, e, posteriormente, desenvolvida por demais teóricos portugueses da Restauração, dentre eles Vila Real. Gouveia desenvolveu a teoria como forma de contraposição às teorias políticas monarquistas de argumentação espanholista e de conceder ao povo um papel relevante na política imediata. A teoria de Gouveia determina que a transferência do poder do povo para os reis a partir do pacto não é total, o que faz com que o povo não abdique da totalidade de seu poder, podendo reassumi-lo *in actu* em casos para a defesa da “natural conservação” do povo. Este, portanto, pode reassumir o poder que lhe pertence “naturalmente” quando o rei se torna injusto e age contra o pacto. Gouveia, portanto, “legitima a resistência do povo contra o soberano injusto, o tirano, na sequência do que pensava S. Tomás e toda a sua escola”, definindo um “direito de resistência popular”, o que, por claro, gerou grande descontentamento para a Igreja católica alinhada à causa espanhola. Dessa forma, Gouveia acreditava, por meio de tal teoria, que a monarquia não era a única forma de governo “natural”, podendo-se concretizar as formas de governo “da forma que o povo entender”. Além disso, a teoria de Gouveia, em favor do poder do soberano, previa limitações ao poder temporal do Papa. Interessante notar como tal teoria política da Restauração, com sua concepção centrada na resistência popular, possui certas convergências com a perspectiva spinozana. De fato, na teoria política de Spinoza, a defesa do direito natural - ou seja, os preceitos da natureza que são inerentes a todos - gera um direito de resistência contra qualquer forma de servidão, ou seja, um direito de viver de acordo com o direito natural, de acordo com os direitos de sua própria potência, contra qualquer forma de opressão teológica-política, o que leva ao direito de resistência contra o próprio soberano que descumpra o pacto, como já previsto, de forma embrionária, por Hobbes (ressalta-se que “O Leviatã” foi publicado em 1651, ou seja, depois da obra de Gouveia). Entretanto, a defesa de Spinoza sobre a república como o “mais natural dos regimes” torna-o fortemente divergente da teoria política da Restauração, com interesses monarquistas claros. TORGAL, Luís Reis. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração** – volume 2. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, ps. 24-29; SILVA, 2020, ps. 91-92; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência. Florianópolis: **Seqüência**, n. 69, p. 183-214, 2014.

³³⁷ TORGAL, 1981, ps. 32-34.

³³⁸ VILLA REAL, op. cit., ps. 106-108.

No que se refere à diversidade religiosa, Vila Real defendia que não era prejudicial à estabilidade do reino a existência de súditos de diferentes religiões em um mesmo Estado, caso não atentassem contra a segurança e a paz do Estado.³³⁹ De forma similar a Vila Real, Spinoza defende a liberdade de pensamento afirmando que se trata de um direito individual que não pode ser cedido ao soberano e estabelecendo a limitação de que as ações e opiniões não violem o pacto ou disseminem a vingança, a cólera, etc.³⁴⁰ Além disso, Vila Real pontua que “*hablo como político, no como interessado*”³⁴¹ ao abordar questões de liberdade religiosa. Ou seja, Vila Real também percebia, como Spinoza, a liberdade de crença e de pensamento como uma matéria política, inerente à discussão política da vida pública, e não apenas inserida no campo teológico ou da vida privada. Révah afirma a importância da publicação da obra de Vila Real em defesa da liberdade religiosa nos países ibéricos, associando tal fato ao fato de ser cristão-novo³⁴², e critica a análise sobre Vila Real empreendida por Saraiva.³⁴³

Após publicar tais obras na França, onde estava a salvo da Inquisição, Vila Real dirige-se a Lisboa na esperança de receber o título oficial de representante diplomático da Coroa portuguesa em território francês.³⁴⁴ Porém, “*El Político Cristianíssimo*” gerou uma grande ira da Inquisição portuguesa contra Vila Real, por considerá-la contra a fé católica justamente por suas opiniões religiosas e,

³³⁹ Em “*El Político Cristianíssimo*”, Vila Real afirma: “La variedad de religion, quando es oculta, (si à caso ay quien por las comodidades de la vida, que puedo buscar em outra parte con mas libertad, quiere arriesgar las del alma) no deve castigarse con tanto rigor, ni con medios tan extraordinariamente crueles. No es del poder del principe el excudriñar los secretos del alma; basta que el vassalo obedesca sus leyes, observe sus preceptos, sin introducir su imperio en lo más oculto de los pensamientos, en lo más íntimo del corazón. Si no ay escandalo, si no ay mal exemplo, para que son los juicios temerarios, de que valen los discursos, procedidos antes del odio que fundados en la razon. Es tomar la vezes divinas, quando se le han concedido solo las humanas. No ay potencia que pueda passar de su objecto.” *Ibid.*, ps. 107-108.

³⁴⁰ ESPINOSA, op. cit., p. 379, 383.

³⁴¹ VILLA REAL, op. cit., p. 107.

³⁴² Antonio Henriquez Gomez, autor marrano espanhol que conviveu com Vila Real em Rouen, onde judaizavam, também defendia a Restauração e a liberdade de pensamento de maneira similar a Vila Real. Além disso, Gomez conviveu com Izaque de Castro Tartas em Bordeaux na mesma época.³⁴² Em sua obra “*Política Angélica*” (1647), Gomez afirma que: “*No todos los humanos corazones estan ligados en una Religion, en una lealtad, ni en una fe; como publicamente no se obserbe y guarde otra Religion que la del Principe; por solo indicios de la imbidia, no se aruinan las familias.*”³⁴² De acordo com Révah, apesar de ser uma passagem curta e cautelosa de crítica ao racismo religioso, fazendo alusões críticas discretas à Inquisição, ela evidencia como Gomez endossou a tese em defesa da liberdade religiosa de Vila Real.³⁴² Seguindo Vila Real, Gomez também defende que súditos de uma religião contrária à oficial do Estado devem ser respeitados em sua fé.³⁴² BODIAN, 2017a, p. 272; RAMOS-COELHO, op. cit., p. 50; REVÁH, 1962, p. 83, 91, 93; GOMEZ, op. cit., p. 146.

³⁴³ SARAIVA op. cit., p. 225.

³⁴⁴ RAMOS-COELHO, op. cit., p. 15.

especialmente, pela sua crítica às conversões forçadas e à expulsão dos mouros da Península Ibérica pelos espanhóis, fato que iniciou o seu processo perante a Inquisição de Lisboa.³⁴⁵ Esta censurou a primeira edição do livro menos de dois anos após sua publicação e, após um ano da publicação da segunda edição da obra, realizou uma nova censura.³⁴⁶ Dessa forma, a Inquisição de Lisboa, aproveitando-se da presença de Vila Real em Portugal, prendeu-o em 30 de outubro de 1649, sendo, conseqüentemente, sentenciado pela Inquisição de Lisboa, condenado e relaxado à justiça secular em 1652: garroteado e queimado na fogueira após a morte³⁴⁷.

Vila Real foi denunciado pelo Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, o qual acusou-o de seguir a Lei de Moisés, relacionar-se com judeus de diversas cidades, como Paris, Rouen e norte da França, de compartilhar livros judaicos (dentre eles um livro denominado “*Thesoiro dos Denim*”, da comunidade judaica de Amsterdã) e heréticos, inclusive de Gomez, contrários à Inquisição, e de defender a reforma dos procedimentos da Inquisição para que fossem abertos e públicos.³⁴⁸ Dentre as testemunhas chamadas perante o Santo Ofício, Frei Antonio de Serpa³⁴⁹ afirmou que considerava Vila Real judeu e ateuista,³⁵⁰ afirmações que, curiosamente, também estiveram presentes na vida de Spinoza.

Em 19 de janeiro de 1650, Villa Real escreveu a “Declaração que faço eu Manuel Fernandes Villa Real, preso n'este carcere do santo officio”, no qual descreve suas atividades em favor da causa da Restauração e de D. João IV, na tentativa de demonstrar à Inquisição a injustiça de sua prisão. Porém, perdendo as esperanças de que seus argumentos sejam ouvidos, Vila Real afirma, em mais uma de suas passagens irônicas contra a Inquisição: “mas isto [sua atuação política representando D. João IV na França] são serviços ao rei e ao reino, que não são

³⁴⁵ RAMOS-COELHO, op. cit., p. 16.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ O auto-de-fé representava, nas Inquisições Ibéricas, a leitura e execução das sentenças dos condenados por crimes contra a fé católica. Apesar de o Santo Ofício instituir a sentença dos condenados, caso estes fossem considerados culpados e, conseqüentemente, queimados, eram “relaxados à justiça secular”. Portanto, as vítimas eram condenadas pela Igreja e entregues à justiça civil para queimá-las. Nos autos-de-fé, os limites entre o teológico e político fundiam-se.

³⁴⁸ RAMOS-COELHO, op. cit., ps. 24-25.

³⁴⁹ O Frei também afirmou que Vila Real censurava os procedimentos da Inquisição, afirmando que esta queria enriquecer com a apropriação dos bens dos cristãos-novos decorrentes do confisco de bens e defendia, juntamente com o padre Antônio Vieira, que fossem autorizadas sinagogas em Portugal, já que elas eram abertas em Roma. RAMOS-COELHO, op. cit., p. 28.

³⁵⁰ RAMOS-COELHO, op. cit., ps. 27-28.

lembrados, quando se trata da fé”.³⁵¹ A partir de uma interpretação spinozana, a afirmação de Vila Real demonstra o caráter político de sua prisão, evidenciando o teor teológico-político da atuação da Inquisição em defesa dos interesses espanhóis dentro do território português, o que a fez tornar-se um “império dentro do império”.

Na sentença do processo da Inquisição de Lisboa, além dos inquisidores afirmarem que Vila Real seria judaizante até mesmo dentro dos cárceres, pontuam as ideias heréticas defendida por ele em seus livros, especialmente no que se refere à liberdade religiosa. A sentença afirma que Vila Real era “da opinião que haja liberdade geral de consciência, pretendendo sempre que o político de uma república se conserve, vivendo cada um na religião que mais quiser”, devendo “viver cada um na religião que mais quiser” e defendendo que “Deus concede aos hereges victorias pela caridade e piedade que exercitam”, além de criticar o poder temporal do Papa sobre o soberano.³⁵²

O auto-de-fé, em 1652, contou com a presença do rei D. João IV assistindo impotente - sem querer interferir nos assuntos da Igreja e gerar uma guerra civil com potências alinhadas aos espanhóis dentro do reino - o assassinato de um de seus aliados na causa pela Restauração³⁵³. De acordo com Lúcio de Azevedo, talvez a data escolhida para o auto-de-fé, 01 de dezembro de 1652, ou seja, o aniversário de 12 anos da Restauração, teve como objetivo lembrar a família real o “quanto era dependente da vontade nacional um poder saído da revolução, e essa vontade abertamente se manifestava pelo Santo Ofício, portanto contra ele”.³⁵⁴ De acordo com Lipiner, o rei português esteve presente no auto-de-fé de Manuel Fernandes de Villa Real quando, “para o espanto dos historiadores modernos, assistirá ao espetáculo não se sabe se impotente, se impassível”.³⁵⁵ Tal conduta de D. João IV

³⁵¹ SILVA, Inocência Francisco da. **Dicionário Bibliográfico Português**. Tomo XVI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858, p. 192.

³⁵² RAMOS-COELHO, op. cit., p. 207; INTT. ANTT. **Processo de Manuel Fernandes de Vila Real**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/07794 Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2307881>>. Acesso em: 10/04/2024.

³⁵³ De acordo com J. Lúcio de Azevedo, durante o governo de D. João IV, a aproximação do monarca com cristãos-novos coincidiu com o aumento da perseguição da Inquisição contra os marranos em Portugal, como uma forma de reação da Inquisição, defensora do governo espanhol, contra a causa da Restauração. Interessante notar que mais um aliado cristão-novo de D. João IV, Duarte da Silva, negociante que apoiava o financiamento de navios portugueses, esteve preso com Vila Real na Inquisição de Lisboa, porém não foi relaxado à justiça secular. AZEVEDO, 1989, p. 269; RAMOS-COELHO, op. cit., p. 66.

³⁵⁴ AZEVEDO, op. cit., p. 269.

³⁵⁵ AZEVEDO, op. cit., p. 209.

perante a Inquisição leva a questionar o papel teológico-político do auto-de-fé para o funcionamento da máquina inquisitorial e estatal na difusão da superstição e na perseguição e combate à heresia enquanto dissidência contra o poder soberano do rei e os dogmas da Igreja, a despeito dos embates políticos existentes entre Estado português e Igreja alinhada à Espanha. Apesar dos embates do seu reinado com a Igreja, D. João IV optou pela superstição e a intolerância como norteadoras do seu reino.

A partir da história e do processo de Vila Real em uma perspectiva spinozana e ao lado da história de Izaque de Castro Tartas, percebem-se as ressonâncias intelectuais existentes em diversos círculos intelectuais sefarditas em França e Amsterdã que difundiam, com base em princípios filosóficos do próprio século XVII, novas interpretações sobre a liberdade de pensamento e de crença, o que virá a influenciar, posteriormente, a filosofia de Spinoza. Miriam Bodian pontua a existência de uma ressonância do discurso de tolerância e de liberdade de consciência europeu sobre a leitura judaica da defesa da liberdade de consciência, levando a uma influência do pensamento iluminista do século XVII em certos grupos cristãos-novos da época,³⁵⁶ característica importante para se pensar nas convergências e divergências entre as perspectivas de Spinoza e Vila Real.

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

Porém, como divergências, apesar de trazerem uma fonte intelectual sefardita comum de defesa do livre pensar, os dois tomaram caminhos políticos diferentes: Vila Real em defesa da monarquia de D. João IV e, Spinoza, em defesa da

³⁵⁶ BODIAN, 2017a, ps. 271, 281.

República. Vila Real, apesar de apresentar uma nova defesa em ruptura com a Inquisição e o regime teológico-político, não sai do paradigma monárquico do mundo ibérico. Spinoza, pelo contrário, em sua filosofia, liberta-se radicalmente da servidão ibérica ao apresentar uma defesa da liberdade de pensamento que não se atrela especificamente à crença, assim como não está invariavelmente designada à instituição do regime monárquico. Além disso, a liberdade de pensamento e de crença de Spinoza está fundamentada em uma perspectiva do direito natural dissociada da teoria jusnaturalista, de forma similar à realizada por Izaque, associação que não é realizada claramente por Vila Real.

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

A morte de Izaque de Castro Tartas causou grande comoção na comunidade judaica de Amsterdã, sendo-lhe atribuída a figura de mártir. Na época do auto de fé de Izaque, Spinoza tinha apenas 15 anos de idade e a morte de Izaque causou grande comoção na comunidade judaica de Amsterdã, tendo em vista que toda a sua família continuava residindo lá. Seu irmão, David de Castro Tartas, inclusive, foi um famoso editor de livros da comunidade judaica. No sábado posterior ao recebimento da notícia sobre a morte de Izaque, foi realizado um ofício religioso na sinagoga apenas em sua memória, na qual Spinoza possivelmente deve ter participado enquanto jovem com maioridade que já pode compor o *minian*.³⁵⁷

Foram publicados vários poemas em dedicação à memória de Izaque, muitas vezes comparando-o à fênix imortal que renasce das próprias cinzas, uma figura reconhecida por ser atribuída aos mártires judeus da Inquisição. Interessante ainda notar que, em 1655, Juan de Prado, em conjunto com demais membros da

³⁵⁷ No momento de leitura da *Torah*, são chamados 10 homens adultos (maiores de 13 anos) para fazerem a recitação por partes e, na Congregação Unida Talmud Torah, a chamada era feita por sorteio de nomes. Há relatos de que, no dia de rezas em memória de Izaque, o rabino Saul Levi Morteira teria retirado logo o nome de Izaque para o ato de abertura da Arca Sagrada, procedendo à retirada dos Rolos da Lei para a sua leitura. O nome de Izaque continuou na lista de sorteados mesmo após anos de ida ao Brasil e o sorteio, no dia em sua memória, o que para alguns presentes foi considerado um milagre decorrente do seu martírio. LIPINER, 1992, p. 258-259.

comunidade judaica de Amsterdã, publicou um livro em homenagem ao mártir judeu morto pela Inquisição, Abraham Nuñez Bernal. Logo após sua publicação, foi realizada uma segunda edição idêntica, porém em homenagem a Izaque de Castro Tartas, a qual foi proibida pela censura por causa das graves acusações que fazia à religião católica. Foi, então, feita uma segunda versão intitulada “*Elogios vários que curiosos diversos dedicaron al martírio de Ishac de Castro Tartas, que em Lisboa fue quemado vivo, por santificasion del Nombre del Señor Dios à 23 de Diciembre de 1647*” com o título “*Elogios vários que curiosos diversos dedicaron al martírio de Ishac de Castro Tartas, que em Lisboa fue quemado vivo, por santificasion del Nombre del Señor Dios à 23 de Diciembre de 1647*”.³⁵⁸ Atualmente, a segunda versão dos *Elogios* a Izaque de Castro Tartas, a única conservada, é parcial. As duas edições foram editadas pelo impressor David de Castro Tartas, irmão de Izaque que continuou residido em Amsterdã, e foram organizadas por conhecidos poetas da comunidade judaica de Amsterdã, como Daniel Levy de Barrios.³⁵⁹

Em 1679, foi publicado em Amsterdã, pela imprensa de David de Castro Tartas, irmão de Izaque, o livro “*Las Excelencias de los Hebreos*”, de autoria de Yshac Cardoso. No livro, Cardoso aborda o caso do processo inquisitorial de Izaque, apresentando a percepção da época sobre Izaque. Cardoso descreve Izaque como “*muy Sabio, y gran Philosopho, y Theologo que era*”, que disputava e argumentava com os inquisidores, afirmando que queria viver e morrer na Lei de Moisés.³⁶⁰ Ao mesmo tempo em que os judeus de Amsterdã externavam as pressões³⁶¹ sobre a ameaça inquisitorial para os Estados Gerais, que passavam a indignação para Portugal, a comunidade judaica de Amsterdã lançou-se na consagração de seus mártires.³⁶²

Segundo Francisco de Sousa Coutinho, os judeus de Amsterdã continuaram a queixar-se às autoridades diplomáticas pelos três presos do Forte Maurício, súditos

³⁵⁸ LIPINER, 1992, p. 253.

³⁵⁹ LIPINER, 1992, p. 253-254.

³⁶⁰ CARDOSO, op. cit., p. 324.

³⁶¹ Em 1647, enquanto o padre Vieira estava em segunda viagem diplomática na Holanda, mais um evento causou revolta aos judeus de Amsterdã: a prisão, pela Inquisição, do comerciante Duarte da Silva, enquanto esteve em viagem por território português. Tratava-se de mais um aliado de D. João IV preso pela Inquisição, da mesma forma como ocorreu com Manuel Fernandes de Vila Real. O padre Vieira chegou a afirmar, pelo fato de o comerciante ter sido grande apoiador financeiro de D. João IV, que a sua prisão causaria grandes prejuízos ao comércio de Portugal. LIPINER, 1992, p. 274.

³⁶² VAINFAS, 2010, p. 288.

de Orange, e por Izaque de Castro Tartas, presos pela Inquisição. No caso de Izaque, em 28 de janeiro de 1648, os superiores da comunidade judaica de Amsterdã queixaram-se à entidade governativa holandesa que os três presos foram obrigados a abjurar de sua fé em um auto-de-fé de Lisboa e que Izaque de Castro Tartas, também de Amsterdã, não aceitou abjurar e fora queimado vivo. Em 7 de fevereiro de 1648, envia-se uma nova carta solicitando a libertação dos três presos da Inquisição de Lisboa, sob pena de serem tomadas providências efetivas.³⁶³

Com a prisão e auto-de-fé de Izaque de Castro Tartas em 1647, as negociações diplomáticas entre Países Baixos e Portugal sobre a devolução das terras no ultramar foram essencialmente prejudicadas, principalmente pelo fato de que, seguindo-se o entendimento fiel do Tratado de Trégua de 1641, Izaque era vassalo do príncipe de Orange e, conseqüentemente, deveria ter sido protegido pela Cláusula XXV.³⁶⁴

Além disso, o fato de os três prisioneiros judeus do Recife terem saído no cadafalso gerou muitas queixas dos Estados Gerais, de acordo com carta enviada pelo padre Antônio Vieira ao Marquês de Nisa. Sousa Coutinho escreveu a D. João IV, em carta do dia 1º de fevereiro de 1648, que as autoridades holandesas estavam indignadas com a omissão do rei no caso dos judeus presos pela Inquisição, súditos de Orange, não havendo deferido as repetidas instâncias dos Estados e sabendo que “um deles fora queimado” e que os demais abjuraram o judaísmo por medo. O fato de Izaque ter sido queimado vivo gerou efeitos devastadores para as tentativas de paz entre Países Baixos e Portugal.

Sousa Coutinho necessitava de um ambiente tranquilo para continuar suas atividades diplomáticas em Haia, porém a situação das condenações dos três judeus e a morte de Izaque de Castro Tartas pela Inquisição portuguesa gerou complicações em suas atividades. Na mesma carta de 1º de fevereiro de 1648, o embaixador

³⁶³ LIPINER, 1992, p. 257.

³⁶⁴ O padre Vieira, em carta ao marquês de Niza de 3 de fevereiro de 1648, chegou a afirmar dos embaraços políticos que passava enquanto esteve, em 1647 e 1648, em Amsterdã em missão diplomática, quando chegaram as notícias da morte de Izaque de Castro Tartas e das condenações dos três presos do Forte Maurício: “De saírem do cadafalso – escreve – os três judeus do Recife, se queixaram muito os Estados nesta última conferência, em que declararam que eles tinham aqueles homens por seus vassalos, e que castigá-los era contra o capítulo 21 [25] da trégua. E neste mesmo tempo chegou uma carta de Sua Majestade em que diz que aqueles homens são da jurisdição eclesiástica, em que ele não tem poder, e que se lhe não torne a falar naquela matéria.” E o padre acrescenta para ironizar: “Bendito seja Deus, que só para estas valentias temos resolução.” LIPINER, 1992, p. 275; VAINFAS, 2010, p. 287.

afirma que D. João VI deveria assumir o assunto sobre os quatro judeus condenados pela Inquisição portuguesa e que não se tratava de matéria exclusivamente eclesiástica, mas que “estava na mão do rei, se este a quisesse impor”. Sousa Coutinho chega a citar um caso ocorrido com a Espanha, quando a Holanda teria solicitado à Inquisição de Castela a soltura de quatro judeus de Amsterdã, pontuando que D. João IV poderia agir da mesma forma. Em carta de 24 de fevereiro de 1648, Sousa Coutinho retorna, com mais censura, ao assunto sobre os três judeus presos e “queima de um judeu” no auto-de-fé de 15 de dezembro de 1647, dando razão às queixas dos judeus e dos Estados sobre a violação ao “contrato de trégua assinado com a Holanda, no seu capítulo 25”. Na carta, Sousa Coutinho também afirmou que os “gritos de Amsterdã” eram insuportáveis a tal ponto que “seria impossível crê-lo, senão quem o vê e ouve de tão perto como eu”. O embaixador ainda percebeu que, nesse caso, a reação dos judeus foi mais intensa do que em casos anteriores.³⁶⁵ Posteriormente, Sousa Coutinho cita outro episódio sobre a revolta dos governantes holandeses com a conduta portuguesa:

Fora procurado novamente – diz ao rei – por dois deputados da parte do governo, os quais repetiram em termos insolentes os protestos já antes feitos, lendo-lhe uma carta escrita ao rei a respeito e ameaçando que tinham feito a paz com Castela e que em decorrência lhes ficavam as mãos livre para acudir em auxílio de seus súditos, aos quais o Reino faltara duas vezes com o Direito das Gentes: a primeira, levando-os à Inquisição de Portugal, não obstante o terem-se rendido na fortaleza de São Francisco, no Brasil, e a segunda vez, ao separarem os judeus holandeses, quebrando assim o contrato de trégua entre os dois governos, que no capítulo 25 falava claramente da igualdade de todos os súditos holandeses diante do acordo, o que incluía os judeus ainda que por razões políticas ali não se fizesse deles expressa menção.³⁶⁶

O embaixador Sousa Coutinho chegou a afirmar a D. João IV, após as complicações diplomáticas sobre o caso de Izaque de Castro Tartas e os três presos do Forte Maurício, para que ele considerasse o que convém ao Reino, “se soltar três judeus, se fazer guerra à Holanda”.³⁶⁷ Apesar de o Tratado de Trégua não ter sido aplicado ao caso de Izaque pelo tribunal da Inquisição de Lisboa, os argumentos de Izaque em defesa da Cláusula XXV proporcionaram um raciocínio único sobre a

³⁶⁵ LIPINER, 1992, ps. 277-278.

³⁶⁶ LIPINER, 1992, p. 278.

³⁶⁷ LIPINER, 1992, p. 278.

defesa da liberdade de consciência em nível internacional por meio do respeito ao direito natural no *jus gentium*, como será analisado no capítulo 3.

1.2.4 Baruch de Spinoza

Baruch de Spinoza nasceu em Amsterdã, em 24 de novembro de 1632, filho de Miguel de Spinoza e Hannah Deborah de Spinoza, ambos com antepassados cristãos-novos de Portugal e Espanha. A família de Spinoza era formada pelos: Álvares e Espinoza de Vidigueira, pelo lado paterno, e os Bentalhado do Porto, pelo lado materno (família também compartilhada com Uriel da Costa, assim como já analisado).

A família de Miguel era proveniente da cidade de Vidigueira, na região da Beira, no sul de Portugal, e a de Hannah Deborah era da cidade de Ponte de Lima, na região de Viana do Castelo, no norte de Portugal. Existiram antepassados de Spinoza que foram perseguidos e queimados pela Inquisição portuguesa, como percebe-se em sua genealogia, avaliada por António Borges Coelho³⁶⁸ e Jonathan Israel³⁶⁹. O pai de Spinoza, Miguel, foi cristão-novo em Portugal, tendo nascido possivelmente na década de 1590 e sendo batizado em Vidigueira como Gabriel Álvares Spinoza, utilizando o nome Miguel em suas atividades comerciais e após a conversão formal ao judaísmo. Na época em que a família paterna de Spinoza estava em Vidigueira ocorria a Conjuração dos falsários da Beira, que envolveu inúmeras falsas denúncias de cristãos-novos contra cristãos-velhos, como será analisado adiante na pesquisa. O terceiro avô de Spinoza, Manuel Álvares, chegou a ser preso e processado pela Inquisição de Lisboa.³⁷⁰ Miguel fugiu de Portugal com a família em decorrência das perseguições da Inquisição portuguesa. A família dirigiu-se para Nantes, na França, onde havia uma grande atividade criptojudáica comercial, e, por último, para Antuérpia e Amsterdã, onde estabeleceram-se.³⁷¹

Pelo lado materno, a família materna de Spinoza era proveniente das regiões de Lamego, Ponte de Lima e da cidade do Porto, todas no norte de Portugal. O avô de Spinoza era Henrique Garcês, mercador do Porto que se dirigiu para Antuérpia e Amsterdã, permanecendo nessa cidade com sua esposa, Violante Gomes. Hannah Deborah, portanto, já nasceu dentro do judaísmo em Amsterdã. Assim como ocorre

³⁶⁸ COELHO, António Borges. *Espinosa e Leibniz*. Alfragide: Editorial Caminho, 2023, ps. 21-45.

³⁶⁹ SPINOZA LIFE AND LEGACY, p. 79-90.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 33.

³⁷¹ ISRAEL, 2023, p. 86-87.

no seu lado paterno, Coelho percebe, a partir de processos inquisitoriais, a prática criptojudáica dos antepassados maternos de Spinoza em Portugal, havendo, inclusive, relatos de familiares que, em Portugal, zombavam das práticas católicas, como no momento de benzer a mesa.³⁷²

Como ressaltado por Jonathan Israel³⁷³, é essencial compreender a base intelectual e cultural de Spinoza de acordo com suas origens familiares criptojudáicas e marranas vindas de Portugal e Espanha. Os criptojudeus em Portugal e Espanha representavam um grupo que desestabilizava o *status quo* do Antigo Regime e, a partir da continuidade do judaísmo secreto não-ortodoxo, conseguia desestruturar as bases das sociedades europeias católicas.³⁷⁴ Como resultado, ocorriam inúmeros atos de rebeliões e revoltas contra a ortodoxia católica e as monarquias ibéricas empreendidas por tais grupos perseguidos, tal como documentado por registros históricos e processos inquisitoriais. As bases teológico-políticas europeias, ou seja, a hierarquia monárquica do Antigo Regime e a autoridade religiosa, estavam sendo constantemente questionadas e desestabilizadas pelos marranos. Uriel da Costa e Juan de Prado, enquanto criptojudeus que viveram na península Ibérica, viveram a revolta contra a teologia católica e continuaram seus questionamentos contra a ortodoxia judaica de Amsterdã. Spinoza, apesar de já ter nascido no seio da comunidade judaica de Amsterdã, esteve envolto em uma sociedade cultural formada essencialmente por antigos cristãos-novos que retornaram ao judaísmo, tanto em sua casa quanto no ambiente comunal, o que o levou a conviver profundamente e sentir a faísca revolucionária que permeia o marranismo, negada por alguns e aceita por outros, como apontado por Isaac Oróbio de Castro.

Importante compreender o apontamento de Gebhardt: *“El mundo judío del cual salió Spinoza carecía de una forma religiosa acabada porque la religión, como la nacionalidad, no era para ese mundo una realidad, sino un problema.”*³⁷⁵ Como já analisado anteriormente, nacionalidade e religião estavam intrinsecamente relacionados no século XVII, sendo um mecanismo amplamente utilizado pelas monarquias absolutistas europeias, como Espanha e França, para impor seus

³⁷² COELHO, 2023, p. 37-41.

³⁷³ ISRAEL, 2023; ISRAEL, 2021.

³⁷⁴ ISRAEL, 2021, p. 35.

³⁷⁵ GEBHARDT, op. cit., p. 47.

reinados. Questionar a religião era, portanto, realizar uma crítica essencialmente política, e não apenas teológica, como compreendido por Spinoza, posteriormente, em seu TTP. Spinoza compreendia, a partir da história de sua família, a fluidez da nacionalidade e da religião que permeava a realidade do século XVII, especialmente para os “de nação”.

A infância de Spinoza foi permeada pelos embates entre judaísmo ortodoxo rabínico e criptojudaísmo crítico na comunidade judaica de Amsterdã. Em 1640, quando Spinoza tinha entre 8 a 9 anos, ocorria o *herem* e suicídio de Uriel da Costa, envolvimento de todo escândalo dentro e fora da comunidade judaica. Em decorrência da linhagem que possuía com Uriel pela família materna, o caso pode ter desencadeado uma maior gravidade em sua família que nas demais. Além disso, após a morte de sua mãe, Hannah Deborah, em 1638, possivelmente de tuberculose, quando Spinoza tinha apenas 6 anos de idade, houve uma divisão da família que agravou-se com a posterior morte de Miguel, em 1654, pouco antes do *herem* de Baruch.³⁷⁶

A escola *Ets Haim* da comunidade judaica de Amsterdã, na qual tanto Spinoza quanto Izaque de Castro Tartas estudaram, era considerada a melhor escola de estudos judaicos da época, tendo sido fundada em 1616. Spinoza conviveu com rabinos como Menasseh ben Israel, amigo de seu pai Miguel, já que este era uma das lideranças da comunidade, ou seja, era *parnas*, e Saul Levi Morteira. A família Spinoza era voltada para o comércio há gerações e, assim que atinge a maioridade, Baruch é designado para continuar os negócios da família. De fato, Spinoza estudou na escola *Ets Haim* até os 14 anos, não tendo ultrapassado os níveis voltados para os jovens destinados ao rabinato, ou seja, o quarto e quinto níveis de estudo.³⁷⁷ Tratava-se dos dois maiores graus, os da *yeshiva*, na qual os alunos eram apresentados a conhecimentos mais sofisticados de hebraico e estudos rabínicos.³⁷⁸ Miguel, enquanto um dos *parnasim* da comunidade, esteve diretamente envolvido nas discussões sobre a formação da comunidade judaica do Brasil holandês e as propostas do padre Antônio Vieira sobre os judeus e cristãos-novos, especialmente no que diz respeito ao comércio, tendo em vista ser comerciante.³⁷⁹ Menasseh bem

³⁷⁶ ISRAEL, 2023, p. 181.

³⁷⁷ ISRAEL, 2023, p. 59.

³⁷⁸ ISRAEL, 2023, p. 171.

³⁷⁹ ISRAEL, 2023, p. 52,170.

Israel era um rabino muito influente durante a juventude de Spinoza, sendo, inclusive, bem aberto para o diálogo com o mundo cristão.³⁸⁰

Jonathan Israel pontua que, dentre os temas filosóficos e teológicos discutidos na época de juventude de Spinoza, principalmente por Menasseh ben Israel, estava a noção de que a república antiga hebraica era um exemplo único e valioso da história política humana. Apesar de Menasseh não abordar a questão da democracia e república como feito por Spinoza no TTP, ele enfatizava que a república hebraica pertencia a todo o povo e que Deus era seu único soberano. Israel percebe uma influência da discussão intelectual da comunidade sefardita na filosofia de Spinoza no TTP, especialmente pelo fato do rabino Mortera, em sua obra “Tratado da Verdade da lei de Moises”, de 1659, também reconhecer que a lei divina era soberana na república hebraica.³⁸¹

Importante notar, como também pontuando por Jonathan Israel, que outro fato que permeou a juventude de Spinoza na comunidade judaica de Amsterdã e que continuou a lhe interessar, inclusive após o *herem*, foi a obra de Yoseph Delmedigo. Dois livros deste foram encontrados na biblioteca pessoal de Spinoza após a sua morte: o “*Sefer Elim*”, que aborda temas matemáticos endereçados por um acadêmico caraíta³⁸²; e o “*Ta'alumoth Hokhmah*”, sobre temas de cabala, especialmente de acordo com o sistema de Isaac Luria.³⁸³ Yoseph Delmedigo vinha de Candia, atual Creta que, na época, era colônia de Veneza, sendo descendente do filósofo averroísta Elia Delmedigo, conhecido de Pico della Mirandola. Yoseph foi rabino da comunidade de Amsterdã entre 1625 e 1629, saindo da comunidade após demonstrar opiniões polêmicas para a ortodoxia da comunidade. Delmedigo afirmava que os judeus estavam ficando atrasados nos estudos de ciências e matemáticas e que a religião judaica precisava de uma reforma e racionalização, devendo usar os caraitas como um exemplo para rever a visão rabínica estrita e pensar em um universalismo mais aberto. Tal crítica de Delmedigo é, inclusive, percebida como as raízes e origens do iluminismo radical promovido por Spinoza.

³⁸⁰ ISRAEL, 2023, p. 171.

³⁸¹ ISRAEL, 2023, p. 172-173.

³⁸² THE BEZALEL NARKISS INDEX OF JEWISH ART. **Elim by Yosef Shlomo Delmedigo, Amsterdam, 1629.** Disponível em: <https://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=35309> Acesso em: 15/10/2024.

³⁸³ SLUIS, Jacob van; MUSSCHENGA, Jonnis (eds.). **DE BOEKEN VAN SPINOZA.** Disponível em: https://www.spinozahuis.nl/wp-content/uploads/2019/05/Boeken_van_Spinoza.pdf Acesso em: 08/05/2023, ps. 41-42.

Delmedigo também era considerado uma figura subversiva em sua época, tendo saído de Amsterdã em 1629, após preocupações do rabinato de Amsterdã a respeito de suas ideias não ortodoxas, contidas no livro “*Sefer Elim*”, que estava na biblioteca de Spinoza. Delmedigo, inclusive, saiu da comunidade antes de sofrer algum tipo de humilhação pela reprovação sobre seu livro e recebeu apoio financeiro de Miguel de Spinoza, logo após deixar os Países Baixos, pois estava passando por um momento difícil. Tratava-se, então, também de uma figura próxima da família Spinoza.³⁸⁴ Curiosamente, um dos *parnasim* que reprovaram o livro de Delmedigo foi Abraham Cohen de Herrera, outro autor cabalista luriânico que publicou a obra “*Puerta del Cielo*”, em 1632, ano de nascimento de Baruch.³⁸⁵

Delmedigo, além de ser um naturalista e astrônomo, possuía um interesse particular em Ibn Ezra, debateu com caraitas e introduziu novos termos científicos para o hebraico, possuindo uma abordagem racionalista científica embrionária ao que Spinoza posteriormente defenderia. Delmedigo seguia Hasdai Crescas ao defender o criacionismo perpétuo e criticar a concepção de criação *ex nihilo*, além de criticar Maimônides e o aristotelismo e defender a separação entre filosofia e teologia. Ele também afirmava, seguindo Galileu, que foi seu professor, que os cometas eram fenômenos puramente naturais, ao invés de sobrenaturais.³⁸⁶

Sobre Crescas, percebe-se a sua influência direta sobre o pensamento de Spinoza na Carta nº 12, ao citar diretamente Rab Chasdai, ou seja, Hasdai Crescas. É, justamente, na crítica ao aristotelismo medieval judaico de Maimônides que se percebe o compartilhamento de argumentos por parte de Spinoza e Crescas. Tratou-se, principalmente, do compartilhamento da crítica ao Deus transcendente defendido por Maimônides.³⁸⁷

Delmedigo era, também, místico, como um resultado direto da Itália renascentista, e acreditava em uma tradição de conhecimento hermético-cabalista que foi ocultado pelo conhecimento rabínico obscuro. Porém, a percepção cabalista de Delmedigo possuía uma crítica mascarada que, para os rabinos Cohen de Herrera

³⁸⁴ ISRAEL, 2023, p. 173-174.

³⁸⁵ HERRERA, Abraham Cohen de. **Puerta del Cielo**. Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán. Madrid: Editorial Trotta, 2015, p. 9.

³⁸⁶ ISRAEL, 2023, p. 175-176.

³⁸⁷ WOLF, A. (ed.) **The Correspondence of Spinoza**. New York: Routledge, 1928, p. 121.

LEONE, Alexandre. A Carta sobre o Infinito de Espinosa Como Recepção da crítica de Crescas a Maimônides. Cadernos De Língua E Literatura Hebraica. São Paulo: **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, n. 11, 2014, p. 11.

e Aboab, não estava alinhado à cabala tradicional. Israel reconhece que os livros de Delmedigo, assim como sua dissidência com o judaísmo rabínico tradicional da sinagoga, foram e possuíram um efeito formativo na vida de Spinoza, apesar de, talvez, Spinoza simpatizar com o lado mais racionalista do que místico de Delmedigo,³⁸⁸ porém, não se descartando a potencial influência da teoria cabalista em sua filosofia, dialogando diretamente com ela, seja para defendê-la ou criticá-la. Israel ainda ressalta uma influência anticartesiana na parte II, proposição 49, da “Ética” que é compartilhada com Delmedigo, ao Spinoza afirmar que “não há, na mente, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação ou negação, além daquela que a ideia, enquanto ideia, envolve”. Além disso, Delmedigo também ordenava o conhecimento em três categorias, de forma similar ao que foi realizado por Spinoza no “Tratado da Emenda do Intelecto”.³⁸⁹

Porém, deve-se notar que o livro de Delmedigo “*Ta'alumoth Hokhmah*”, não foi a única obra cabalista encontrada na biblioteca de Spinoza. Há também o livro “*Perush al HaTorah*” (Comentários sobre a Torah), do cabalista italiano Menachen Recanati,³⁹⁰ o qual apresenta comentários à Torah de acordo com concepções cabalistas, referindo-se ao *Zohar* e ao *Bahir*. Recanati, assim como Elia del Medigo, teve suas obras traduzidas para o latim por Pico della Mirandola. Tanto Delmedigo quanto Recanati eram críticos do racionalismo de Maimônides, aplicado à religião, e possuíam influência cabalista, apesar de Delmedigo possuir uma abordagem mais crítica sobre o misticismo. Recanati foi influenciado pelas obras de diversos cabalistas espanhóis e sua obra “*Perush al HaTorah*” é considerada de tradição provençal-geronesa-barcelonesa, fazendo referência especialmente a Nachmanides, além de Isaac, o Cego, Azriel de Girona, Yacov bem Sheshet Gerondi e Ibn Gaon.³⁹¹ Ainda em “*Perush al HaTorah*”, Recanati pontua que “(...) all the lower created things are emanated counterparts of the upper ones (...)”, tendo em vista a unicidade proporcionada pela emanação das sefirot.³⁹² Interessante ainda notar que Recanati não seguia uma linha cabalista precisa, apesar de receber uma forte influência espanhola do círculo de Girona, tendo tido sua própria formação

³⁸⁸ ISRAEL, 2023, p. 177-178.

³⁸⁹ ISRAEL, 2023, p. 178-179; ESPINOSA, 2017, Parte 2, Prop. 49.

³⁹⁰ SLUIS, MUSSCHENGA, op. cit., p. 44.

³⁹¹ RECANATI, Menahem; CORAZZOL, Giacomo (ed.) **Commentary on the Daily Prayer**. Torino: Nino Aragno Editore, 2008, p. 26-54.

³⁹² Ibid, p. 69.

sozinho. Assim, ele acreditava no potencial de qualquer “homem sábio”, e não apenas profetas, receberem a revelação e conhecimento divinos, o que proporcionaria a transmissão da tradição cabalista.³⁹³ Dessa forma, Recanati apresenta uma cabala que descentraliza sua transmissão na figura dos sábios, cabendo a qualquer indivíduo iluminado o papel de adquirir e repassar o conhecimento adquirido a partir das *sefirot*. Percebe-se, portanto, que obras de Delmedigo, de influência luriânica, e Recanati, com forte influência do círculo de Girona, estavam na biblioteca pessoal de Spinoza, podendo representar influências interessantes para sua filosofia. Apesar de Spinoza afirmar, no TTP, que “li também, e até conheci, alguns desses impostores e cabalistas, cuja insanidade nunca consegui admirar o suficiente”,³⁹⁴ é relevante destacar a diferença entre cabala teórica, essencialmente embasada na filosofia, da cabala mágica, voltada para as práticas esotéricas mágicas. A influência da corrente cabalista teórica no pensamento judaico medieval foi relevante para a crítica às tentativas de Maimônides de conciliar filosofia e religião a partir do aristotelismo.³⁹⁵ A cabala do norte da península ibérica, no século XII, tornou-se uma potente contranarrativa contra o aristotelismo proposto por diversos filósofos judeus da época, dentre eles Maimônides, com destaque especial para os cabalistas do círculo de Girona, como Azriel de Girona e Nachmanides.³⁹⁶ O próprio Zohar pode ser considerado, inclusive, uma resposta crítica a Maimônides. Trata-se, portanto, de uma influência sobre o pensamento de Spinoza que não pode ser desconsiderada.

Isaac Luria, assim como Spinoza, criticava Maimônides e afirmava a necessidade de se tirar a centralidade dos livros da *Torah* da doutrina religiosa judaica.³⁹⁷ Luria possuía a teoria do *zimzum*, ou seja, da autolimitação divina, de acordo com a qual Deus, ou seja, *Ein Sof* (o Infinito), limitou-se e contraiu-se antes da criação para tornar possível a existência de algo que não é *Ein Sof*. Melamed argumenta que Spinoza pode ter chegado a responder à teoria do *zimzum*, rejeitando a noção de contração divina ou autolimitação, assim como feito por Herrera, em seu

³⁹³ Ibid., p. 80.

³⁹⁴ ESPINOSA, 2019, p. 260.

³⁹⁵ ISRAEL, 2023, p. 218-252; LEONE, 2018, p. 7.

³⁹⁶ LEONE, 2018, p. 7.

³⁹⁷ MAESO, Benito Eduardo Araujo; FRANÇA, Marcos Antônio. TRATADOS E FRAGMENTOS: TEOLOGIA E POLÍTICA EM ESPINOSA E WALTER BENJAMIN. São Paulo: **Cadernos Espinosanos**: Estudos sobre o século XVII, N. 44, ps. 199-220, 2021, p. 209

sexto axioma do primeiro capítulo do “Breve Tratado”.³⁹⁸ Porém, o conceito de *Ein Sof*, ou seja, da infinitude de Deus enquanto inteligível para a capacidade limitada humana, estando além da apreensão intelectual humana³⁹⁹, possui similaridades com a concepção de Deus spinozana. *Ein Sof*, enquanto ilimitado, não deriva do nada, estando o começo e o fim material e espiritual interligados, sendo a origem de todas as coisas da qual decorrem dez emanções, ou sejam, as dez *sefirot*, que são a expressão divina no mundo.⁴⁰⁰ Tal percepção luriânica sobre *Ein Sof* está fortemente presente no Zohar, referenciado no livro de Recanati “*Perush al HaTorah*”, nas obras cabalistas de Delmedigo e no livro de Herrera “*Puerta del Cielo*”. Este último, por sinal, tratou-se da primeira obra a adotar a ordem geométrica em matéria filosófica antes da publicação da *Ética* de Spinoza, existindo, inclusive, ressonâncias entre a obra de Herrera e a metafísica de Spinoza.⁴⁰¹ O Deus de Spinoza, de fato, não compreende emanções, mas atributos, porém a *infinitude* de *Ein Sof* e sua relação com a completude do mundo criado possuem, de fato, ressonâncias interessantes. Percebe-se, a partir de tal constatação, que já existia, na tradição judaica medieval, uma literatura cabalista de tendência imanentista e panteísta, marcada, principalmente, pelos escritos do cabalista Azriel de Girona e de Hasdai Crescas.⁴⁰² Destaca-se, ainda, que nos próprios escritos de Uriel, especificamente no “Exame” ele já ressaltava a infinitude de Deus, afirmando que seria impossível afirmar que o homem teria sido gerado à Sua semelhança já que, assim, conseqüentemente, o homem seria, também, infinito.⁴⁰³

Os inúmeros acontecimentos na comunidade judaica de Amsterdã na década de 1640, principalmente envolvendo os escândalos de Uriel da Costra e Delmedigo,

³⁹⁸ “[6] A primeira parte (ou maior) [do § 4] se demonstra assim: Se a própria ficção humana fosse a única causa de sua ideia, seria impossível que o homem pudesse conceber algo; mas ele pode conceber alguma coisa. *Logo.*” ESPINOSA, Bento de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020, p. 50; MELAMED, From the Gate of Heaven to the ‘Field of Holy Apples’: Spinoza and the Kabbalah. In: Cristina Cisiu (ed.), *Early Modern Philosophy & the Kabbalah*, 2018. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/MELSAT-8> Acesso em: 05/05/2024, p. 14.

³⁹⁹ BELTRÁN, Miquel. **The Influence of Abraham Cohen de Herrera’s Kabbalah on Spinoza’s Metaphysics**. Leiden: Brill, 2016, p. 152-155.

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ Sobre a relação entre Cohen de Herrera e Baruch de Spinoza, ver BELTRÁN, Miquel. **The Influence of Abraham Cohen de Herrera’s Kabbalah on Spinoza’s Metaphysics**. Leiden: Brill, 2016.

⁴⁰² LEONE, Alexandre. A Carta sobre o Infinito de Espinosa Como Recepção da crítica de Crescas a Maimônides. *Cadernos De Língua E Literatura Hebraica*. São Paulo: **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, n. 11, 2014, p. 10.

⁴⁰³ MUHANA, op. cit, p. 291.

assim como os estudos bíblicos e hebraicos que Spinoza recebia em sua infância e juventude, possivelmente cooperaram para que ele começasse a questionar determinadas questões religiosas e da Bíblia.

Ainda na década de 1640, Miguel de Espinoza angariou grandes ganhos no comércio, comercializando, inclusive, com Portugal e Espanha, principalmente após a Paz de Münster de 1648. Porém, no mesmo período, muitos refugiados cristãos-novos pobres vieram de Portugal e Espanha, aumentando o número de necessitados na comunidade. Com a primeira guerra anglo-holandesa, entre 1652 e 1654, porém, os negócios de Miguel e de vários comerciantes foram prejudicados. Miguel perdeu produtos de navios capturados por ingleses, que nunca foram devolvidos, gerando um grande prejuízo.⁴⁰⁴

Em 1654, após a morte do seu pai, Baruch torna-se o chefe da família Spinoza, denominado *yahid*, tendo que administrar os negócios junto com seu irmão mais novo, Gabriel, que possuía o nome hebraico de Abraham. A partir de então, Baruch seria responsável por pagar as taxas comunais, conhecidas como imposta e finta, as quais, no decorrer do tempo, foram diminuindo seus valores em decorrência da crise financeira.⁴⁰⁵ Porém, os negócios da família, sob uma nova firma dos irmãos, de nome “*Bento y Gabriel de Spinoza*”, entrou em uma constante crise, em decorrência das guerras anglo-holandesas, até as vésperas do *herem* de Baruch, momento no qual ele abandonou os negócios e deixou com seu irmão. Além disso, existiam dívidas do pai em aberto em seu espólio. Em decorrência de seu envolvimento comercial, possivelmente Baruch compreendia as problemáticas comerciais de seu tempo, evidenciando a crítica ao luxo e ao uso imoderado do dinheiro, evidente em sua filosofia política. Acredita-se que Gabriel tenha continuado a ser mercador e tenha se dirigido às Índias Ocidentais em 1664, já que foi encontrada uma lista de mercadores judeus na Jamaica com o nome de Abraham de Spinoza em 1669.⁴⁰⁶ Após a morte de Baruch, sua meia-irmã Rebecca, que cuidou temporariamente do espólio do filósofo, partiu com os filhos para Curaçao

⁴⁰⁴ ISRAEL, 2023, p. 194-196.

⁴⁰⁵ ISRAELI, 2023, p. 206-207.

⁴⁰⁶ DIAS, A. M. Vaz; TAK, W. G. Van der. Spinoza merchant & autodidact charters and other authentic documents relating to the philosopher's youth and his relations. Amsterdã: **Studia Rosenthaliana**, Vol. 16, pp. 109-195, No. 2, 1982, p. 186.

entre 1679 e 1685, que possuía uma expressiva comunidade judaica. Ela e um de seus filhos, Michael, faleceram de febre amarela em 1695.⁴⁰⁷

Em 1655, Isaac de La Peyrère, teólogo de possível origem cristã-nova originário de Bourdeaux, visita Amsterdã, gerando grandes controvérsias em decorrência de seu livro “*Praeadamitae*”, o qual também estava na biblioteca pessoal de Spinoza.⁴⁰⁸ De acordo com La Peyrère, em tal livro, existiriam homens na Terra antes de Adão, contrariando as interpretações tradicionais cristãs e judaicas, o que gerou grande controvérsia em decorrência de sua nova interpretação bíblica não-ortodoxa. Como apontado por David McKee, todos os argumentos de contestação de La Peyrère à Lei de Moisés encontram-se no TTP de Spinoza, em conjunto com demais argumentos novos spinozanos, evidenciando uma influência de La Peyrère.⁴⁰⁹

As dúvidas sobre a religião possivelmente já cercavam Spinoza entre os anos de 1655 e 1665, mesmo ano da chegada de Juan de Prado à comunidade judaica de Amsterdã, como já analisado. Nessa época, Spinoza é atacado por um judeu fanático ao sair de um teatro, ficando levemente ferido e rasgando sua capa. A partir de então, ao perceber que sua vida estava em risco pelas ideias que ainda não divulgava abertamente, Spinoza toma um novo rumo e passa a confrontar diretamente o *Ma'amad*, coincidindo com a disputa feita por Juan de Prado.⁴¹⁰ A partir de então, Spinoza passa a questionar abertamente a autoridade congregacional e passa a se confrontar com as questões envolvendo o caráter vinculante da *Torah* e da Lei de Moisés, assim como o status das leis rabínicas, questões que já tinham sido questionadas, um pouco antes, por Uriel da Costa e Delmedigo. Um primeiro passo, financeiro, foi abdicar da herança do pai.⁴¹¹

Em 1656, com a idade de 23 anos, Spinoza foi alvo de um *herem* da comunidade judaica de Amsterdã, sob a acusação geral de que vinha difundindo más ideias pela comunidade. Assim como pontuado por Israel e Nadler, o *herem* de Spinoza ocorreu, principalmente, pelo seu questionamento do judaísmo rabínico, assim como no caso de Uriel e Juan, este ocorrido em 1657.⁴¹² Importante ressaltar,

⁴⁰⁷ NADLER, Steve. **Spinoza: A life**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 45.

⁴⁰⁸ SLUIS; MUSSCHENGA, op. cit., p. 40.

⁴⁰⁹ MCKEE, David Rice. Isaac De la Peyrère, A Precursor of Eighteenth-Century Critical Deists. Cambridge: **PMLA**, Vol. 59, No. 2, pp. 456-485, 1944, p. 470.

⁴¹⁰ ISRAEL, 2023, p. 219.

⁴¹¹ ISRAEL, 2023, p. 220.

⁴¹² ISRAEL, 2023, p. 294.

porém, que o *herem* não possui o sentido de “excomunhão” como conhecido no catolicismo. O *herem* não é uma expulsão definitiva da religião, como ocorre na excomunhão católica, mas um banimento, muitas vezes temporário, de uma comunidade específica. Pelo fato de a religião judaica não possuir uma autoridade central, como ocorre com o Papa no catolicismo, a expulsão não possui caráter universal. Percebe-se, dessa forma, como Uriel pôde ficar na comunidade de Amsterdã após seu *herem* em Hamburgo, assim como Juan de Prado pôde ficar em Antuérpia após seu *herem* de Amsterdã. O *herem* de Uriel, Juan e Baruch representou um banimento dos três da comunidade judaica de Amsterdã, mas não das demais comunidades judaicas pelo mundo. Muito menos eles deixaram de ser judeus em decorrência do *herem*, já que o ato da circuncisão é, *per se*, ato definitivo do pacto divino na religião judaica que não pode ser desfeito por um *herem*.⁴¹³ Entre 1622 e 1683, 36 homens da comunidade judaica portuguesa passaram por um *herem* de um a dois dias por questões de desobediência.⁴¹⁴ Apenas quatro dos 36, dentre eles o de Spinoza e o segundo *herem* de Juan de Prado, que não foram rescindidos. Porém, no decorrer da história, o *herem* foi utilizado, muitas vezes com intenções religiosas e políticas, não se restringindo ao caso de Uriel, Juan e Baruch. O filósofo medieval Ibn Gabirol também sofreu um *herem* da comunidade judaica de Zaragoza por volta de 1045 em decorrência de problemas pessoais e políticos com as lideranças. Nunca deixou de estudar e escrever sobre o judaísmo após o *herem*, mas, pelo contrário, tornou-se uma referência intelectual do mundo sefaradi de influência neoplatônica.⁴¹⁵

Enquanto a presença de Prado no mesmo círculo intelectual de Spinoza é um dado histórico concreto, a presença de Uriel possui um caráter “fantasmagórico”, tendo em vista não haver certeza se os dois se conheceram, realmente, na comunidade judaica de Amsterdã.⁴¹⁶ Porém, a contribuição intelectual de Uriel para o pensamento de Juan de Prado e Spinoza é, de fato, concreta. Apesar de divergências intelectuais pontuais sobre o caráter sagrado das Escrituras, os principais argumentos defendidos tanto por Juan de Prado quanto por

⁴¹³ MECHOULAN, Henry. O Herem em Amsterdã e a “excomunhão” de Espinosa. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: **Revista Conatus - Filosofia De Spinoza**, 7, 14 - Dezembro, ps. 77–85, 2023, p. 77-78.

⁴¹⁴ ISRAEL, 2023, p. 227.

⁴¹⁵ MACEDO, Cecília C. Cavaleiro. A ética psico-fisiológica de Ibn Gabirol. Campinas: **Phrónesis**, v. 7, nº 2, p.31-55, 2005, p. 33-34.

⁴¹⁶ ALBIAC, op. cit., p. 347.

Uriel da Costa também eram defendidos por Spinoza, principalmente em sua posterior obra, o TTP. O *herem* dos três devem ser analisados em conjunto, já que, em um curto período de tempo, ocorreram três banimentos severos da mesma comunidade “*for giving public and open expression to their critical opinions concerning traditional established Judaism*”.⁴¹⁷

A partir de 1655, ou seja, um pouco ante do *herem*, Spinoza já inicia seu contato com Franciscus van den Enden, frequentando aulas de teatro e latim. Van den Enden era um ex-jesuíta que passara a questionar a teologia e a não adotar nenhuma religião. Em 1633, Van den Enden foi expulso da Ordem Jesuíta por ter relações adúlteras com mulheres e pronunciar ideias não-ortodoxas sobre a religião. Na época, Van den Enden era descrito como um mau cristão que exercia uma influência maligna sobre seus alunos⁴¹⁸, de forma similar às alegações feitas contra Juan de Prado. Em 1656, possivelmente após a ameaça contra sua vida, Spinoza sai da casa de seus pais, recebendo o apoio de Van den Enden nesse processo e ficando em sua casa. Ressalta-se, portanto, que a influência de Van den Enden no pensamento crítico de Spinoza também foi essencial, tendo lhe ensinado literatura clássica, literatura, história e retórica romana, assim como continuado os estudos de latim que Spinoza já havia começado em *Ets Haim*.⁴¹⁹ A partir do aprofundamento de seus estudos de latim com Van den Enden, Spinoza aproxima-se do cartesianismo, também contribuindo para sua crítica bíblica e estudos religiosos.⁴²⁰ Posteriormente, Van den Enden muda-se para a França, porém seu republicanismo e defesa da liberdade o levará a participar de um golpe de Estado contra o governo de Luís XIV. Diversos nobres uniram-se à conspiração, dentre eles Louis, o Chevalier de Rohan, Guy-Armand de Gramont, comte de Guichê e La Tréaumont.⁴²¹ Porém, a insurreição foi malsucedida e Van den Enden foi preso, torturado e enforcado em 1674.⁴²²

Após o *herem*, Spinoza também passa a relacionar-se com mais não-judeus, especialmente cartesianos, colegiantes e cristãos-sem-igreja, estes últimos providenciando, inclusive, uma influência relevante no que diz respeito à leitura

⁴¹⁷ ISRAEL. 2023, p. 227.

⁴¹⁸ ISRAEL. 2023, p. 231.

⁴¹⁹ ISRAEL. 2023, p. 229-243.

⁴²⁰ ISRAEL. 2023, p. 243.

⁴²¹ ISRAEL, 2009, p. 220-221.

⁴²² ISRAEL. 2023, p. 634.

crítica de Spinoza sobre a religião. Alguns de seus amigos, como Johannes Hudde, inclusive já questionavam questões teológico-políticas. Dentre os amigos colegiantes de Spinoza, destacam-se Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon Vries e Petrus Serrarius, além dos socinianos, como o editor Jan Elder, que divulgavam opiniões e livros contendo ideias dissidentes, que a Igreja católica denominava de “bizarros e ímpios”, inclusive apoiando a difusão do cartesianismo. Os colegiantes atuavam, principalmente, por meio de panfletos ilegais, com o intuito de projetar seu universalismo na crítica aos dogmas religiosos tradicionais ortodoxos.⁴²³ Percebe-se, portanto, que Spinoza possuía contatos intelectuais, inclusive, com círculos cristãos heterodoxos, evidenciando sua aproximação com os diversos grupos críticos religiosos da época nos Países Baixos.

Kolakowski realiza uma análise sobre os cristãos-sem-igreja, compreendendo como houve o surgimento de movimentos religiosos “livres” nos Países Baixos do século XVII, incluindo colegiantes e socinianos. Tais movimentos reformadores, apesar de possuírem certas divergências, possuíam a característica comum de negar o cristianismo eclesiástico em nome da ciência e de uma concepção religiosa perene, contrária à piedade eclesiástica. Esses movimentos religiosos não confessionais possuíam, portanto, um ardente desejo de liberdade, constituindo-se como um fenômeno paralelo à nova filosofia científica e racionalista do século XVII.⁴²⁴ O calvinismo representava uma nova forma de tolerantismo teocrático que aceitava a coexistência de demais religiões nas sociedades capitalistas nascentes, ao contrário da Igreja católica, com suas características anti-democráticas.⁴²⁵ Foi justamente tal ambiente reformado tolerante que proporcionou o surgimento de novas críticas à Igreja católica e ao regime confessional.⁴²⁶ Dessa forma, percebe-se que a Reforma, ao mesmo tempo em que defendia a tolerância, desmantelava o sistema confessional da Igreja católica, apresentando uma nova percepção sobre a ideia de consciência, a qual não poderia ser modificada pela intervenção humana, mas apenas divina das Escrituras.⁴²⁷

⁴²³ ISRAEL. 2023, p. 262.

⁴²⁴ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 13-14.

⁴²⁵ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 58.

⁴²⁶ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 65.

⁴²⁷ BODIAN, 2017a, p. 251.

O colegiante Jerig Jelles, além de possuir uma certa tendência intelectual mística, defendia as tradições religiosas erasmianas, defendendo o retorno a uma simplicidade evangélica, a compreensão literal das Escrituras, a interpretação moral da fé, a negação dos particularismos confessionais e a adoção de uma fraseologia racionalista de base cartesiana.⁴²⁸ Porém, Kolakowski afirma que não há razão para supor que Jelles tenha sido a inspiração de Spinoza em matérias metafísicas e que Spinoza recebeu influência metafísica direta dos neoplatônicos europeus. Porém, percebe-se como Spinoza sentiu-se ligado intelectualmente aos cristãos-sem-igreja, compartilhando concepções religiosas críticas em comum em diversos aspectos, tendo em vista que os cristãos-sem-igreja pretendiam reduzir a religião pública a ensinamentos morais e libertar a sociedade do constrangimento das igrejas.⁴²⁹

A partir da década de 1650, Spinoza já era independente e trabalhava fabricando lentes para microscópios e telescópios para se sustentar.⁴³⁰ A década de 1670 também foi conturbada para Spinoza, especialmente considerado a publicação do TTP. Em seus últimos anos, Spinoza realizou uma viagem para Utrecht entre julho e agosto de 1673, que se acredita tenha ocorrido para que se encontrasse com franceses libertinos e cartesianos como Condé, gerando grande comoção nos Países Baixos sobre uma possível associação política de Spinoza com franceses republicanos, como feito anteriormente por seu professor, Franciscus van den Enden.⁴³¹ Porém, ressalta-se que, de fato, havia uma grande expansão do spinozismo e cartesianismo nos círculos libertinos franceses já no final do século XVII e que persistirá até o século XVIII, influenciando libertinos iluministas radicais como Denis Diderot e Barão d'Holbach. Em 21 de fevereiro de 1677, Spinoza falece de tuberculose, uma doença que enfrentava desde a juventude. Após sua morte, o spinozismo continuou a difundir-se, tomando um papel essencial para o desenvolvimento do iluminismo radical do século XVIII.

2.1.1.1 O Marranismo em Spinoza

O *herem* de Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza evidencia que, na segunda metade do século XVII, havia um ‘grupo rebelde’ dentro da comunidade judaica de Amsterdã que, seguindo os passos de Uriel da Costa, desenvolveu um

⁴²⁸ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 218.

⁴²⁹ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 225.

⁴³⁰ ISRAEL, 2023, p. 264.

⁴³¹ ISRAEL 2023, p. 963-988.

pensamento cético marrano que irá influenciar a filosofia de Spinoza.⁴³² A concepção filosófica de Deus compartilhada por eles foi incorporada no conceito de *Deus sive Natura*⁴³³ de Spinoza⁴³⁴. De acordo com Israel Révah, seguindo o entendimento de Gebhardt⁴³⁵, tal deísmo⁴³⁶, também defendido por Spinoza por influência de Uriel da Costa e Juan de Prado, integra um movimento de deísmo sefardita do século XVII, marcado por uma defesa da autonomia da razão.⁴³⁷ Trata-se, portanto, de uma leitura realizada pelos judeus e marranos sobre o deísmo que vinha sendo difundido na Europa do século XVII, o que proporcionou o aporte de importantes características judaicas para tal concepção filosófica. Joseph Kaplan e Yirmiahu Yovel, porém, relativizam tal concepção de Révah, afirmando que a participação de Juan de Prado não teria sido tão determinante para o pensamento de Spinoza. Wim Klever chega a pontuar que Spinoza que teria influenciado Juan de Prado, a partir do pensamento crítico de Franciscus van den Enden.⁴³⁸ Porém, a partir de dados históricos, compreende-se que tal percepção de Wim Klever não procede, tendo em vista que, como será analisado, Juan de Prado já possuía uma opinião crítica sobre a religião, sendo considerado um libertino, na própria Espanha e antes de dirigir-se a Amsterdã, como apontado pelo próprio Isaac Oróbio de Castro. Vários outros cristãos-novos perseguidos pelo Santo Ofício também possuíam uma visão crítica sobre a religião, já mesmo em Portugal, como será analisado posteriormente.

⁴³² ISRAEL 2023, p. 299.

⁴³³ “Deus, ou seja, Natureza” é a frase pela qual compreendemos a essência da concepção filosófica do Deus de Spinoza: causa de si, perfeita e primeira, absolutamente infinita, constituída de infinitos atributos, é Natureza Naturante. Os efeitos da potência dos atributos da Natureza em modificações finitas e infinitas é denominada Natureza Naturada. Deus, para Spinoza, é imanente, ou seja, todas as coisas estão contidas em Deus ou são compreendidas em seus atributos, tudo é parte de uma única Natureza. Assim, Spinoza traz uma radical ruptura com a tradição religiosa transcendental medieval e que vigorava no século XVII. Ver CHAUI, 1999, p. 67.

⁴³⁴ GEBHARDT, op. cit, ps. 37-39.

⁴³⁵ GEBHARDT, op. cit.

⁴³⁶ Ressalta-se que existem discussões acadêmicas que, ao contrário de Révah e Yovel, não consideram a filosofia de Spinoza deísta, também existindo demais teorias que compreendem Spinoza enquanto panteísta, como evidenciada nas discussões filosóficas, na Alemanha, de Leibniz e Hermann Cohen. De acordo com Rozenberg, apesar de existirem diferenças essenciais entre o deísmo e o spinozismo, especialmente no que se refere à negação do conceito de revelação divina por Spinoza, deve-se considerar que, historicamente, assim como pontuado por Révah, houve uma influência essencial do deísmo de Uriel da Costa e Juan de Prado sobre a percepção de Deus de Spinoza. ROZENBERG, Jacques J. The question of secularization: Spinoza and his relationships to deism and atheism. **Sociology International Journal**. Volume 8, Issue 1 – 2024. p., 19.

⁴³⁷ RÉVAH, 1995, p. 53.

⁴³⁸ GEBHARDT, op. cit., p. 12-13.

Tal deísmo sefardita possui quatro características essenciais: a defesa da autonomia da razão especulativa e moral; a rejeição de todas as formas de revelação divina; a concepção de uma Natureza cujas leis foram fixadas por Deus no momento da criação de forma imutável; e a concepção de uma Lei de Natureza, de essência mais moral do que religiosa, comum a todos os homens desde a origem da humanidade.⁴³⁹ Yirmiyahu Yovel, em diálogo direto com Israel Révah, afirma que Spinoza seria um “marrano da razão”, possuindo seis características marranas essenciais: a heterodoxia e rejeição da religião revelada,⁴⁴⁰ iniciada pelo ceticismo dos judeus com a religião católica na península Ibérica, que irá gerar uma nova forma de secularização e ceticismo com relação a todas as religiões reveladas; o equívoco e a linguagem dupla, ou seja, pela “duplicidade”⁴⁴¹, marcado pelo uso desta para alcançar diferentes audiências usando as mesmas palavras e frases, como encontra-se, especialmente, no TTP e em suas cartas e que, anteriormente, já havia sido adotado por outros marranos como Fernando Rojas em “A Celestina” em 1499; a vida dual, ou seja, uma vida pública e privada, por causa dos perigos da Inquisição, o que, no caso de Spinoza, está presente na dualidade da vida antes e após o *herem*; a carreira dual, que, em Spinoza, também evidencia-se na mudança de carreira antes e após o *herem*; a defesa da tolerância contra a intolerância da Inquisição, ou seja, o desenvolvimento de uma teoria filosófica spinozana sobre liberdade de consciência que é a antítese da Inquisição e deve ser compreendida a partir de suas bases intelectuais de influência marrana; e a afirmação de uma via alternativa para a salvação, seja fora do cristianismo ou do judaísmo.⁴⁴² Sobre o dualismo marrano, Révah afirma que tal característica teria, inclusive, influenciado a concepção de Deus de Spinoza, já que ele compreendia um Deus Criador, ou seja, *Natura Naturans*, e uma Natureza criada, ou seja, *Natura Naturada*.⁴⁴³

Portanto, será com a influência central da rebeldia e resistência clandestinas, assim como da subversão política, em nível internacional, dos marranos, em conjunto com a contribuição do movimento cartesiano, que a filosofia de Spinoza estabelecerá fortes bases para o desenvolvimento de mais uma corrente filosófica

⁴³⁹ RÉVAH, 1995, p. 53.

⁴⁴⁰ YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason**. Oxford: Princeton University Press, 1989, p. 28.

⁴⁴¹ CHAUI, 1999, p. 37.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴³ RÉVAH, 1959, p. 53.

de questionamento da sociedade europeia e crítica à superstição católica em defesa da liberdade de filosofar: o iluminismo radical.⁴⁴⁴ Spinoza realiza uma ruptura com a escolástica cristã ao apresentar esse pensamento, defendendo a liberdade de filosofar e de discurso no TTP⁴⁴⁵, proporcionando uma filosofia que finca suas bases nos círculos intelectuais marranos e sefarditas em oposição à tirania ibérica que se assentava na junção Igreja-Estado/teológico-político como forma máxima de dominação por meio do medo. Na filosofia de Spinoza, tal defesa do direito natural - ou seja, os preceitos da natureza que são inerentes a todos - gera um direito de resistência contra qualquer forma de servidão, ou seja, um direito de viver de acordo com o direito natural, de acordo com os direitos de sua própria potência, contra qualquer forma de opressão teológica-política.⁴⁴⁶ Ressalta-se, porém, que a percepção de Spinoza sobre o direito natural não possui um caráter moral, sendo diferente da concepção jusnaturalista adotada por filósofos como Hugo Grotius no século XVII. Percebe-se, portanto, que a filosofia de Spinoza é contrária a qualquer forma de subjugação teológica, sendo incompatível com as Inquisições ibéricas.

A partir da compreensão das raízes sefarditas que fincam características importantes de seu pensamento, compreende-se que a crítica ao teológico-político feita por Spinoza está intimamente interligada com sua história enquanto sefardita e descendente de marranos. A filosofia spinozana diverge diretamente da lógica inquisitorial ibérica: Spinoza realiza fortes críticas ao governo de Filipe II da Espanha – o monarca que aumentou a perseguição da Inquisição e a utilizou em defesa de seus interesses políticos – e ao Duque de Alba, que pretendeu instituir o governo espanhol inquisitorial durante a invasão espanhola dos Países Baixos.⁴⁴⁷

De fato, a maior identificação entre judeus e calvinistas, no século XVII, residia no fato de tratar-se de vítimas comuns da intolerância católica, espanhola e inquisitorial. Os holandeses sofreram as perseguições católicas durante o governo espanhol do Duque de Alba, preposto de Felipe II, e os judeus sofreram também nas “terras de idolatria”. O sentimento de ódio comum contra a Espanha unia judeus

⁴⁴⁴ ISRAEL, 2021, p.36, 41.

⁴⁴⁵ SPINOZA, 2003, ps. 300-310.

⁴⁴⁶ SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e Resistência na filosofia política de Espinosa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020, ps. 91-92.

⁴⁴⁷ ISRAEL, Jonathan. King Philip II of Spain as a symbol of ‘Tyranny’ in Spinoza’s Political Writings. Medellín: **Revista Co-herencia**, Vol. 15, No 28, 2018, pp. 137-154.

e reformados, especialmente calvinistas, no contexto holandês.⁴⁴⁸ As evocações de Spinoza, ao criticar ferozmente Felipe II e o Duque de Alba em seus escritos, remete a tal contexto político.

O documento que demonstra de forma mais evidente a crítica de Spinoza à perseguição da Igreja Católica contra os judeus e sua posição anti-inquisitorial é a sua Carta 76, endereçada ao clérigo católico Albert de Burgh.⁴⁴⁹ Burgh, que havia sido aluno de Spinoza e protestante, converteu-se ao catolicismo e enviou uma carta a Spinoza tentando convencê-lo das falsidades de sua filosofia e para que se convertesse, também, à religião católica. Em tal carta, Spinoza realiza uma crítica direta à Igreja Católica e à perseguição que promovia contra diversas religiões. Além disso, no início da carta, Spinoza já coloca Burgh como um “militante” da Igreja que quer insultar todos os “adversários” da Igreja, colocando-se, em diversas partes da carta, como um adversário da Igreja católica. Spinoza também ressalta que a verdadeira fé católica repousa em amor, justiça e caridade, sendo o resto apenas superstição.

Spinoza critica a Igreja católica pelos martírios que impunham. Spinoza, inclusive, repreende Burgh por não considerar todos os seus parentes, ou seja, protestantes, que sofreram suplícios na época do Duque de Alba, “guardando sua liberdade de espírito”, evidenciando que “a santidade da vida não pertence em particular à Igreja Romana, mas é comum a todos”. Assim, Spinoza, inclusive utilizando-se do Evangelho, afirma, na carta, que “Deus mora em nós, e que nós moramos em Deus”⁴⁵⁰ e que há homens honrados em todas as Igrejas, não sendo uma exclusividade da Igreja católica possuir mártires. Spinoza, então, cita mais um caso que afirma conhecer de um mártir judeu na Inquisição chamado Lope de Vera y Alarcon (chamado de *Judah el Creyente*).⁴⁵¹ Spinoza, inclusive, cita tal caso

⁴⁴⁸ VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém Colonial: Judeus portugueses no Brasil holandês**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 79-80

⁴⁴⁹ WOLF, A. (ed), op. cit., ps. 350-354.

⁴⁵⁰ WOLF, A. (ed), op. cit., Carta LXXVI, p. 350.

⁴⁵¹ Lope de Vera y Alárcon, conhecido como *Judah el Creyente*, foi um cristão-velho que escolheu seguir o judaísmo em decorrência de sua própria interpretação das Escrituras, por considerar que as Leis de Moisés e a de Maomé seriam as mais de acordo com a razão natural. *Judah el Creyente* foi queimado vivo em 1644, apenas três anos antes do auto-de-fê de Izaque de Castro Tartas. Testemunhas afirmam que Judah teria recitado parte do Salmo 25 enquanto era queimado vivo: “A ti, Senhor, elevo a minha alma”, o que é afirmado por Spinoza na carta a Burgh. O caso de Judah el Creyente será retomado n Capítulo 3. Ver: BODIAN, Miriam. **Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 158-160.

referindo-se aos fariseus, ou seja, aos judeus ortodoxos-tradicionais, de forma crítica, no mesmo sentido empregado por Uriel da Costa em seus escritos, para criticar a forma como a comunidade judaica se vangloriava dos mártires da Inquisição. Spinoza, no TTP, reconhece que homens de bem resistem ao jugo das Igrejas e governos que prendem e assassinam indivíduos por pensarem de forma diferente, afirmando que:

Porque os que sabem que são honestos não têm, como os criminosos, medo da morte nem imploram clemência; na medida em que não os angustia o remorso de qualquer ato vergonhoso, consideram que é honesto, e não um suplício, morrer por uma causa justa e glorioso dar a vida pela liberdade. Que exemplo poderá então ficar da morte de pessoas assim, cuja causa os fracos e os de ânimo impotente ignoram, os revoltosos odeiam e os honestos amam? Ninguém, certamente, aí pode colher exemplo algum, a não ser para os imitar ou, pelo menos, admirar.⁴⁵²

Porém, na Carta, Spinoza repreende o louvor aos martírios, pelo fato de que estes devem ser, antes de tudo, denunciados para que nunca mais ocorram, apesar da coragem e resistência dos homens mortos em nome de suas liberdades. Tal é a crítica essencial realizada por Spinoza a Burgh e de crítica aos fariseus: ao invés de vangloriar-se pelos martírios, dever-se-ia ver a morte de tais homens, em nome da liberdade, com admiração, porém total repreensão contra as instituições. Santificar um mártir significa, implicitamente, legitimar o aparato violento que o matou. Spinoza, então, afirma que Burgh é, antes de tudo, “escravo dessa Igreja [católica]”.

A forma veemente como Spinoza cita o caso de *Judah el Creyente*, demonstrando o fato de conhecê-lo, fez com que o historiador Cecil Roth⁴⁵³ indagasse se Spinoza teria de fato conhecido tal pessoa em Amsterdã. Porém, pelas fontes históricas, sabe-se que Judah el Creyente nunca esteve em Amsterdã e que Spinoza nunca saiu dos Países Baixos. Então, Roth afirma que apenas uma pessoa que esteve na comunidade judaica de Amsterdã antes do *herem* de Spinoza e que poderia tê-lo conhecido foi considerado um mártir da Inquisição: Izaque de Castro Tartas. Dessa forma, Roth afirma que foi muito provável que Spinoza tenha conhecido pessoalmente Izaque de Castro, se referindo a ele na Carta,⁴⁵⁴ tese também apresentada por Jonathan Israel.⁴⁵⁵ Jonathan Israel afirma a probabilidade

⁴⁵² ESPINOSA, 2019, p. 385.

⁴⁵³ ROTH, op. cit., ps. 103-104.

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ ISRAEL, 2023, ps. 153-154.

de que Spinoza tenha conhecido pessoalmente Tartas, tendo em vista que este foi aluno da mesma escola da comunidade judaica de Amsterdã na qual Spinoza estudava, por um ano ou dois, e antes de se dirigir ao Brasil.⁴⁵⁶ Israel ainda apresenta, de forma veemente, o fato de Izaque de Castro e Baruch de Spinoza terem convivido no mesmo contexto intelectual judaico sefardita de Amsterdã no mesmo período, possuindo, os dois, histórias familiares similares,⁴⁵⁷ fator essencial para a presente pesquisa.

Izaque, assim como *Judah el Creyente*, também recitou uma prece judaica enquanto era queimado vivo na fogueira inquisitorial, porém fontes afirmam que teria sido o *Shemah Israel*, enquanto o embaixador francês em Portugal e presente no auto-de-fé, François Lanier, afirma que ele teria recitado *Adonai Sabaoth* no auto-de-fé de dezembro de 1647, em Lisboa, Portugal.⁴⁵⁸ Além disso, o auto-de-fé de *Judah el Creyente*, ocorreu em 1644, apenas 3 anos antes do auto-de-fé de Izaque.⁴⁵⁹ Curiosamente, a hipótese de Roth é interessante de ser analisada a partir da leitura da obra de Menasseh ben Israel denominada “Esperança de Israel”, a qual estava na biblioteca de Spinoza, tendo em vista ter sido dedicada aos *parnasim* da comunidade judaica de Amsterdã, um deles seu pai, Miguel de Spinoza. Menasseh ben Israel cita o caso de Izaque de Castro Tartas, afirmando-o como um “*conocido nuestro, y harto inteligente en las letras Griegas y Latinas*”, logo após o caso de *Judah el Creyente* ser descrito na obra. A semelhança intelectual entre Spinoza e Izaque traz uma relevante leitura da tese de Roth.

Alberto Dines, em sua obra sobre Antônio José da Silva intitulada “Vínculos do Fogo”, apresenta uma interessante afirmação: “Spinoza lembra Tartas... (...) Vítimas da intolerância, a atração entre adversários é inevitável. Tartas, queimado pelos perseguidores, e Spinoza, anulado pelos perseguidos. Poupam-lhe a vida, mas

⁴⁵⁶ ROTH, op. cit; ISRAEL, 2023 ; LIPINER, 1992, p. 253; ISRAEL, Menasseh ben. **Esperanza de Israel**. Madrid: Libreria de Santiago Perez Junquera, 1881, ps. 99-100.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Tal mistura de versões não é de todo sem sentido. O termo *Adonai Sabaoth* é uma expressão que integra a prece do *Barechu*, a qual é recitada antes da prece completa do *Shemah Israel*. A prática da recitação do *Barechu* é analisada no Talmud e trata-se de um chamado para a prece, sendo necessário um quórum/*minyán* específico de 10 adultos para ser recitada. Ver: SEFARIA. **Weekday, Shacharit, Blessings of the Shema, Barchu**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Siddur_Ashkenaz_Weekday_Shacharit_Blessings_of_the_Shema_Barchu Acesso em: 11/04/2024; CONGREGAÇÃO ISRAELITA PAULISTA. **Shavúa Tov: Compilação do Sidur da Semana – Sidur para Shivá**. Disponível em: <https://cip.org.br/wp-content/uploads/2021/03/Sidur-Arvit-online-2.pdf> Acesso em: 11/04/2024.

⁴⁵⁹ LIPINER, 1992, p. 250.

castiga-se a liberdade de ser e de cogitar”.⁴⁶⁰ Tal constatação de Dines é o início de um raciocínio intelectual e histórico que, a partir da presente pesquisa, constatar-se-á que possui raízes profundas no pensamento judaico-português do século XVII, assim como nos conceitos basilares do Iluminismo na época. Torna-se essencial, portanto, analisar a história de Izaque de Castro Tartas.

1.3 Liberdade de consciência e marranismo: em defesa do direito natural

A conexão existente entre os judeus sefarditas de Amsterdã, a partir da relação entre Uriel da Costa, Juan de Prado e Baruch de Spinoza, é essencial para se compreender esse contexto intelectual do período. Tanto Izaque de Castro Tartas quanto Baruch de Spinoza - dois judeus vindos de Amsterdã no mesmo período histórico do século XVII e que, possivelmente, conheceram-se - utilizam-se do direito natural como base para a defesa da liberdade de pensamento em todas as nações, demonstrando uma ressonância de ideias do Iluminismo Radical do século XVII em judeus da comunidade de Amsterdã⁴⁶¹. Izaque, assim como demais iluministas do século XVII, compreendia que Deus requer dos homens essencialmente uma vida moral, e não a aderência a dogmas.⁴⁶² Spinoza, apesar de retirar a moralidade da sua percepção de direito natural, também se utiliza das leis da natureza para combater a superstição em defesa da liberdade de filosofar. Trata-se, portanto, de uma análise sobre a recepção do pensamento cartesiano, especialmente no que se refere ao conceito de consciência, e do discurso de tolerância do século XVII por setores da comunidade judaica de Amsterdã⁴⁶³ e como tal recepção refletiu desenvolvimentos filosóficos do Iluminismo Radical do século XVII. Seguindo o entendimento de Bethencourt, defende-se que o movimento dos cristãos-novos portugueses de crítica veemente à discriminação jurídica empreendida pela Inquisição, levando a impactos diplomáticos em Roma, deve ser considerado como parte da história dos direitos humanos, em especial no que se refere aos direitos dos indivíduos frente ao Estado.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ DINES, op. cit., p. 227.

⁴⁶¹ BODIAN, 2017a, ps. 247–281.

⁴⁶² BODIAN, 2017a, ps. 272.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ BETHENCOURT, Francisco. **Direitos Humanos**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2023, p. 16.

A partir da análise de tais casos, poder-se-á compreender não apenas como judeus e cristãos-novos estavam inseridos no discurso jurídico internacional do século XVII, mas ainda como conceitos do *jus gentium* e do direito natural eram mobilizados por tais atores enquanto minorias perseguidas pelos poderes políticos e teológicos ibéricos. Utilizando-se a contribuição da leitura de Bodian, poder-se-á perceber como houve, no século XVII, uma importante influência do discurso de tolerância e de liberdade de consciência europeu sobre a leitura judaica da defesa da liberdade de expressão, percebendo-se, portanto, uma ressonância do pensamento libertino e iluminista do século XVII em certos grupos cristãos-novos da época. Ressalta-se que Izaque de Castro Tartas possui um discurso em defesa de determinados ritos religiosos judaicos, porém também adota determinados argumentos deístas que, em determinados momentos, geram embates dentro de sua própria argumentação perante o Santo Ofício. Tais divergências internas em seu discurso demonstram as influências recebidas pelo pensamento clandestino em França e Amsterdã sobre sua forma de pensar como um jovem da comunidade judaica. Percebe-se, a partir do processo inquisitorial, que o ensino do judaísmo rabínico a Izaque recebeu influências de elementos do iluminismo primevo, o que acabou por gerar inúmeras tensões e contradições internas em sua própria argumentação, sempre em defesa da liberdade.⁴⁶⁵ Tratam-se de convergências entre os pensamentos de Spinoza e Izaque com o pensamento deísta e naturalista marrano que evidenciam um contexto intelectual clandestino relevante para a compreensão do embate com o regime teológico-político no século XVII.

⁴⁶⁵ BODIAN, 2017a, p. 281.

CAPÍTULO 2 – SPINOZA E SEUS CRÍTICOS: AS DIVERSAS FACES DA TOLERÂNCIA

2.1 A crítica ao teológico-político por Spinoza: da interpretação histórica das Escrituras até a separação entre religião e razão para a libertação das tiranias religiosas

A defesa do regime teológico-político, feita por Agostinho de Hipona⁴⁶⁶ e adotada pelas monarquias católicas, encontra uma crítica direta no Tratado Teológico Político de Spinoza. O filósofo holandês escreveu o Tratado Teológico-Político (TTP) possivelmente entre os anos de 1665 e 1669, tendo sido publicado, em sua primeira edição, de forma anônima, em 1670.⁴⁶⁷ Entretanto, apesar da maior liberdade no contexto holandês, o TTP chegou a ser analisado pelos Sínodos do Norte e do Sul da Holanda e quase foi censurado, o que não foi feito por causa da intervenção de De Witt favorável a Spinoza.⁴⁶⁸ Apesar de o TTP não ter sido censurado em sua primeira edição, os spinozistas holandeses que pretendiam difundir as obras de Spinoza, e principalmente o TTP, foram fortemente perseguidos nas Províncias Unidas depois da morte do filósofo, ou seja, a partir de fins da década de 1670.⁴⁶⁹ Dessa forma, percebe-se que, apesar de ser a nação com maior liberdade, ainda possuía um ambiente político complexo com relação às dissidências filosóficas existentes.

⁴⁶⁶ Agostinho de Hipona (354-430 da E.C.) fundamentava-se no Evangelho para defender a intolerância utilizando-se da parábola do banquete de Lucas (14:15-4) na qual utiliza-se a expressão “obriga a entrar” (“*compelle intrare*”) (14:23). Principalmente a partir de tal passagem, a Igreja passou a defender a perseguição de hereges, afirmando que os dissidentes eram obrigados a entrar na Igreja, em analogia aos convidados que foram obrigados a participar do banquete.⁴⁶⁶ Tomás de Aquino também possui uma teologia em defesa da “eliminação dos apóstatas”, argumentando que seria melhor morrer do que perder a alma para a eternidade. Porém, é o pensamento católico medieval, proveniente de Agostinho, que, posteriormente, estabelecerá uma interpretação de leitura literal do texto do Evangelho que fundamentou as práticas intolerantes dos séculos XVII e XVIII, inclusive motivando a revogação do Édito de Nantes por meio do Édito de Fontainebleau de Luís XIV. Adotando a intolerância para com os huguenotes franceses, o Édito de Fontainebleau considerou que seria “ilegal praticar uma versão revisada do cristianismo” que não era reconhecida pela monarquia centralizadora nem pela Igreja majoritária, não havendo necessidade de conceder liberdade de culto a um grupo minoritário de cidadãos franceses. MARTINS, Leandro José de Souza. DE DONATISTAS A HUGUENOTES: como Santo Agostinho influenciou o debate sobre a (in)tolerância no início da Modernidade. Recife: **Duc In Altum** – Cadernos de Direito, Vol. 15, Nº 35, 2023.

⁴⁶⁷ STEENBAKKERS, Piet. The text of Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus. In: MELAMED, Yitzhak; ROSENTHAL, Michael A. **Spinoza’s ‘theological-political treatise’**: a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁴⁶⁸ ISRAEL, Jonathan. **Iluminismo Radical**: A filosofia e a construção da modernidade 1650-1750. São Paulo: Madras, 2009, p. 319.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, ps. 350-359.

Para compreender o objetivo do TTP, torna-se importante referenciar a Carta 30 a Henry Oldenburg, na qual Spinoza, em 1665, pontuou três motivos que o fizeram escrever o TTP:

1. os preconceitos dos teólogos; pois sei que eles impedem maximamente que os homens possam aplicar o ânimo à filosofia; azafamo-me, pois, em explicá-los e afastá-los das mentes dos mais prudentes; 2. a opinião que de mim tem o vulgo, que não cessa de insinuar-me de ateísmo, forço-me o quanto possível a também afastá-la; 3. a liberdade de filosofar e dizer as coisas que pensamos, a qual desejo asserir de todos os modos, e que aqui é suprimida de qualquer maneira por causa da demasiada autoridade e petulância dos pregadores.⁴⁷⁰

Portanto, percebe-se, a partir da resposta a Oldenburg e pelo próprio conteúdo da obra, que Spinoza possuía como objetivo, no TTP: criticar a superstição e, conseqüentemente, o preconceito dos teólogos para defender “a liberdade de filosofar e dizer as coisas que pensamos”. Para chegar a tal objetivo, Spinoza utiliza-se do método histórico-filológico da interpretação das Escrituras e separa a teologia da filosofia para defender que as Igrejas cristãs não podem interferir na liberdade dos indivíduos pelo fato de Cristo não ter instituído normas de conduta, mas apenas ensinamentos morais. A partir de tal argumentação, Spinoza combate a superstição e o proselitismo religioso, que eram, em sua época, as principais causas das guerras religiosas. Assim, Spinoza não nega os ensinamentos de Cristo nem das Escrituras, apenas evidencia suas realidades e humanidades, o que, de fato, afastaria alegações de ateísmo. Interessante notar que, de acordo com Marilena Chauí, “Espinoza define o leitor de seu texto como cristão, mas não é o prefácio e sim o percurso do texto que institui paulatinamente o perfil do destinatário” do TTP.⁴⁷¹

Spinoza, no TTP, analisou a história dos hebreus como forma de realizar uma crítica à situação política que vivia na Europa de sua época e, mais especificamente, nas Províncias Unidas. No século XVII, a liberdade de consciência e de crença era inexistente em diversos países europeus, porém as Províncias Unidas eram um dos poucos locais nos quais existia uma maior liberdade de filosofar. Apesar de tal aspecto ter gerado grande parte da polêmica envolvendo o TTP, especificamente no que se refere à sua interpretação histórica das Escrituras, é essencial ressaltar que o próprio prólogo do TTP afirma que seu objetivo é demonstrar:

⁴⁷⁰ ESPINOSA, Bento de. **Correspondência entre Spinoza e Oldenburg**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 223.

⁴⁷¹ CHAUI, Marilena. **Política em Espinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 16.

(...) que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz da república e da própria piedade.⁴⁷²

Essa tese é principalmente defendida no capítulo XX. No decorrer do TTP, todo o desenvolvimento de Spinoza sobre o método histórico de interpretação das Escrituras é utilizado como mecanismo essencial de separação entre teologia e filosofia, sendo características essenciais para a sua filosofia chegar à conclusão de que a liberdade de filosofar livremente é essencial para a paz da república.

A liberdade de culto e de crença não é, portanto, uma prioridade para a filosofia de Spinoza, mas, sim, a liberdade de expressão e de pensamento, ou seja, de filosofar. Spinoza aborda de forma marginal a liberdade de culto no TTP ao analisar a questão envolvendo o papel da religião na sociedade como um problema político, e não teológico. No Tratado Político (TP), por outro lado, Spinoza aborda de forma mais extensiva a questão da liberdade de consciência e de culto, porém demonstrando, mais uma vez, sua associação essencial com a liberdade individual de opinião, discurso e escrita. A liberdade de crença individual deve estar dissociada da expansão do poderio eclesiástico das igrejas das religiões reveladas. Por exemplo, cabe apenas ao Estado possuir sua religião, a qual seria simples e baseada em uma fé universal, e construir grandes templos. Portanto, a liberdade religiosa, para Spinoza, está incluída e é subsidiária às liberdades de pensamento e de expressão, já que se trata, antes de tudo, de uma questão política.⁴⁷³ Por causa disso, na presente pesquisa, a liberdade religiosa está intimamente interligada à liberdade de expressão e de pensamento, inclusive pensando-se no próprio contexto histórico e político do século XVII e na atuação dos poderes inquisitoriais na perseguição a dissidentes religiosos e políticos.

Spinoza pontua, no TTP e no TP, que disseminar preconceitos ou coagir o livre julgamento dos cidadãos é incompatível com a liberdade popular. A promoção de perseguições oficiais pelo Estado com o intuito de impor uma única verdade religiosa é uma intrusão da lei sobre a esfera do pensamento especulativo, levando ao julgamento e condenações de pessoas por suas crenças como se fossem crimes. O Estado deve punir os homens apenas pelas suas ações, e não pelas suas opiniões.

⁴⁷² ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019, p. 119.

⁴⁷³ ISRAEL, Jonathan I. **Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 155.

As instituições religiosas, por outro lado, ao buscarem apenas interesses políticos e econômicos e não procurarem ensinar a caridade e a justiça, passaram a explorar a ignorância e incredulidade do vulgo, adquirindo maior poder e controle sobre ele. Cria-se, desses usos da superstição, o dogma religioso, o qual gera a degradação da razão humana, tirando a capacidade de os homens possuírem julgamentos livres e de distinguir o verdadeiro do falso. Spinoza percebe, portanto, como o homem sofre com o cerceamento da liberdade promovido por aqueles que, em nome de Deus, criam interpretações da Bíblia para adquirirem poderes absolutos para si.⁴⁷⁴ Ao longo da Idade Média, e em continuidade na Idade Moderna, a partir da atuação das Inquisições, a interpretação oficial da Igreja foi legitimada pela atuação do braço secular que, por meio das condenações por ferro e fogo, condenou à morte todos que tentassem defender interpretações paralelas.⁴⁷⁵

Percebe-se, portanto, que o TTP foi uma obra que possuiu, como principal tema, a análise dos limites entre a liberdade, a filosofia e a religião, adotando o método histórico de interpretação da escritura como um método essencial. A partir de tal método, Spinoza constrói uma leitura sobre a *Torah* que compreende apenas a escrita e a história⁴⁷⁶, ou seja, o texto enquanto fonte última de si mesmo. A partir de tal método independente da leitura sobre as Escrituras, Spinoza não apenas compreende a humanidade do texto bíblico e as inconsistências de sua redação, mas ainda a importância da separação entre filosofia e teologia. A adoção de um método filosófico de leitura das Escrituras, para Spinoza, é inadequada, tendo em vista que a filosofia é alheia ao campo religioso. Seu método histórico de interpretação da Escritura, portanto, não apenas evidencia a realidade histórica das Escrituras, mostrando a humanidade, e não os mistérios, contidos nas entrelinhas do texto, como desmascara a superstição dos teólogos sobre a manipulação do texto sagrado. Separando a teologia da filosofia, Spinoza afasta as tentativas dos teólogos de tentarem legitimar-se enquanto verdade única a partir do uso inadequado da filosofia.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 156.

⁴⁷⁵ AURÉLIO, Diogo Pires. **O Mais Natural dos Regimes: Espinosa e a Democracia**. Lisboa: Temas e Debates, 2014, p. 163.

⁴⁷⁶ DANTAS, Ivonaldo Correia. **O método de interpretação da escritura no Tratado Teológico Político de Spinoza**. 2013. 148 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013, p. 11.

Nesse sentido, é a partir de tal método para interpretar as Escrituras que Spinoza defenderá, especialmente no capítulo XIV, a separação entre fé e filosofia. Destaca-se que, desde a Idade Média, a influência do pensamento aristotélico e platonista nas diferentes vertentes religiosas gerou uma necessidade de conciliar os textos bíblicos com a filosofia dos gregos. No mundo cristão, Agostinho, por exemplo, recebeu forte influência platônica, enquanto Averróis e Maimônides, nas esferas islâmica e judaica, foram influenciados pelo aristotelismo. Spinoza, porém, já inicia o TTP criticando as tentativas de certos filósofos de conciliar as Escrituras com a filosofia grega, ao afirmar que “já não bastava já ensandecerem com os Gregos, quiseram também que os profetas delirassem com eles” ao ensinarem as “especulações dos aristotélicos ou platônicos” a tentarem adaptá-las à Bíblia.⁴⁷⁷ Será na crítica a Maimônides, por sinal, que Spinoza fundamentar-se-á nas principais críticas realizadas por Hasdai Crescas à influência do aristotelismo no judaísmo.⁴⁷⁸

Para Spinoza, as Escrituras não possuem especulações ou questões filosóficas, sendo que os próprios profetas se utilizaram, essencialmente, da imaginação para realizarem suas profecias. As Escrituras não contêm uma única verdade, mas apenas histórias com um sentido historicamente determinado para um povo específico. A religião, portanto, apenas ensinam ao homem para que obedeça a Deus, além do amor, justiça e caridade, o que não possui relação com nenhuma opinião dos homens. Dessa forma, a fé exige piedade, e não dogmas de verdade, ou seja, é necessário apenas obediência para um crente seguir sua religião.⁴⁷⁹ Às Igrejas, portanto, não cabe regular sobre matérias filosóficas ou censurar a opinião dos homens, já que estas não prejudicam a fé, por tratarem de matérias diferentes. Este, portanto, é o elo essencial entre separação entre fé e filosofia e liberdade de filosofar para Spinoza: já que as Escrituras não abordam nenhuma matéria filosófica, não cabe à religião tentar controlar as opiniões dos homens. Consequentemente, cada um escolhe a fé que lhe pareça mais oportuna para

⁴⁷⁷ ESPINOSA, 2019, p. 127.

⁴⁷⁸ LEONE, Alexandre Goes. **Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval**: Hasdai Crescas. 2018. 264 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 11-60.

⁴⁷⁹ MIGNINI, Filippo. Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia? Córdoba: **Nombres – Revista de Filosofía**. N. 4, 1994, p. 122.

confirmar o amor e a justiça, percepção que põe um fim para as controvérsias entre as diversas Igrejas.⁴⁸⁰

Nos capítulos XIV e XV do TTP, Spinoza realiza, a partir de seu exame das Escrituras, a separação definitiva entre fé e filosofia. Toda religião consiste apenas em justiça e caridade, sendo o anticristo aquele que persegue homens honestos e amigos da justiça apenas pelo fato de não defenderem os mesmos dogmas.⁴⁸¹ Os ensinamentos de Cristo possuíram caráter universal, ensinando apenas o amor, a justiça e a caridade, não instituindo normas de conduta. Não cabe, portanto, à Igreja estabelecer qualquer tipo de controvérsia entre os homens em matéria de fé.⁴⁸² Cada um deve possuir a liberdade de aplicar os dogmas da fé à sua realidade e razão da maneira que for melhor à sua capacidade de compreensão.⁴⁸³ O objetivo da filosofia é a verdade, sendo deduzida da natureza, e o da fé é apenas a obediência e a piedade, sendo deduzida da língua e das narrativas históricas. Dessa forma, Spinoza pontua que “a fé, portanto, concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de modo que se pode, sem incorrer em crime, pensar o que se quiser sobre todas as coisas”.⁴⁸⁴

A partir de tal compreensão, Spinoza critica, no TTP, as formas como a política, especialmente os governos absolutistas e monárquicos europeus, se utiliza da teologia para manipular a multidão por meio da superstição, o que denomina do governo do teológico-político. Trata-se do problema de a religião degenerar em superstição.⁴⁸⁵ O problema torna-se evidente quando a razão e a teologia se tornam servas da teologia, o que faz com que preconceitos do vulgo sejam aceitos como verdades.⁴⁸⁶ A obra foi uma das críticas mais devastadoras à intolerância e ao poder eclesiástico do século XVII, tendo uma importância crucial para a história holandesa e europeia em decorrência de sua crítica bíblica e à Igreja, assim como pela sua defesa do republicanismo democrático holandês. Na defesa da democracia como a forma de governo mais natural e consoante com as liberdades individuais, Spinoza defende a tolerância e critica a autoridade da Igreja.⁴⁸⁷

⁴⁸⁰ MIGNINI, op. cit., p. 122.

⁴⁸¹ ESPINOSA, 2021, p. 306.

⁴⁸² ESPINOSA, 2021, p. 307.

⁴⁸³ ESPINOSA, 2021, p. 309.

⁴⁸⁴ ESPINOSA, 2021, p. 309-310.

⁴⁸⁵ ESPINOSA, 2021, p. 360.

⁴⁸⁶ ESPINOSA, 2021, p. 311.

⁴⁸⁷ ISRAEL, Jonathan I. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806**. Oxford: Oxford University Press, 1998, ps. 787-788.

Importante salientar que Spinoza define três gêneros de conhecimento, ou seja, três modos de perceber as coisas: o primeiro, a imaginação; o segundo, a razão; e o terceiro, a intuição.⁴⁸⁸ Para Spinoza, a imaginação é essencialmente utilizada pela superstição e é um regime inadequado e confuso, pelo fato de tratar-se do primeiro gênero do conhecimento, o que o faz relacionar-se com as causas de falsidade, ao contrário da razão e da intuição, que são gêneros de conhecimento adequados que possibilitam a distinção entre o verdadeiro e o falso.⁴⁸⁹ A imaginação trata-se, porém, de gênero de conhecimento inerente à experiência humana, não devendo ser negado pela razão, mas, ao contrário, devendo existir de forma a não subsumir o pleno exercício da razão.⁴⁹⁰ Por tratar-se de gênero de conhecimento inadequado, a imaginação é percebida a partir de signos, como por meio da audição e demais percepções sensoriais, que formam, de maneira fragmentada, o entendimento sobre a realidade.⁴⁹¹ Quando compreendido no âmbito político, a problemática encontra-se na manifestação do imaginário enquanto simbologia de cerimônias que fundamentam as instituições políticas que sedimentam a dinâmica do Estado.⁴⁹²

Importante salientar que a análise de Spinoza sobre o regime dos signos e da imaginação é fundamentalmente embasada no campo político, e não somente metafísico. No TTP, Spinoza realiza uma crítica veemente ao regime supersticioso por meio da análise sobre a atuação dos profetas, da imaginação e da devoção do povo hebreu. Para o filósofo, a profecia é um conhecimento revelado por Deus aos homens. O profeta é aquele que interpreta a revelação de Deus utilizando-se da mente enquanto “faculdade do conhecimento natural”.⁴⁹³ Deus revelou aos profetas por meio de palavras ou figuras, porém, pelo fato de a mente humana ser imperfeita e não conseguir compreender em sua plenitude a totalidade da natureza divina, os profetas utilizaram-se da imaginação como forma de compreensão das revelações divinas, o que fazia as profecias serem confusas e enigmáticas.⁴⁹⁴ Para profetizar,

⁴⁸⁸ ESPINOSA, Bento de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, [25-28]; ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. 2 ed. 6 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, Prop. 41 e 42.

⁴⁸⁹ ESPINOSA, 2017, Prop. 41 e 42.

⁴⁹⁰ SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. XXXVI-XXXVII.

⁴⁹¹ ESPINOSA, 2017, Prop. 40.

⁴⁹² AURÉLIO, 2014, p. 152.

⁴⁹³ SPINOZA, 2003, p. 17.

⁴⁹⁴ SPINOZA, 2003, p. 22.

portanto, o profeta não precisa de uma mente perfeita, mas de uma imaginação mais viva que a do vulgo.⁴⁹⁵

A imaginação, porém, não se restringe à atividade do profeta no campo teológico, mas diz respeito às próprias bases políticas do Estado teocrático, o que embasa o entendimento crítico sobre o teológico-político de Spinoza. Realizando uma crítica às monarquias cristãs e à forma de organização da comunidade judaica do século XVII, Spinoza compreende que o regime imaginativo, naturalmente inadequado, é amplamente utilizado enquanto ferramenta de poder de regimes supersticiosos para, a partir do medo, incutir no vulgo a devoção imoderada e o temor pela Igreja enquanto forma de unificação e estabilização da soberania do regime teológico-político. Spinoza, portanto, critica as formas como a política, especialmente os governos absolutistas e monárquicos europeus, se utiliza da teologia para manipular a multidão por meio da superstição, o que denomina de governo do teológico-político. Tal utilização da imaginação enquanto principal ferramenta do regime supersticioso era realizada pelas monarquias cristãs, principalmente, a partir da utilização de signos, milagres e do medo para incutir no vulgo a devoção e o temor pela Igreja e, conseqüentemente, pelo Estado.

Utilizando-se tal interpretação para compreender o contexto inquisitorial ibérico do século XVII, percebe-se que a leitura spinozana é um antídoto direto contra a superstição religiosa geradora da perseguição e do preconceito inquisitoriais. Com o intuito de aprofundar tal crítica spinozana sobre o regime teológico-político ibérico, os autos-de-fé serão analisados enquanto signos, amplamente complexos e teatrais, utilizados pelas Inquisições ibéricas como uma das principais formas imaginativas de controle teológico-político sobre o vulgo.

Importante ainda ressaltar a perspectiva de Bove sobre a função política da religião: “estabilizar a superstição e, para isso, cercar uma superstição particular de um aparelho próprio para dotar-lhe de maior potência possível na imaginação do vulgo”.⁴⁹⁶ Por meio da imaginação do vulgo sobre a natureza e seu conhecimento inadequado sobre Deus que os teólogos consolidam as amarras supersticiosas que firmam as religiões.⁴⁹⁷ Dessa forma, Bove compreende que uma só superstição deve

⁴⁹⁵ SPINOZA, 2003, p. 23.

⁴⁹⁶ BOVE, Laurent. **A estratégia do Conatus: afirmação e resistência em Espinosa**. São Paulo: Editora Politeia, 2023, p. 208.

⁴⁹⁷ SPINOZA, 2017, p. 43.

ser imposta no Estado para submeter as mentes do vulgo com maior eficiência, o que torna, conseqüentemente, o monoteísmo mais eficaz politicamente do que o politeísmo. A disciplina religiosa, portanto, condiciona a disciplina política, ou seja, é na dominação de uma religião de Igreja que o poder monárquico, especialmente o absolutista, encontrará sua legitimação.⁴⁹⁸

Para que a religião, porém, não se volte contra o rei, é preciso que haja uma identidade entre a pessoa do soberano e a divindade, fazendo com que o Estado, por meio da religião, tenha um alcance totalitário sobre seus súditos, escravos da ordem instituída.⁴⁹⁹ Luís XIV conseguiu instituir uma autoimagem essencialmente fundamentada nas alegorias relacionadas à mitologia grega, chegando a ser denominado o “Rei Sol”, uma personificação viva do deus Apolo. O primeiro-ministro francês, Cardeal Richelieu, também foi um exemplo da relação imbricada entre Estado e Igreja na França do período.⁵⁰⁰ Na Espanha, a instituição do governo dos reis Fernando de Aragão e Isabel de Castela representaram o triunfo da Igreja sobre o mundo islâmico, chegando a receber o título de “reis católicos” no século XV. D. João IV, porém, conquistou o trono pelo apoio popular de grande setor do povo de Portugal com a Restauração de 1640, como será analisado na presente pesquisa, e seu reinado não conseguiu adquirir um título divino como os dos reis espanhóis, gerando dissidências com a Igreja de Portugal e o Papado.

As monarquias absolutistas, portanto, precisam da superstição enquanto combustível basilar de funcionamento da máquina repressora estatal. A mente do vulgo precisa ser controlada, pela sua imaginação, sobre o papel da Igreja e do Estado. Nesse contexto, portanto, os cidadãos que se opõem a essa ordem tornam-se mais perigosos que os inimigos externos.⁵⁰¹

Desenvolvendo os temas políticos no TTP, Spinoza considera que o Estado de Natureza é regido pelo direito da natureza, ou seja, “regras segundo as quais nós concebemos cada um como determinado naturalmente a existir e a agir de uma certa maneira”.⁵⁰² Tal agir humano, com base no direito da natureza, não é, para Spinoza, algo violento, já que, ao contrário do que pensava Hobbes, considerava que não há

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 208-209.

⁵⁰⁰ APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. **O rei-máquina: Espetáculo e Política no Tempo de Luís XIV**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. 73.

⁵⁰¹ BOVE, 2023, p. 211.

⁵⁰² ESPINOSA, 2019, p. 321.

pecado antes da lei, ou seja, no “império da natureza”.⁵⁰³ Além disso, tal direito não pode ser transferido, a ponto de o indivíduo deixar de ser um homem.⁵⁰⁴ O direito civil, por outro lado, é aquele que é constituído a partir da união dos indivíduos, em exercício de seus *conatus*, para submeterem-se às leis da cidade, sendo determinado pela potência da multidão. Portanto, o próprio direito civil está interrelacionado com o direito natural, para Spinoza, já que a multidão é potência essencial para a construção do Estado.⁵⁰⁵ Por isso, a liberdade é essencial na república. Assim, é interessante notar, a partir da leitura de Aurélio, que Spinoza considera “a política como uma instância que pode garantir as condições necessárias para o homem se libertar, para a razão se exprimir”, porém que não o faz por si mesma, mas a partir de uma atuação ativa do homem.⁵⁰⁶ A definição de direito da natureza de Spinoza diferencia-se da compreensão contratualista do jusnaturalismo do século XVII, já que não compreende um conceito de dever-ser, e é assim compreendida:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira.⁵⁰⁷

A partir de tal perspectiva filosófica, Spinoza critica as superstições religiosas que, utilizando-se do pretensível caráter de divindade, possuem o objetivo de inculcar, na multidão, pensamentos e costumes hegemônicos e preconceituosos, negando os ditames da natureza humana de cada um. Spinoza compreende o regime embasado na superstição como tendo sua causa no medo e sua crítica, dessa forma, é sobre como o regime político se utiliza da mobilização do medo para, a partir da superstição religiosa, impor seu poder. Pensando-se no contexto ibérico, a crítica de Spinoza é muito pertinaz: é a partir de tal regime do medo, embasado nos preceitos religiosos católicos, que a Inquisição fortalecerá um regime político monárquico que se utiliza da perseguição religiosa aos judeus como principal política de Estado. Igreja e Estado possuíam uma única política, especialmente no

⁵⁰³ SPINOZA, 2003, p. 234.

⁵⁰⁴ ESPINOSA, 2019, p. 335.

⁵⁰⁵ CALDAS, Fabíola da Silva. Direito natural e direito civil: uma leitura de Spinoza e Hobbes. Ceará: **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Volume 12, Número 22, 2020, ps. 24-25.

⁵⁰⁶ AURÉLIO, 2014, p. 94.

⁵⁰⁷ Ibid.

que diz respeito ao reino espanhol. Os marranos, portanto, constituíram-se como sociedade clandestina e ilegal, atuando secretamente contra tal *status quo*.⁵⁰⁸

Analisando-se a filosofia de Spinoza em seu contexto histórico, pode-se perceber um importante aporte dessa crítica considerando-se o contexto da expulsão e conversão forçadas dos judeus de Espanha e Portugal em 1492 e 1496. As conversões forçadas estavam diretamente interligadas ao processo de nacionalização, inerente aos Estados modernos europeus, que os soberanos católicos queriam realizar na península Ibérica após a reconquista do domínio muçulmano.⁵⁰⁹ O judeu e o muçulmano tornaram-se não apenas inimigos da nova ordem religiosa imposta pelos reis católicos, mas também da ordem política.⁵¹⁰ O marranismo significou, portanto, uma resistência dos judeus não somente à religião cristã, mas ainda às formas dominantes de nacionalização realizadas pelas monarquias europeias.⁵¹¹ Tratou-se, portanto, não apenas de uma resistência religiosa, mas também política, que irá influenciar a filosofia de Spinoza, principalmente considerando-se o naturalismo deísta de Uriel da Costa e Juan de Prado.

No capítulo XX do TTP, Spinoza defende que, em uma República, é lícito “a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”, evidenciando que a liberdade de filosofar e de expressar-se é um direito individual inato, atrelado ao direito natural, que ninguém pode ceder, mesmo que queira.⁵¹² Como o verdadeiro fim da República é a liberdade⁵¹³, não há ameaça à estabilidade do Estado pela liberdade de seus súditos, mas, pelo contrário, trata-se de uma garantia de direitos. O mais violento dos Estados é aquele que nega o direito natural dos cidadãos e, especificamente, tal liberdade de falar e pensar, já que ser senhor de seus próprios pensamentos é um direito da natureza.⁵¹⁴ As únicas opiniões que devem ser limitadas pelo soberano são aquelas que podem ameaçar a continuidade do pacto, ou seja, as que ameaçam a estabilidade da república.⁵¹⁵ Portanto, quanto menos

⁵⁰⁸ GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 141.

⁵⁰⁹ GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 31.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁵¹¹ ISRAEL, Jonathan. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx: The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights**. Seattle: University of Washington Press, 2021, p.38

⁵¹² ESPINOSA, 2019, p. 379.

⁵¹³ ESPINOSA, 2019, p. 381.

⁵¹⁴ ESPINOSA, 2019, p. 380.

⁵¹⁵ ESPINOSA, 2019, p. 382.

liberdade se concede aos homens, mais afasta-se do estado mais natural.⁵¹⁶ Spinoza conclui o TTP afirmando, dentre outras coisas, que é impossível tirar dos homens a liberdade de dizerem o que pensam, sendo que tal liberdade pode ser assegurada sem prejuízo à soberania do Estado e à garantia da paz. Tal liberdade também não é prejudicial à piedade. Pelo contrário, tal liberdade é a garantia da estabilidade do Estado, da paz e da piedade.⁵¹⁷

Spinoza compreende a liberdade de culto como uma questão secundária, priorizando a defesa da liberdade individual, e não da expansão dos poderes teológicos das igrejas. O filósofo defende que todos devem expressar suas crenças religiosas da maneira que escolherem, não existindo motivos para impor limitações sobre o livre pensar, porém alertava para a existência de uma hierarquia eclesiástica autônoma ao Estado que concorresse para enfraquecer a soberania estatal, criando um Estado dentro do Estado.⁵¹⁸ Spinoza compreende que a subserviência às autoridades e mandamentos eclesiásticos faz com que haja uma contínua influência sobre os indivíduos para que seitas contrárias lutem umas contra as outras. Assim, serão essas mesmas autoridades eclesiásticas que, para manter seu poder, não irão outorgar aos seus súditos a liberdade de expressar suas crenças. Quanto menos um indivíduo estiver sob a influência de uma Igreja organizada, mais livre ele será. Pelo fato de a verdade só poder ser apreendida por meio da razão natural e em termos filosóficos, e não por meio da teologia, a liberdade de pensamento e de expressão é, de acordo com Jonathan Israel, “o núcleo da tolerância do pensamento de Espinosa”. Para Spinoza, a forma de governo na qual os homens possam expressar-se livremente podendo viver em paz “é o mais de acordo com a natureza humana”. Conseqüentemente, “quanto menos liberdade de julgamento é outorgada aos homens, mais distante do estado natural ficam eles, e mais repressivo é o regime”. Assim é medido o grau de liberdade de uma sociedade. Ao final do TTP, Spinoza torna evidente que o tema mais urgente no debate da tolerância é a questão de publicar quaisquer pontos de vista, independentemente de serem aceitos, ou não, por todos os segmentos da sociedade ou pelas Igrejas.⁵¹⁹

⁵¹⁶ ESPINOSA, 2019, p. 385.

⁵¹⁷ ESPINOSA, 2019, p. 386-387.

⁵¹⁸ ISRAEL, 2009, p. 310.

⁵¹⁹ ISRAEL, 2009, p. 311-314.

2.1.1 *Spinoza, leitor de Hobbes: a separação entre religião e Estado*

A partir de uma leitura conjunta entre o “Leviatã” de Thomas Hobbes e o TTP de Spinoza, percebe-se Spinoza enquanto leitor de Hobbes na recepção do pensamento hobbesiano sobre a separação entre fé e filosofia. Porém, no que se refere à liberdade de pensamento e de expressão, perceber-se-á que a filosofia spinozana possui divergências com a perspectiva hobbesiana.

Hobbes, no capítulo XLII do “Leviatã”, defende que o Poder Eclesiástico concedido a Cristo e seus apóstolos resume-se ao poder de ensinar, e não de exigir obediência, tendo em vista que o Reino de Cristo não é deste mundo. Apenas os reis, e não os ministros do Reino de Cristo, podem exigir obediência em nome de Cristo.⁵²⁰ Tal perspectiva converge diretamente com Spinoza, que, no TTP, pontua que “Cristo foi enviado apenas para ensinar”, e não para estabelecer leis ou instituir um Estado, como foi no caso de Moisés.⁵²¹ Hobbes afirma, nesse sentido:

Além disso, o ofício dos ministros de Cristo neste mundo é levar os homens a crer e a ter fé em Cristo. Mas a fé não tem nenhuma relação ou dependência com a coerção e o mando, mas apenas com a certeza ou probabilidade de argumentos tirados da razão ou de alguma coisa em que já se acredita. Portanto, os ministros de Cristo neste mundo não recebem desse título nenhum poder para punir alguém por não acreditar ou por contradizer o que dizem, isto é, o título de ministros cristãos não lhes dá o poder de punir os que assim agem. Mas se tiverem poder civil soberano, por instituição política, nesse caso podem, sem dúvida, legitimamente unir qualquer contradição das suas leis.⁵²²

Definir a independência entre punição e poder teológico, assim como realizado por Hobbes e Spinoza, concretiza a separação definitiva entre poder teológico e político no monopólio do uso da força pelo Estado no que diz respeito à punição. No século XVII, com o predomínio do poderio das Igrejas sobre o poder dos soberanos, a separação entre Igreja e Estado perpassa o problema da separação entre punição civil e pecado religioso. As inquisições ibéricas instituía, naquela época, sanções teológicas em paralelo e de forma complementar às sanções civis, “relaxando à justiça secular” os sentenciados que eram condenados à morte na fogueira. Tal fato demonstra a zona cinzenta presenciada ao nível de punição, quando os poderes civil e teológico não possuíam limitações no poder sancionatório

⁵²⁰ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 416.

⁵²¹ ESPINOSA, 2019, p. 184.

⁵²² HOBBS, op. cit, p. 417.

em determinada jurisdição. Nesse contexto, o herege torna-se criminoso e o livre pensamento e crença torna-se transgressão, já que a Igreja pune como Estado.

Seguindo tal raciocínio, Hobbes afirma que o Novo Testamento não foi estabelecido para definir leis, mas bons conselhos, e que os pecadores não poderiam ser punidos caso negassem a doutrina cristã. Hobbes ainda define uma concepção de diferenciação territorial do culto religioso, afirmando que os judeus estão sujeitos à Lei de Moisés, as demais nações às leis de seus soberanos e, todos os homens, às leis da natureza. Spinoza também pontua a relação entre as nações e as religiões, afirmando o regionalismo de cada culto.⁵²³ Hobbes, então, afirma, seguindo esse entendimento:

Assim, considerando que o nosso Salvador negou que o seu reino fosse deste mundo, e que ele disse não ter vindo para julgar, mas para salvar o mundo, ele não nos sujeitou a lei alguma a não ser as da república; quer dizer, os judeus à lei de Moisés (que, como disse – não veio para destruir, mas para realizar), e as outras nações às leis dos seus diferentes soberanos, e todos os homens às leis de natureza. (...) os livros do Novo Testamento (...) não eram cânones obrigatórios, ou seja, leis, mas apenas bons e seguros conselhos, para direção dos pecadores no caminho da salvação, aos quais cada um pode aceitar ou recusar por sua conta e risco, sem injustiça.⁵²⁴

Interessante notar como Hobbes, em tal passagem referindo-se aos ditames religiosos, afirma que, independentemente do pertencimento nacional, todos estão sujeitos às leis da natureza. Spinoza também define um elo essencial entre as leis da natureza e a liberdade de pensar e crer de cada indivíduo. Esta é parte de seu direito natural de agir conforme a razão e da forma que melhor convenha à sobrevivência.⁵²⁵ Para Spinoza, então, religiões que estabelecem leis baseadas em tradições orais são criações humanas supersticiosas, contrárias ao direito natural, já que contradizem os ditames da razão e da natureza. A Lei de Moisés, por outro lado, são as leis do Estado hebreu estabelecido por Moisés, e não do povo judeu, estando este livre de segui-la após o fim do Estado hebreu.⁵²⁶ Para Hobbes, por outro lado, os judeus ainda estão sujeitos à lei de Moisés após o fim do Estado hebreu, porém ele compreende a independência dos indivíduos perante o Novo Testamento e, especialmente, retira a discricionariedade punitiva de instituições eclesásticas

⁵²³ ESPINOSA, 2019, p. 157.

⁵²⁴ HOBBS, op. cit., p. 439.

⁵²⁵ ESPINOSA, 2019, p. 379.

⁵²⁶ ESPINOSA, 2019, 191.

católicas ao negar o caráter legislativo e punitivo do Novo Testamento, de forma similar ao que será realizado por Spinoza.

Spinoza conclui que o objetivo da filosofia é a verdade, enquanto o da fé é apenas a obediência e a caridade, evidenciando que não há interconexão ou intimidade entre as duas áreas. Consequentemente, “a fé (...) concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de modo que se pode, sem incorrer em crime, pensar o que se quiser sobre todas as coisas”.⁵²⁷ Spinoza conclui o TTP afirmando que a boa república é aquela que concede a liberdade de pensamento para cada indivíduo, já que, quanto menos liberdade de julgar se concede aos homens, mais se afasta do estado natural e mais violentamente se reina.⁵²⁸ Hobbes, porém, compreende limitações à liberdade de pensar, além de afirmar que questões religiosas apenas tornam-se leis quando ditadas por um soberano cristão, o que será abordado no final deste trabalho.

Para Stuart Schwartz, a percepção única de Spinoza sobre a liberdade de pensamento individual não segue o padrão do século XVII de tolerância da expressão ou da fé religiosa com base em princípios religiosos, fundamentando-se essencialmente no direito natural. A preocupação de Spinoza, portanto, não é com a religião em si, mas com os fundamentos políticos que garantem a liberdade de pensar do indivíduo no Estado.⁵²⁹ Hobbes, da mesma forma, apesar de ainda remeter a liberdade de crença e de pensamento aos fundamentos religiosos do Novo Testamento, também compreende tal temática como uma questão política, e não puramente teológica. Torna-se importante, dessa forma, ressaltar que a filosofia spinozana sobre a liberdade de pensamento está além das filosofias sobre a tolerância do século XVII. Para Spinoza, a liberdade de pensamento e de crença é uma matéria que diz respeito à potência natural de cada um, e não a uma questão de caráter essencialmente teológico, como era para Locke.⁵³⁰

É por meio, principalmente, da separação entre filosofia e fé que Spinoza delinea o argumento em defesa da liberdade de pensamento com base no direito natural. Limitar os homens a pensar e agir livremente é, não apenas, contrário à potência natural de cada um: Spinoza afirma que qualquer que seja a delimitação

⁵²⁷ ESPINOSA, 2019, p. 310.

⁵²⁸ ESPINOSA, 2019, ps. 383-385.

⁵²⁹ SHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009, p. 97.

⁵³⁰ ISRAEL, 2006, ps. 138-139.

criada sobre tal matéria com base teológica é criação puramente humana e política, não possuindo caráter divino nenhum, já que a fé, especialmente as Escrituras, não trazem regras repressoras sobre o pensar e o agir. A partir de tal raciocínio, Spinoza desmorona as bases teológico-políticas que fundamentam a legitimidade de instituições religiosas como a Inquisição. A partir de uma interpretação spinozana, percebe-se que as restrições sobre a liberdade de pensar e agir impostas por instituições teológico-políticas, como a Inquisição, foram criadas para atender a interesses puramente políticos que atendam às oligarquias religiosas de cada contexto, local e tempo. Hobbes, de forma similar, afirma que as leis podem apenas ser definidas, em matéria de religião, pelo soberano, principalmente pelo fato de o Reino de Cristo não ser deste mundo, ou seja, de o Novo Testamento não instituir regras de conduta e de obediências, mas apenas ensinamentos. Consequentemente, os ministros da religião cristã não possuem poder para obrigar um súdito a agir ou pensar de determinada forma com base nas Escrituras.

No que se refere ao soberano civil, Hobbes pontua que o soberano cristão é o supremo pastor de uma república cristã e aquele que nomeia os ministros da Igreja, que serão seus subordinados nas atividades de pregação e ensino da fé cristã. Os pastores da Igreja, portanto, são ministros do soberano cristão, agindo sob sua jurisdição, e não um poder autônomo.⁵³¹ Percebe-se, portanto, que Hobbes, apesar de afirmar que os ensinamentos de Cristo não possuem força de lei e não podem ser obrigados aos súditos, pontua que a religião cristã pode, de fato, ser a religião oficial de uma república. Nesse caso, porém, o soberano será o supremo pastor e a Igreja estará subordinada ao poder do Estado.

Dessa forma, Hobbes afirma que a autoridade pastoral dos soberanos é *jure divino* e a autoridade dos seus ministros pastores é *jure civili*, não possuindo esta, consequentemente, caráter divino.⁵³² Hobbes, então, defende que o soberano civil cristão é o chefe da Igreja de seu Estado.⁵³³ Dessa forma, Hobbes determina a subordinação da teologia à política, o que o fez ser erroneamente criticado de ser irreligioso.⁵³⁴ Seguindo esse raciocínio, Hobbes conclui negando o poder temporal do Papa, já que o soberano de uma república não deve estar subordinado a qualquer

⁵³¹ HOBBS, op. cit., p. 454.

⁵³² HOBBS, op. cit., p. 455.

⁵³³ HOBBS, op. cit., p. 459.

⁵³⁴ GILLESPIE, Michael Allen. **The Theological Origins of Modernity**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008, p. 247.

outro poder em seu domínio, inclusive da Igreja. Hobbes, dessa forma, apresenta seus argumentos negando as perspectivas escolásticas favoráveis ao poder temporal do Papa.⁵³⁵

Tendo em vista que o soberano é o supremo pastor da Igreja em sua jurisdição, atuando os pastores da Igreja como seus ministros, Hobbes coloca uma interessante questão no que se refere a situações de o soberano instituir obrigações em matéria de crença sobre os súditos:

Mas poderia objetar-se: e se um rei, ou um senador, ou qualquer outra pessoa soberana nos proibisse de acreditar em Cristo? Ao que respondo que essa proibição não teria efeito algum, porque a crença e a descrença nunca seguem as ordens dos homens. A fé é uma dádiva de Deus, que o homem é incapaz de dar ou tirar por promessas de recompensa ou ameaças de tortura.⁵³⁶

Compreende-se, portanto, que apesar de Hobbes compreender que o soberano cristão de uma república é o supremo pastor de sua Igreja em sua jurisdição, ele não pode obrigar seus súditos em matéria de crença ou fé. Esta passagem demonstra os limites que Hobbes estabelece à obediência da autoridade soberana, já que nenhum tipo de ameaça pode mudar a crença individual de um súdito.⁵³⁷ Apesar de a passagem citada se referir a um rei que proíba os súditos de acreditarem em Cristo, a conclusão de Hobbes é direta e ampla: nenhum soberano possui poder sobre a crença individual dos súditos.

Spinoza, de forma semelhante, compreende a liberdade de pensamento e de crença como parte do direito natural dos súditos, intrasferível para o soberano, por tratar-se de um direito individual a cada um.⁵³⁸ Da mesma forma que Hobbes, Spinoza também compreende a importância de o Estado regular a religião, para que não seja criado um “império dentro do império” pelas oligarquias religiosas. Spinoza segue o entendimento de Hobbes ao afirmar que é pernicioso para a religião e o Estado conceder aos ministros de assuntos religiosos o poder de tratarem de assuntos de Estado.⁵³⁹ Tendo em vista o contexto das guerras religiosas vivenciado por Hobbes, este condenava a teocracia e procurava prevenir o crescente aumento de líderes religiosos.⁵⁴⁰ Hobbes e Spinoza, portanto, compreendem que a religião é

⁵³⁵ HOBBS, op. cit., p. 461.

⁵³⁶ HOBBS, op. cit., p. 418.

⁵³⁷ JOLLEY, Nicholas. Hobbes and religious freedom. Lublin: **Roczniki Filozoficzne**. Tom LXX, 4 – 2022, p. 194.

⁵³⁸ ESPINOSA, 2019, p. 379.

⁵³⁹ ESPINOSA, 2019, p. 363.

⁵⁴⁰ GILLESPIE, op. cit., p. 246.

uma questão de Estado, que deve estar na pauta do soberano e não pode ser abordada como um tema independente da ordem estatal. A religião não é uma questão puramente teológica, mas política.

Interessante notar como tal perspectiva, no século XVII, esteve presente em demais pensadores europeus, principalmente de influência ibérica, percebendo-se a influência das guerras de religião e da crítica à repressão inquisitorial no desenvolvimento de filosofias políticas em defesa da liberdade de consciência no período, de forma semelhante ao que ocorreu no contexto histórico de Hobbes e Spinoza no mesmo período.

No que se refere à diversidade religiosa, Manuel Fernandes de Vila Real, autor cristão-novo português da Restauração, defendia que não era prejudicial à estabilidade do reino a existência de súditos de diferentes religiões em um mesmo Estado caso não atentassem contra a segurança e a paz do Estado. Em sua obra *“El Político Cristianíssimo”*, de 1642, Vila Real afirma: *“No es del poder del principe el excudriñar los secretos del alma; basta que el vassalo obedesca sus leyes, observe sus preceptos, sin introducir su imperio en lo más oculto de los pensamientos, en lo más íntimo del corazón.”*⁵⁴¹

Antonio Henriquez Gomez, autor marrano espanhol que conviveu com Vila Real em Rouen, onde judaizava⁵⁴², também defendia a Restauração⁵⁴³ e a liberdade de pensamento de maneira similar a Vila Real. Em sua obra *“Política Angélica”*, de 1647, Gomez afirma que: *“No todos los humanos corazones estan ligados en una Religion, en una lealtad, ni en una fe; como publicamente no se observe y guarde otra Religion que la del Principe; por solo indicios de la imbidia, no se aruinan las familias.”*⁵⁴⁴ De acordo com Révah, apesar de ser uma passagem curta e cautelosa de crítica ao racismo religioso, fazendo alusões críticas discretas à Inquisição, ela evidencia como Gomez endossou a tese em defesa da liberdade religiosa de Vila Real.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ VILLA REAL, Capitán F. de. **El Político Cristianíssimo o discursos políticos sobre algunas acciones de la Vida del Eminentíssimo señor Cardenal duque de Richelieu**. Pamplona: Iuan Antonio Berdun, 1642, ps. 107-108.

⁵⁴² RAMOS-COELHO. **Manuel Fernandes Villa Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa**. Lisboa: Empreza do “Occidente”, 1894, p. 50.

⁵⁴³ REVÁH, Israel S. **Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enriquez Gómez** : la seconde partie de la «Política Angélica» (Rouen, 1647). Paris: Revue des études juives, 121-1-2, pp. 81-168, 1962.p. 83.

⁵⁴⁴ GÓMEZ, Antonio Henriquez. **Política Angélica**. Primeira Parte. Roan: L. Maury: 1647, p. 146.

⁵⁴⁵ RÉVAH, op. cit., p. 93.

Seguindo Vila Real, Gomez também defende que súditos de uma religião contrária à oficial do Estado devem ser respeitados em sua fé.⁵⁴⁶ De forma similar a Vila Real, Spinoza defende a liberdade de pensamento, afirmando que se trata de direito individual que não pode ser cedido ao soberano e estabelecendo a limitação de que as ações e opiniões não violem o pacto ou disseminem a vingança, a cólera, etc.⁵⁴⁷ Além disso, Vila Real pontua que “*hablo como político, no como interessado*”⁵⁴⁸ ao abordar questões de liberdade religiosa. Ou seja, Vila Real também percebia, como Hobbes e Spinoza, a liberdade de crença e de pensamento como uma matéria política, inerente à discussão política da vida pública, e não apenas inserida no campo teológico ou da vida privada. Percebe-se, portanto, que a defesa de tal tese integrava um movimento filosófico do século XVII de contestação do poder teológico e defesa da soberania do Estado e das liberdades dos súditos contra as perseguições religiosas.

Percebe-se, portanto, que o contexto ibérico de perseguições inquisitoriais proporcionou respostas críticas à Igreja por parte, principalmente, de grupos perseguidos, o que veio a influenciar Spinoza, tendo em vista seu histórico familiar. Hobbes, por outro lado, vivenciou o período das guerras religiosas entre católicos e protestantes⁵⁴⁹ de forma mais próxima do que a Inquisição, porém, de forma semelhante; tal situação possivelmente o influenciou a teorizar formas de apaziguamento e equilíbrio nas relações entre Igrejas e súditos e, principalmente, na liberdade de crença destes. Trata-se, portanto, do mesmo problema: como acabar com as perseguições religiosas e instituir a liberdade de pensar, filosofar e crer.

Torna-se importante, ainda, pontuar uma importante dissonância entre o pensamento de Hobbes e Spinoza no que se refere à liberdade de pensamento e expressão, independentemente da religião. Hobbes defendia que o governo, para garantir a paz, deveria examinar a doutrina de todos os livros antes de publicá-los, já que não se pode conceder confiança total a todos os homens. Spinoza, pelo contrário, afirma a liberdade de publicar e expressar ideias como essencial para a paz do Estado, desde que estejam em conformidade com as leis do Estado.⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ RÉVAH, op. cit., p. 91.

⁵⁴⁷ ESPINOSA, 2019, p. 379, 383.

⁵⁴⁸ VILLA REAL, op. cit., p. 107.

⁵⁴⁹ GILLESPIE, op. cit., p. 253.

⁵⁵⁰ ISRAEL, 2009, p. 314.

Portanto, a partir da leitura conjunta do capítulo XLII de “O Leviatã” de Hobbes com o TTP de Spinoza (ressalta-se que a partir da consideração deste como leitor de Hobbes) percebem-se algumas convergências e divergências nas duas abordagens sobre a liberdade de pensamento e de crença. Tanto Hobbes quanto Spinoza compreendem a religião enquanto uma questão essencialmente política, e não apenas teológica. Conseqüentemente, os dois autores compreendem que o soberano deve ter predomínio sobre as Igrejas e seu reino, sob risco de os poderes teológicos tornarem-se um “império dentro do império”. Os dois filósofos negam o poder temporal do Papa sobre o soberano. Os dois filósofos também afirmam o caráter de ensinamento do Novo Testamento, negando qualquer forma de obrigação ou obediência a poderes teológicos que derivem dos Evangelhos. Conseqüentemente, em caráter político e pensando-se o contexto do século XVII, tal afirmação nega qualquer forma de subjugação teológica-política que venha a ser realizada por instituições religiosas.

Assim, percebem-se as influências geradas pelas preocupações com as guerras de religião e as perseguições religiosas europeias, como feito pelas Inquisições ibéricas, nas filosofias políticas de Hobbes e Spinoza. Tanto Hobbes quanto Spinoza compreendem que a Lei de Moisés possui o caráter legal de gerar obediência para o povo hebreu. Porém, Hobbes afirma que a Lei de Moisés continua sendo obrigatória para o povo judeu, enquanto Spinoza nega tal obrigatoriedade após o fim do Estado Hebreu.

Tanto Hobbes quanto Spinoza defendem a liberdade de crença dos súditos de uma república, independentemente da religião desta, sob o argumento de que é impossível modificar as crenças individuais sob quaisquer formas de coação ou violência. Trata-se de um argumento que também era defendido por demais pensadores da época, como Vila Real e Gomez, em crítica aos poderes teológicos-políticos que pretendiam dominar o poder soberano civil. Hobbes adota um discurso mais fundamentado em perspectivas teológicas que Spinoza. Enquanto Hobbes baseia-se no Novo Testamento e na escolástica, Spinoza realiza uma interpretação histórica do Antigo Testamento e traz uma ruptura com o pensamento escolástico. Conseqüentemente, a abordagem de Hobbes sobre a liberdade de crença, por mais que possua um caráter político basilar, ainda se baseia minimamente nas discussões escolásticas cristãs, enquanto Spinoza, também abordando o tema de forma política, fundamenta-se essencialmente no direito natural na defesa da liberdade de crença e

de pensamento, sem aludir a perspectivas teológicas para fundamentar sua perspectiva.

Tanto Hobbes quanto Spinoza afirmam a relação entre direito natural e liberdade de crença e pensamento. Porém, Spinoza relaciona essencialmente a perspectiva naturalista com a liberdade de crença, sendo um tema fundamentalmente político, enquanto Hobbes traz a perspectiva do direito natural em conjunto com as leituras escolásticas cristãs, limitando a temática ao âmbito privado. Pelo fato de Spinoza possuir uma análise mais fundamentada no direito natural em sua crítica religiosa, em ruptura com a escolástica, sua tese central está na liberdade de pensar e expressar, ou seja, filosofar, e não apenas de crença, compreendendo uma ampla gama de liberdades individuais sobre o agir e o conhecimento. Hobbes, por outro lado, centra-se apenas na liberdade de crença e suas implicações religiosas. Enquanto Spinoza filosofa sobre os benefícios da liberdade de filosofar, de pensar e de crença para a multidão, Hobbes teoriza sobre a liberdade religiosa apenas em caráter individual.

Apesar de possuírem análises sobre a liberdade religiosa em comum, Spinoza e Hobbes divergem sobre a liberdade de expressão e de publicação filosófica. Hobbes institui um poder limitador ao Estado sobre publicações filosóficas, enquanto Spinoza afirma a importância da expressão das opiniões enquanto, *per se*, garantidora da paz e denuncia a censura estatal sobre a filosofia. Portanto, Spinoza, enquanto leitor de Hobbes, ao mesmo tempo em que continuou e desenvolveu determinadas teses hobbesianas sobre a liberdade de crença, principalmente no que se refere à relação entre o poder eclesiástico e o poder civil do soberano em uma república, também desenvolveu uma nova filosofia em defesa da liberdade de pensamento e de crença com fundamento no direito natural que traz determinadas divergências com a leitura de Hobbes, a qual era mais limitada.

2.3 O teológico-político no discurso da tolerância de Philip van Limborch e John Locke: as discussões com Isaac Oróbio de Castro e as divergências com Spinoza

Em 1689, Locke escreveu a “Carta sobre a Tolerância” endereçada ao pastor protestante remonstrante Philip van Limborch, que publicou a Carta nos Países Baixos. Torna-se importante, dessa forma, compreender a filosofia da tolerância de Locke em perspectiva com Limborch, principalmente considerando sua relação

histórica com a comunidade judaica de Amsterdã e a filosofia de Spinoza. Interessante notar que, tanto para Limborch quanto para Locke, talvez em decorrência de uma influência mútua, Uriel da Costa é uma figura fantasmagórica que sempre ressurgem em seus discursos em defesa da tolerância, ora para ser defendido, ora para ser condenado. Limborch e Locke conheceram-se em Amsterdã em 1684, quando o segundo estava exilado nos Países Baixos, e formaram um forte vínculo de amizade. Criaram, em Amsterdã, um círculo filosófico-científico de intelectuais, contando com indivíduos como Le Clerc e Pieter Guenellon. Limborch afirmava que suas opiniões possuíam um denominador comum com Locke: “ambos buscavam meios para cristalizar uma teologia ao mesmo tempo racional e cristã, buscando a unidade cristã, que devia ser baseada na crença na condição de messias de Jesus”. Portanto, tanto Limborch quanto Locke defendiam a fusão das várias seitas protestantes e eram contrários ao cristianismo católico, o qual viam como uma religião pagã.⁵⁵¹ Percebe-se, portanto, que se tratam de filosofias essencialmente voltadas para a formação de sociedades predominantemente cristãs.

O mesmo Limborch opunha-se veementemente a Spinoza e a Isaac Oróbio de Castro. No que se refere a Spinoza, Limborch acusava-o de ser um ateu que minava os fundamentos da fé religiosa.⁵⁵² A partir da análise sobre a discussão entre Limborch e Oróbio de Castro, poder-se-á compreender a extensão antijudaica do discurso de tolerância predominante no século XVII, até mesmo nos Países Baixos e sob influência da filosofia lockeana. Rebecca Goldstein afirma que a influência da filosofia de Spinoza em Locke no que se refere às concepções de tolerância, liberdade e democracia não se encontra apenas na sua leitura das obras de Spinoza, que estavam presentes em sua biblioteca pessoal, mas também pelo fato de ter vivido em Amsterdã e ter conhecido pessoas que falavam, possivelmente, de Spinoza.⁵⁵³ Porém, Limborch, uma das principais pessoas que fazia parte do círculo intelectual de Locke em Amsterdã, se opunha veementemente à filosofia de Spinoza. Como será defendido adiante, apesar de existir uma influência do spinozismo em Locke, este, da mesma forma que Pierre Bayle, não adota o conceito spinozano de liberdade de pensamento em sua teoria da tolerância, ao contrário do

⁵⁵¹ KAPLAN, Yosef. Do cristianismo ao judaísmo: A história de Isaac Oróbio de Castro. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000, p. 289.

⁵⁵² KAPLAN, op. cit., p. 290.

⁵⁵³ KLEVER, Wim. Locke's Disguised Spinozism [Part 1]. Ceará: Revista Conatus – Filosofia de Spinoza, Volume 6, Número 11, 61-82, 2012, p. 63.

que afirma Wim Klever⁵⁵⁴. Pelo contrário, a teoria da tolerância de Locke, incorporada por Limborch, ainda estava presa às limitações metodológicas da teologia cristã.

Isaac Oróbio de Castro e Limborch trocaram cartas com extensas discussões sobre a liberdade religiosa entre cristãos e judeus. Em uma carta de 12 de março de 1662, Limborch, indignado com o caso do *herem* de Uriel da Costa, defendeu que “embora os judeus possuíssem a faculdade de exercer sua liberdade e gozar de seus direitos, deviam ser impedidos de aplicá-los para forçar outros a aceitar suas opiniões e acreditar na sua fé”. Limborch, dessa forma, argumentava que os judeus estavam criando uma situação intolerável com o *herem*, que seria “uma república no interior de uma república”, já que se tratava de um direito que pertencia apenas ao Estado. Não se trata de uma crítica que Limborch realizava apenas com relação aos judeus, mas também com relação aos cristãos.⁵⁵⁵ Além disso, Limborch também publicou um livro sobre a “História da Inquisição” em 1692. Porém, apesar de Limborch parecer adotar uma visão crítica única, suas cartas endereçadas a Oróbio de Castro demonstravam o forte caráter antijudaico da perspectiva de tolerância que defendia. Em 1687, Limborch publicou as suas cartas a Oróbio de Castro em um livro, incluindo o “*Exemplar Humanae Vitae*”, ou seja, a alegada autobiografia de Uriel da Costa, como um apêndice. Tratou-se da primeira vez em que o *Exemplar* foi publicado, possivelmente com o intuito de “punir os judeus pela maneira cruel com que haviam tratado um homem que se afastara da religião deles”.⁵⁵⁶

Importante ressaltar que os argumentos de Limborch em defesa da fé cristã, evidenciando uma perspectiva de tolerância claramente antijudaica, receberam uma importante influência do jurista holandês Hugo Grotius, o qual foi seu professor, especificamente no que se refere ao texto adotado na *Remonstrantie* de 1615 e em sua obra *Veritate Religiones Christianae*, de 1622.⁵⁵⁷

Em seu livro “*De veritate religionis Christianae amica collatio cum erudito Judaeo*”, com o título possivelmente influenciado pela obra de Grotius⁵⁵⁸, Limborch apresenta, primeiro, as objeções de Oróbio de Castro de forma reduzida seguidas de suas réplicas de forma duas vezes mais longas que as contribuições de

⁵⁵⁴ Ibid.

⁵⁵⁵ KAPLAN, op. cit., p. 290.

⁵⁵⁶ KAPLAN, op. cit., p. 291.

⁵⁵⁷ KAPLAN, op. cit., p. 291.

⁵⁵⁸ Ibid.

Oróbio, possivelmente para parecer que as opiniões do teológico arminiano são mais fundamentadas do que as do intelectual judeu.⁵⁵⁹ As discussões das cartas adquirem um caráter fortemente similar às disputas medievais judaico-cristãs e Limborch utiliza-se da disputa para promover os dogmas cristãos, da mesma forma como realizado pela Igreja Católica na Idade Média. Limborch afirma, na introdução, que seu objetivo, na obra, é apresentar o cristianismo de forma geral, sem ênfase em nenhuma seita, porém seu discurso é claramente arminiano.⁵⁶⁰ O livro inicia-se, portanto, com as questões fundamentais colocadas por Oróbio de Castro:

(a) Qual é a autoridade nas Escrituras (hebraicas) que sustenta a afirmação de que a crença no messias é requisito fundamental indispensável para a salvação do homem? (b) Onde, nas Escrituras, está dito que o único meio para a salvação de Israel, e para que lhe seja restituída a graça divina, está na fé em um messias que já veio? (c) Onde, nas Escrituras, está dito que os preceitos da lei mosaica (além daqueles com um conteúdo ético) são apenas uma sombra, ou um símbolo, do que está destinado a transparecer com a vinda do messias?⁵⁶¹

Limborch respondeu aos argumentos de Oróbio de Castro afirmando que a revelação é um processo gradual e que, após a revelação de Jesus, a crença nele é pré-requisito para a salvação da alma. O teólogo, então, questiona Oróbio sobre quais são os princípios que os judeus utilizam para aceitarem Moisés como profeta e legislador e, com base nos mesmos princípios, não aceitarem o evangelho de Jesus.⁵⁶² Respondendo a essa pergunta, Oróbio de Castro afirmou que a revelação no Sinai foi transparente e clara, não deixando lugar para hesitação ou introduções de outros povos.⁵⁶³ Oróbio de Castro rejeitou os argumentos de Limborch pontuando que a revelação divina deve ser clara e inequívoca, sendo que a crença de Israel fundamenta-se na vontade divina expressa na teofania do Sinai. Segundo Oróbio, o messias previsto pelos profetas será rei, juiz e líder e nunca possuiu as características atribuídas a ele no cristianismo. Oróbio, então, questiona novamente: se “tais qualidades e significado têm tanta importância como os cristãos afirmam, de forma que a salvação da alma depende da crença nelas, por que Deus não as revelou explicitamente ao seu povo eleito?”. Além disso, os mandamentos não

⁵⁵⁹ KAPLAN, op. cit., p. 291-292.

⁵⁶⁰ KAPLAN, op. cit., p. 295.

⁵⁶¹ KAPLAN, op. cit., p. 292.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ KAPLAN, op. cit., p. 293.

possuem duração limitada à vinda do messias, não havendo menção, nas Escrituras, da obrigação da crença em um “messias mediador”.⁵⁶⁴

Na segunda parte do livro, Limborch adota uma posição ainda mais antijudaica com o intuito de provar a superioridade do cristianismo sobre o judaísmo. De acordo com o teólogo, Israel rejeitou o Evangelho em decorrência da atitude mental materialista e carnal de seu povo, assim como da sua incapacidade de elevar o pensamento a um plano celeste. Dessa forma, os mandamentos não precisavam ser aceitos pelos gentios que aceitaram a revelação de Jesus, pelo fato de já atingirem a sua perfeição espiritual. Para Limborch, os judeus estariam em exílio e punição por causa de sua rejeição de Jesus e na sua responsabilidade na sua crucificação. Portanto, a tradição cristã era mais digna de confiança do que a judaica.⁵⁶⁵

A terceira e última parte do livro é voltada para esclarecimentos entre os dois em suas cartas. Como resposta aos argumentos de Limborch, Oróbio afirma que o Evangelho cristão não esclarece, mas, pelo contrário, confunde, já que existem diversas seitas cristãs diferentes. Além disso, Oróbio defendeu, assim como Spinoza também afirmou, posteriormente, no TTP⁵⁶⁶, que os valores éticos do Evangelho cristão não foram inovações, mas já existiam na lei mosaica. Além disso, Oróbio pontuou que o messias, no judaísmo, não possuía o objetivo de trazer a salvação dos indivíduos, como era pensado na dogmática cristã, mas a redenção da situação política de seu povo.⁵⁶⁷ Oróbio, portanto, deixa claro, não apenas a negação do sistema de confissão e consciência cristãs, baseadas na individualidade da salvação, pelo judaísmo, mas também a teologia-política inerente à história do povo hebreu, como analisado por Spinoza no TTP.⁵⁶⁸ No judaísmo, dessa forma, o messias será apenas o agente de Deus, pois, caso ele se declare Deus, será falso.

A obra evidencia como o objetivo de Limborch, em sua defesa de uma tolerância no discurso entre cristãos e judeus, não era preservar as diferentes crenças ou consciências, mas criar uma ponte que os cristãos reformados tinham o dever de construir para trazer os judeus para o seio do cristianismo. De acordo com Kaplan, Limborch queria gerar a conversão de diversos judeus vencendo o “judeu oculto” e

⁵⁶⁴ KAPLAN, op. cit., p. 292.

⁵⁶⁵ KAPLAN, op. cit., p. 293.

⁵⁶⁶ ESPINOSA, 2019, p. 191.

⁵⁶⁷ KAPLAN, op. cit., p. 294.

⁵⁶⁸ ESPINOSA, 2019, Capítulo XVIII, p. 359.

desmoralizando as comunidades judaicas. Limborch, em sua correspondência entre os anos de 1686 e 1688, acreditava ter ganho o debate. A tolerância de Limborch era para, a partir da “ponte”, promover a conversão de não-cristãos. A partir de fontes de Kaplan, acredita-se que Oróbio de Castro terminou a disputa afirmando que “todos deviam persistir na sua própria religião, já que era muito mais fácil atacar a religião dos outros do que provar a sua própria”.⁵⁶⁹ A visão de Oróbio, porém, não se baseava no discurso da tolerância ou da liberdade de consciência lockeano, como o de Limborch. As bases intelectuais de Oróbio, judaicas e cristãs, o levavam a outro caminho, assim como foi feito por Spinoza, apesar de os dois terem sido rivais intelectuais em sua época.

Dois anos após a publicação da obra de Limborch, em 1689, este publica a “Carta sobre a Tolerância” que Locke lhe endereçou, pelo fato de tê-la apreciado. Nela, Locke dá o mesmo tratamento a judeus, maometanos e pagãos, defendendo o direito de serem respeitados pelo direito civil, assim como pelas igrejas cristãs.⁵⁷⁰ Porém, ressalta-se que Locke escreveu quatro Cartas sobre a Tolerância que devem ser analisadas de forma conjunta, já que, no decorrer dos anos, a visão de Locke sobre os judeus se modificou, especialmente em decorrência de sua atuação política na Inglaterra, o que ficou evidente pelo conteúdo das Cartas. Dessa forma, compreende-se que a Primeira Carta sobre a Tolerância foi a única em que Locke compreendeu os judeus como cidadãos, ou seja, enquanto sujeitos em si mesmos, sem serem utilizados enquanto argumentos em apoio aos argumentos de outros grupos⁵⁷¹, apesar de não serem, em conjunto com os muçulmanos e pagãos, totalmente incluídos no discurso da tolerância cristã.⁵⁷²

De fato, na primeira Carta, Locke expõe os limites entre o Estado e a Igreja no que se refere às questões religiosas. Locke pontua que ao magistrado civil não foi confiado o cuidado das almas. Tal percepção, de acordo com Flavio Fontenelle Loque, trata-se do “argumento do encargo”, o qual afirma que a responsabilidade pela salvação das almas não foi confiada ao magistrado civil nem por Deus nem pelos indivíduos. Nesse sentido, Locke afirma que Deus não afirma, nas Escrituras,

⁵⁶⁹ ESPINOSA, 2019, p. 295-296.

⁵⁷⁰ SILVA, Saulo Henrique Souza. **A exterioridade do político e a interioridade da fé: os fundamentos da tolerância em John Locke**. 2008. 185 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008, p. 127.

⁵⁷¹ MATAR, Nabil I. John Locke and the Jews. Cambridge: **Journal of Ecclesiastical History**, Vol. 44, No 1, ps. 45-62, 1993, ps. 51.

⁵⁷² LOQUE, op. cit., p. 131.

que o magistrado possui a responsabilidade de cuidado das almas, o que também não está expresso no pacto que dá origem à sociedade civil, o qual apenas firma o dever de o magistrado zelar pelos bens civis dos cidadãos, e não pela religião. Além disso, o magistrado civil, assim como qualquer outro indivíduo, está sujeito ao erro em matérias religiosas, evidenciando que ele não pode regular matérias religiosas.⁵⁷³

Para Locke, se a fé decorre de uma convicção interior, ou seja, da consciência, não há sentido de garanti-la a partir da força, seja religiosa ou civil. Outro argumento empregado pelo filósofo inglês, na primeira Carta, encontra-se, exatamente, na negação da responsabilidade do magistrado no cuidado das almas justamente pelo fato de todo o seu poder consistir na coação. De acordo com Flavio Fontenelle Loque, não se tratava de um argumento novo, pois já havia sido defendido por Thomas Mores em “Utopia”. Tal argumento reforça a concepção de Locke de que a fé depende da crença interior e sincera da alma, não podendo ser fruto de força. A força, para Locke, gera hipocrisia, e não crentes. O entendimento não pode ser modificado pela força, mas apenas pelo esclarecimento. O magistrado pode empregar a persuasão, porém não pode empregar a coação para tal. Somente para o cumprimento da legislação cabe o uso da coação, o que não é admissível para assuntos da alma.⁵⁷⁴

Locke, inclusive, realizou um exercício argumentativo e questionou, na primeira Carta, se caso a coação fosse capaz de converter os espíritos, o poder civil poderia utilizar-se de tal força. Locke pontua que, caso fosse possível converter a consciência religiosa pela força, haveria apenas uma única religião verdadeira. Pelo fato de existirem príncipes com religiões diferentes pelo mundo, tal concepção faria com que a salvação da alma dependesse do acaso, ou seja, do local em que a pessoa tivesse nascido, o que seria uma concepção inadequada de Deus, já que, assim, ele daria apenas a alguns a oportunidade de se salvarem. Além disso, outras jurisdições também poderiam usar da força para impor suas religiões, o que faria com que as pessoas fossem forçadas a seguir religiões “falsas”. Para Locke, caso o magistrado civil fosse autorizado a utilizar a força para cuidar da salvação das almas, é inevitável que todos os príncipes adotariam tal método violento para impor suas próprias religiões. Cada um crê que sua própria religião é a verdadeira, sendo

⁵⁷³ LOQUE, op. cit., p. 138-139.

⁵⁷⁴ LOQUE, op. cit., p. 139-140.

impossível conhecer, de fato, a verdadeira religião. A partir de tal raciocínio, Locke apresenta, implicitamente, a distinção entre crença e conhecimento, a qual foi analisada em sua obra posterior “Ensaio sobre o entendimento humano”.⁵⁷⁵ A própria definição de Igreja apresentada por Locke, na primeira Carta, não pressupõe a verdade de uma única revelação, mas apenas a associação de indivíduos para cultuar Deus da forma que acham a mais adequada para salvar suas almas, o que possibilita a existência de diferentes igrejas,⁵⁷⁶ evidenciando o próprio caráter sócio-político, e não divino, inerente à associação religiosa, similar à percepção spinozana. Percebe-se, a partir de tal crítica de Locke na primeira Carta, não apenas o raciocínio empregado pelos intolerantes com base no Evangelho, mas, ainda, a relação intrínseca entre poder político e religioso que fundamentou a posição intolerante do absolutismo monárquico de Luís XIV: a imposição da verdadeira religião do príncipe representava, também, a imposição de seu poder político no reino.

Ainda na primeira Carta, Locke expõe a percepção da Igreja enquanto sociedade livre de homens, evidenciando uma dimensão pública da fé, que se expressa nos ritos e cerimônias, além da dimensão privada da consciência religiosa. Como toda sociedade, as igrejas criam suas leis, as quais são diferentes das leis civis e não podem recorrer à força. Locke critica leis eclesiásticas que se afastam dos ensinamentos de Cristo (a leitura de Locke, como já pontuado, é voltada para igrejas cristãs) e estabelecem leis violentas, já que Jesus condenava as perseguições. Nesse sentido, Locke questiona se as leis eclesiásticas podem exigir do cristão algo que não está previsto nas Escrituras expressamente. As inúmeras estipulações previstas pelas leis eclesiásticas para a salvação são, então, invenções humanas, e não ensinamento de Jesus. Tendo em vista que apenas as leis civis podem utilizar-se da força, as leis eclesiásticas são obedecidas tendo como consequências apenas a excomunhão da igreja. Por tratar-se de sociedade voluntária, nenhum indivíduo pode ser obrigado a permanecer nela, podendo escolher a igreja que corresponder melhor à sua consciência.⁵⁷⁷ Interessante notar, nesse sentido, uma convergência entre Spinoza e Locke, mesmo que de forma limitada: as leis eclesiásticas são invenções humanas criadas por igrejas que são, apenas, sociedades humanas. O

⁵⁷⁵ LOQUE, op. cit., p. 140-141.

⁵⁷⁶ LOQUE, op. cit., p. 142.

⁵⁷⁷ LOQUE, op. cit., p. 143-145.

argumento de Locke é limitado pelo fato de sua teoria restringir-se às religiões cristãs, o que não ocorre no caso de Spinoza.

Na primeira Carta, Locke compreende os deveres relativos à tolerância como sendo divididos em quatro grupos: deveres dos indivíduos, deveres das igrejas, deveres dos clérigos e deveres dos magistrados. Os deveres dos indivíduos são expressos na excomunhão, a qual ocorre a partir da existência da sociedade na qual os indivíduos, organizados entre si, seguem leis eclesiásticas em comum. Na excomunhão, a igreja não pode causar nenhum dano civil ao expulso. Além disso, os indivíduos possuem o dever de não violar bens civis de pessoas de religiões diferentes das suas. Com relação aos deveres das igrejas sobre a tolerância, nenhuma igreja pode se sobrepor às demais como se tivesse jurisdição sobre elas. Não há como determinar a verdade de cada igreja, sendo que, se cada uma quisesse se afirmar como detentora única da verdade, o resultado seria o conflito pelo uso da força entre as diversas igrejas. Mesmo que uma única igreja fosse a verdadeira, ela não poderia se impor sobre as demais pelo fato de não possuir jurisdição civil. Os deveres dos clérigos sobre a tolerância são abster-se do uso da força, tendo em vista que não possuem jurisdição sobre a vida civil dos indivíduos, inclusive daqueles que não fazem parte de sua igreja, bem como pregar a paz e a benevolência entre os membros da Igreja e entre os considerados heterodoxos. Os clérigos podem utilizar-se da “força dos argumentos”, ou seja, a persuasão caso estejam diante de erros, mas não podem utilizar-se da força física nunca. Qualquer tentativa de um clérigo de se utilizar da força é uma ambição por domínio e corrupção.⁵⁷⁸

Por último, o dever dos magistrados é tolerar as sociedades religiosas, já que a finalidade destas é que todos tenham as suas almas salvas. A atuação do magistrado, dessa forma, deve limitar-se à formulação de leis civis. O poder civil do magistrado não lhe concede a capacidade de saber qual a melhor religião para gerar a salvação, já que todos possuem as mesmas limitações em matérias religiosas. Portanto, o magistrado não pode se utilizar da força para impor uma religião. O magistrado não pode impor limites aos cultos a igrejas ou à fé dos indivíduos, tendo em vista que são sociedades livres, sendo que tais aspectos não geram questões relevantes para a preservação dos bens civis da sociedade. O fato de um indivíduo não acreditar nas leis eclesiásticas da igreja católica romana não

⁵⁷⁸ LOQUE, op. cit., p. 145-149.

gera prejuízos para a vida civil. O magistrado, porém, pode determinar proibições às sociedades civis apenas caso elas adotem cultos que violem as leis civis do Estado e os bens civis dos cidadãos. Dessa forma, a liberdade de culto não é absoluta e nenhuma igreja pode se colocar acima da legislação civil. Apesar de existirem casos nos quais pode haver embate entre a jurisdição civil e eclesiástica no que diz respeito ao culto, Locke acreditava que tais questões poderiam ser resolvidas facilmente, considerados os limites de cada uma. Caso a legislação civil infrinja a consciência individual de alguém, este poderá deixar de seguir a lei em ato de resistência passiva, porém deverá estar ciente da punição correspondente. Sobre as assembleias religiosas, Locke não as considera perigosas em uma sociedade livre, já que elas passam a adotar uma atitude reativa apenas em sociedade nas quais são perseguidas, visto que é impossível haver perseguição sem que os perseguidos não procurem resistir e se defender. Com relação aos idólatras, ou seja, não-cristãos, apesar de Locke se opor à existência de tal grupo, defende que o magistrado não pode se utilizar da força contra ele. Locke afirma que somente na lei mosaica havia punição para idolatria, pelo fato de o Estado hebreu tratar-se de uma teocracia.⁵⁷⁹

Ainda sobre as limitações a sua teoria da tolerância, Locke pontua, ainda na primeira Carta, os quatro grupos de crenças intoleráveis: doutrinas incompatíveis com a sociedade civil e contrárias à sua preservação, como, por exemplo, as que infringem leis civis; crenças que defendem uma “prerrogativa peculiar” frente às demais religiões, ou seja, que creem possuir a verdade e utilizam-se da religião para obter autoridade e perseguir pessoas de outras religiões; crenças que tornam os indivíduos súditos de outro príncipe além do governante do país onde vivem; e os ateus. Especificamente sobre os ateus, Locke acreditava que a ausência de fé na revelação era motivo de desconfiança e que, por não acreditarem em nenhuma religião, não poderiam possuir direito à liberdade religiosa.⁵⁸⁰ Considerando que, no contexto do século XVII, o ateísmo se referia popularmente a quaisquer dissidentes das religiões reveladas, a teoria de tolerância de Locke evidencia claramente sua defesa única das religiões reveladas assumidas pelos príncipes, em detrimento de quaisquer outras formas religiosas ou de pensamento, em sua época, contrárias a tal *status quo*.

⁵⁷⁹ LOQUE, op. cit., p. 150-168.

⁵⁸⁰ LOQUE, op. cit., p. 162.

A partir dos diferentes deveres dos poderes civil e eclesiástico, percebe-se que o objetivo de Locke é realizar uma distinção entre os fins do Estado e o da Igreja. A liberdade religiosa não consegue ser alcançada pelo fato de prevalecer um desejo de se gerar uma uniformidade na sociedade civil, para que todos possuam as mesmas crenças. A origem das guerras religiosas não é a diversidade de opiniões, mas a intolerância. A partir do desejo de uniformidade social é que a intolerância gera uma sociedade de perseguidores e perseguidos em resistência que levam à guerra civil. Locke, inclusive, reconhece o direito de rebelião e de resistência ativa de perseguidos contra perseguidores intolerantes frente à opressão. Trata-se de dever dos clérigos disseminar a tolerância para prevenir guerras, não devendo procurar apoio político de príncipes e magistrados para conseguir vantagens.⁵⁸¹

A primeira Carta ainda possui um *post scriptum*, no qual Locke analisa a situação da heresia e do cisma. Nessa parte, o filósofo afirma que membros de religiões diferentes não devem ser chamados de hereges os cismáticos, mas de infiéis ou apóstatas. Um cristão que se converte ao islamismo não deve ser chamado de herege, mas de infiel ou apóstata. Dessa forma, a heresia, para Locke, seria a separação, dentro da própria igreja cristã, de crenças que não se encontram claramente definidas nas Escrituras.⁵⁸² No *post scriptum*, Locke evidencia, novamente, a centralidade da teologia cristã em sua filosofia, já que conceitos de heresia, cisma, infidelidade e apostasia são essenciais na doutrina religiosa cristã, sendo utilizados, no século XVII, para a definição de crimes contra a fé católica pelos tribunais do Santo Ofício.

Ao final da primeira Carta, Locke inclusive afirma que pagãos, assim como maometanos e judeus, não devem ser afastados do Estado por causa de sua religião, já que o Evangelho não julga os estrangeiros.⁵⁸³ Tais grupos não-cristãos, portanto, precisam ser tolerados, porém, como se percebe na própria argumentação já adotada na primeira Carta e que será desenvolvida nas próximas, com um *status* diferente e inferior em comparação aos cristãos.

Locke, porém, mudará, posteriormente, sua perspectiva sobre a tolerância como expressa na primeira Carta. Até 1667, os judeus não eram relevantes para o

⁵⁸¹ LOQUE, op. cit., p. 169-170.

⁵⁸² LOQUE, op. cit., p. 171-173.

⁵⁸³ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 101; LOQUE, op. cit., 169.

debate político inglês e Locke via os judeus, em conjunto com os demais não-cristãos, como protegidos pela tolerância. Em suas discussões com Edward Bagshaw referentes à obra “*The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Workship*”, de 1660, e que foram incluídas na obra “Dois Tratados sobre o Governo”, de Locke, este criticou Bagshaw defendendo que judeus e dissidentes deveriam ser tolerados como forma de paralelismo e para prevenir as perseguições.⁵⁸⁴ A partir de 1679, Locke aprofundou seus estudos sobre judaísmo em Oxford e Cambridge e chegou a escrever, em uma carta endereçada a Bayle em 15 de julho de 1679, que tinha encontrado uma cópia da *Kabbala Denudata* de Knorr von Rosenroth, de 1677, obra que relaciona a filosofia de Spinoza com a cabala luriânica⁵⁸⁵. Dessa forma, a partir da década de 1680, Locke passa a ver os judeus como uma comunidade contemporânea na Inglaterra e no mundo cristão, o que também representou uma mudança da sua visão sobre a comunidade judaica.⁵⁸⁶

Tal perspectiva torna-se evidente na correspondência entre Locke e Limborch entre os anos de 1685 e 1687, nas quais Limborch informava Locke sobre suas tentativas de converter Oróbio de Castro ao cristianismo em suas discussões religiosas. Ao saber das discussões e da publicação do livro com o conteúdo das cartas, Locke expressou seu apoio a Limborch e sua felicidade no fato de o “*Jew is sweating in the press*”, sendo que ele acreditava que, em um ano, Limborch teria derrotado completamente seu adversário. Em uma carta de setembro de 1687, Limborch declara que Locke o ajudou a preparar a versão final de seu livro “*De veritate religionis Christianae amica collatio cum erudito Judaeo*”, contando com comentários e conselhos do filósofo inglês. Apesar de Limborch não citar expressamente Locke em sua obra, sua visão adotada em defesa da vinda do messias e sobre a restauração dos judeus foi, posteriormente, incorporada nos escritos teológicos de Locke. De acordo com Nabil Matar, as similaridades intelectuais entre Locke e Limborch se deve não apenas à cooperação mútua entre os dois pensadores, mas ainda às suas dependências com a filosofia de Hugo Grotius, em especial com sua obra “*Veritate Religiones Christianae*”, na qual defendia a conversão dos judeus e muçulmanos. Locke e Limborch possuíam cópias dessa obra em suas

⁵⁸⁴ MATAR, op. cit., ps. 48-49.

⁵⁸⁵ ROZENBERG, Jacques J. Spinoza and Kabbalah: Convergences, Divergences, and Their Theoretical Implications. Delaware: **Journal of Religion and Theology**, V6, 11, 2024, p. 61.

⁵⁸⁶ MATAR, op. cit., ps. 49 e 50.

bibliotecas pessoais, sendo que o segundo cita expressamente a obra de Grotius no prefácio de seu próprio livro.⁵⁸⁷

A análise de Nabil Matar sobre as cartas entre Limborch e Locke evidencia como Locke se utilizava do discurso da tolerância para defender fortemente as conversões de não-cristãos, especialmente de judeus e muçulmanos. Torna-se evidente que Locke muda sua perspectiva adotada anteriormente nos “Dois Tratados sobre o Governo” e o seu “Ensaio sobre a Tolerância” a partir das décadas de 1660 e 1680. Porém, Matar pontua que não se trata de uma modificação sobre o seu discurso da tolerância, mas sobre o sentido de urgência religiosa que Locke passa a adotar e que toma uma atitude ativamente evangélica sobre os judeus. A percepção de Locke da Primeira Carta, incluindo os judeus na liberdade de culto, fez com que eles fossem ativamente envolvidos nas relações políticas de Londres. Até a Primeira Carta, portanto, Locke não era, abertamente, favorável à conversão forçada dos judeus ao cristianismo.⁵⁸⁸ Porém, deve-se ressaltar que a leitura da Primeira Carta influenciou demais defesas da tolerância no século XVII, como no que se refere ao texto publicamente anonimamente por G. Care, em 1689, intitulada “*Liberty of Conscience Asserted and Vindicated*”, na qual Care defende que os judeus tenham liberdade de culto.⁵⁸⁹

Apesar do fato de Locke defender a tolerância de não cristãos em sua primeira Carta, não se tratava do objetivo central de seu argumento sobre a tolerância. Como percebe-se na própria redação da primeira frase da Carta, Locke pontua a Limborch “já que perguntaste o que eu considero sobre a tolerância mútua entre cristãos (...)”. Dessa forma, Locke aborda judeus, muçulmanos e pagãos como grupos secundários na Carta, e não como os principais sujeitos do discurso da tolerância, restringindo-se às questões de liberdade de culto.⁵⁹⁰ Para Locke, o discurso da tolerância era voltado apenas para cristãos, já que as perseguições entre eles próprios que geravam as maiores instabilidades políticas e sociais na Inglaterra e na França. A tolerância, portanto, é a marca de uma verdadeira igreja, ou seja, para Locke, “só é possível que *uma* igreja seja verdadeira se for tolerante”.⁵⁹¹ A tradução latina do termo, porém, abre a interpretação para compreender a verdade

⁵⁸⁷ MATAR, op. cit., p. 50.

⁵⁸⁸ MATAR, op. cit., p. 51.

⁵⁸⁹ MATAR, op. cit., p. 52.

⁵⁹⁰ LOQUE, op. cit., p. 131.

⁵⁹¹ LOQUE, op. cit., p. 131.

de uma ou várias Igrejas cristãs, já que o latim não possui artigo definido ou indefinido e a frase empregada por Locke é “*tolerantia... praecipuum verae ecclesiae criterium*”. Enquanto Flavio Fontenelle Loque interpreta que a frase de Locke afirma a possibilidade da existência de mais de uma Igreja cristã verdadeira, Poppe e Le Clerc, ao contrário, afirmam que Locke compreende apenas uma Igreja cristã como verdadeira.⁵⁹² Independentemente de a verdade pertencer a uma ou mais igrejas cristãs, torna-se evidente que a verdade é um aspecto que apenas pertence ao cristianismo para Locke. Dirigindo-se a Proast na Segunda Carta à Tolerância, Locke pontua que “a verdadeira religião e a religião cristã são, suponho eu, para você e para mim, a mesma coisa”.⁵⁹³ Porém, para Locke, a mensagem de Cristo não admite que o poder eclesiástico sobressaia aos princípios religiosos e torture e mate em nome da fé.

Considerando-se o contexto histórico do século XVII das guerras religiosas, tratava-se, de fato, de um importante argumento para a promoção da paz entre Igrejas cristãs, já que destituía os poderes eclesiásticos de domínios absolutos e baseava a tolerância nos ensinamentos de Cristo. Desde Agostinho, o Evangelho era utilizado como fundamento para as perseguições religiosas a partir da parábola do banquete, no qual utilizava-se o termo “*compelle intrare*” para forçar os hereges a serem convertidos na fé católica. Dessa forma, considerando-se o contexto cristão, o argumento de Locke é ousado e conciliador, já que ele se utiliza do Evangelho para afirmar que a coação é incompatível com os ensinamentos de Jesus. A tolerância, para Locke, estaria, dessa forma, fundamentada nos ensinamentos de amor e caridade de Cristo e no Evangelho, sendo que as dissidências entre Igrejas seriam causadas pelas diferentes interpretações definidas pelos diversos regimes eclesiásticos.⁵⁹⁴ Porém, tal tolerância é limitada ao círculo cristão, sendo restrita àqueles que acreditam na revelação descrita no Evangelho,⁵⁹⁵ desconsiderando inúmeros outros conflitos sociais existentes da Europa do século XVII envolvendo judeus, muçulmanos e membros de demais religiões não-cristãs, denominados de “pagãos”.

⁵⁹² LOQUE, op. cit., p. 131.

⁵⁹³ LOQUE, op. cit., p. 132.

⁵⁹⁴ LOQUE, op. cit., p. 132.

⁵⁹⁵ LOQUE, op. cit., p. 134.

Porém, a singela argumentação sobre os não cristãos será o bastante para que Jonas Proast escrevesse uma crítica veemente a tal ideia em seu escrito “*The Argument of the Letter Concerning Toleration*”, de 1690, especialmente no que se refere à tolerância aos judeus defendida na Carta. Em seu livro, Proast criticava os argumentos de Locke em defesa da tolerância para os judeus e afirmava que tal medida seria apenas um mecanismo utilizado para desenvolver o comércio, argumentando que Locke estaria sendo motivado pelo lucro em sua defesa de tal tolerância.⁵⁹⁶ Apesar de Locke não apresentar um argumento econômico direto em defesa da tolerância, o fato de que atuou como acionista da *Royal African Company* e da *Bahamas Adventurer Company*, as duas principais empresas escravistas britânicas da época, traz um fator interessante para ser pensado sobre seu argumento, principalmente pelo fato de ter defendido uma sociedade de classes.⁵⁹⁷ Proast ainda criticou Locke por defender que a tolerância aos judeus levaria às suas conversões ao cristianismo. Matar analisa como tal argumento de Proast era errôneo, já que Locke não apresentou tal argumento na sua primeira Carta. Porém, ao redigir sua segunda Carta sobre a Tolerância, em 1690, em resposta à Proast, Locke passa a adotar o argumento alegado: de que a tolerância seria um caminho para a conversão dos judeus ao cristianismo.⁵⁹⁸

Dessa forma, apesar de, em sua primeira Carta sobre a Tolerância, Locke apresentar a tolerância sobre os judeus como um fim em si mesmo, as três últimas Cartas sobre a Tolerância demonstram uma mudança na abordagem de Locke sobre a tolerância de não-cristãos. Na sua segunda Carta sobre a Tolerância de 1690, Locke afirma que, tendo em vista que os cristãos rezavam pela conversão dos judeus, eles não deveriam excluí-los de sua sociedade ou persegui-los. Para Locke, dessa forma, “*Force (...) is improper to convert men to any Religion. Toleration is but the removing that Force*”.⁵⁹⁹ Percebe-se, portanto, que há discordâncias entre a primeira e a segunda Carta de Locke. A partir da segunda Carta, Locke passou a incorporar, em sua teoria da tolerância, o debate sobre evangelismo que sempre esteve presente em sua correspondência privada com Limborch. A partir da segunda Carta, Locke passa a afirmar claramente que a tolerância não é um fim em si

⁵⁹⁶ MATAR, op. cit., p. 53.

⁵⁹⁷ ISRAEL, Jonathan. **A Revolução das Luzes: O Iluminismo Radical e as origens intelectuais da Democracia Moderna**. São Paulo: EDIPRO, 2013, p. 93.

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ MATAR, op. cit., p. 54.

mesmo, mas um meio para se atingir um objetivo cristão.⁶⁰⁰ Para Locke, portanto, a tolerância é um mecanismo que substitui a força para a promoção das conversões de não-cristãos. A única tolerância que é um fim em si mesmo, para Locke, se refere a cristãos. Proast, em sua resposta a Locke, continua a criticá-lo e afirmava que a concessão de naturalização aos judeus objetivando a conversão levaria, ao contrário, ao perigo de os judeus levarem os cristãos a se converterem ao judaísmo.⁶⁰¹

Um fator, pontuado por Matar, que pode ter contribuído para a mudança de perspectiva da Locke sobre a liberdade de consciência de não cristãos e, especificamente, judeus, se refere ao desenvolvimento de seu escrito colonialista, em conjunto com o conde de Shaftesbury, em 1660: “*The Fundamental constitutions of Carolina*”. Este documento estabeleceu a Constituição das terras que compreendem, hoje, os estados norte-americanos da Virgínia e da Flórida, os quais foram divididos entre oito lordes proprietários da Província da Carolina. Além de se tratar de um documento escravista, ele definia a liberdade de consciência para não cristãos e não anglicanos de forma igualitária, porém com o único objetivo de que tais grupos, incluindo judeus, desenvolvessem a economia das colônias e se convertessem ao cristianismo. A segunda Carta de Locke, portanto, segue a mesma lógica da Constituição da Carolina na sua filosofia da tolerância: não cristãos, incluindo judeus, devem ser tolerados apenas por motivos econômicos e para que sejam, posteriormente, convertidos ao cristianismo.⁶⁰² Além disso, Locke ainda defendia, em sua segunda Carta, a naturalização dos judeus em conjunto com a tolerância, o que Proast criticava, já que este apenas aceitava a existência fática dos judeus na Inglaterra, porém sem nenhuma base social ou jurídica que embasasse a presença dos judeus. Locke, porém, também via a naturalização como única forma de os judeus da Inglaterra serem levados a Cristo.⁶⁰³ Trata-se, portanto, da controversa garantia de direitos como forma de cristianização de judeus e demais não cristãos, ou seja, como forma de cristianização da população judaica inglesa. Não se tratava da garantia de direitos aos não cristãos como sujeitos de direitos *per se*.

⁶⁰⁰ MATAR, op. cit., p. 54.

⁶⁰¹ MATAR, op. cit., p. 55.

⁶⁰² MATAR, op. cit., p. 54.

⁶⁰³ MATAR, op. cit., p. 55.

Interessante notar como o Tratado de Trégua de 1641 adota um entendimento similar ao compreender, em sua cláusula XXV, a liberdade religiosa para comerciantes não cristãos em terras holandesas e portuguesas. Percebe-se, portanto, que apesar de Locke tentar, inicialmente, separar seu discurso teológico da tolerância de sua perspectiva política e econômica, o discurso da tolerância, no século XVII, era dependente tanto da teologia cristã quanto da economia europeia. Além disso, também se torna evidente que tal perspectiva sobre a tolerância de não cristãos não se restringiu, apenas, à filosofia de Locke. Tais eram algumas das principais amarras que impossibilitavam uma liberdade religiosa plena aos não cristãos no século XVII.

Percebe-se, dessa forma, que Locke possuiu duas visões sobre a tolerância aos judeus: ao mesmo tempo em que, na primeira Carta, defendia a naturalização dos judeus, defendia a tolerância como forma de conversão dos judeus ao cristianismo na segunda Carta. A segunda visão, porém, é a que irá prevalecer. Em uma nova resposta a Proast, em 1692, Locke consolidou, em sua terceira Carta sobre a Tolerância, seu pensamento sobre os “judeus, pagãos e maometanos”: a tolerância e a naturalização como formas essenciais de promover a conversão ao cristianismo de tais grupos.⁶⁰⁴

Apesar de Locke incluir não-cristãos, como judeus, em sua filosofia da tolerância, mesmo que com o objetivo das conversões, ele não defendia a liberdade de pensamento para aqueles que rejeitavam quaisquer formas de revelação divina, como ateus e deístas, por considerar que se tratavam de homens que adotavam códigos de conduta diferentes daqueles que creem na revelação.⁶⁰⁵ Não-cristãos possuíam tratamento diferenciado dos cristãos em sua filosofia. Dessa forma, a filosofia da tolerância de Locke apenas considerava a revelação como legitimadora da liberdade de crença, enquanto irreligiosos, libertinos, deístas e ateus não estavam considerados no seu sistema de direitos. Além disso, o sistema de tolerância lockeano não concedia a liberdade religiosa total para demais religiões de expressão agnóstica, assim como para budistas, confucionistas, hindus ou muçulmanos.⁶⁰⁶ Ademais, Locke ainda defendia que a razão deveria validar a revelação em forma de julgamento sobre a probabilidade. Nesse sentido, Locke defendia que se deveria

⁶⁰⁴ MATAR, op. cit., ps. 55-56.

⁶⁰⁵ ISRAEL, 2006, p. 139.

⁶⁰⁶ ISRAEL, 2006, p. 139.

aplicar os princípios da probabilidade para a validação da revelação divina: conformidade com o conhecimento, observação, experiência e validade do argumento.⁶⁰⁷ John Locke, portanto, fundamentou sua filosofia da tolerância em termos de liberdade de consciência enquanto liberdade de crença e de culto, ou seja, adotando uma perspectiva fortemente teológica, não considerando a liberdade de pensamento e de fala como parte de sua análise.

Portanto, de acordo com Matar, a Constituição da Carolina de 1660 foi essencial para a consolidação do argumento sobre a tolerância de Locke, definido a partir da sua segunda até a quarta Carta sobre a Tolerância, em defesa da tolerância como forma de conversão de não-cristãos. Caso Locke tivesse escrito apenas a primeira Carta sobre a Tolerância, seria a primeira defesa da naturalização dos judeus, antes de John Toland, sem objetivos de cristianização. Porém, a influência dos objetivos de conversão do Novo Testamento, consolidados a partir da Constituição da Carolina, afastaram Locke do argumento secular e o fizeram adotar uma visão profundamente cristianizadora. A primeira Carta possui uma visão que nunca havia sido adotada por autores ingleses cristãos até então no que se refere à tolerância. Porém, a segunda Carta exemplifica o argumento tradicional cristão de conversão recorrente do século XVII.⁶⁰⁸

Com base nos ensinamentos de Paulo, Locke acreditava que os judeus deveriam ser convertidos ao cristianismo, já que, para eles, não foi negada a graça de Cristo. Além disso, Locke ainda defendia um argumento controverso para sua época: de que os judeus deveriam ser ‘restaurados’ para a Palestina após sua conversão ao cristianismo.⁶⁰⁹ A defesa da Restauração dos judeus, que Locke adotou sob influência de Isaac Newton, tratava-se, não apenas, de uma forma de perceber o povo judeu como um fator bíblico, e não uma comunidade, mas também como uma forma de desacreditar deístas e ateístas que questionavam a Bíblia e a Igreja.⁶¹⁰ Por causa da defesa da Restauração dos judeus para a Palestina, apesar de argumentar pela naturalização dos judeus, Locke defendia que a Inglaterra não era o lar dos judeus.⁶¹¹ Na década de 1650, o rabino da comunidade judaica de

⁶⁰⁷ LOCKE, John. **The Reasonableness of Christianity**: As Delivered in the Scriptures Works. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. xxxii.

⁶⁰⁸ MATAR, op. cit., ps. 56-57.

⁶⁰⁹ MATAR, op. cit., ps. 57-58.

⁶¹⁰ MATAR, op. cit., ps. 60-61.

⁶¹¹ MATAR, op. cit., p. 62.

Amsterdã, Menasseh ben Israel, defendia a naturalização, sem Restauração, dos judeus e condenava a conversão ao cristianismo dos judeus, o que era de conhecimento de Locke.⁶¹² Cranston pontua que Locke, em sua primeira Carta sobre a Tolerância, determinou três categorias de tolerância: opiniões especulativas e cultos que deveriam receber um direito universal à tolerância; opiniões que não eram nem boas nem más em si mesmas e que também deveriam ser toleradas; opiniões e cultos que eram bons ou maus em si mesmos que o magistrado deve analisar em nome da ordem pública.⁶¹³ Matar sugere, porém, que Locke tenha pensado em uma quarta categoria de tolerância em sua perspectiva sobre os judeus, a sobre opiniões e cultos que devem ser tolerados pelo magistrado para que seus seguidores sejam convertidos ao cristianismo. Para os dissidentes, era aplicável as três primeiras categorias. Para os judeus, seria aplicável apenas a quarta categoria de tolerância.⁶¹⁴

A tolerância sobre não-cristãos e, especificamente, judeus, estava, então, atrelada ainda à defesa do cristianismo contra ateus e deístas para Locke, assim como a um objetivo de cristianização a partir das conversões. Nesse sentido, a figura ‘fantasmagórica’ de Uriel da Costa assombra, também, os escritos de Locke. Em sua obra a “Razoabilidade do Cristianismo”, de 1695, Locke inicia realizando uma crítica aos indivíduos que não acreditavam na redenção e transformaram Cristo em mero restaurador ou pregador da religião natural pura, violando o Novo Testamento.⁶¹⁵ Na mesma obra, Locke inclui uma nota crítica intitulada “Deísmo”, referindo-se a Uriel da Costa como “pai e patriarca dos deístas” e como “um português convertido ao judaísmo que foi subsequentemente ostracizado pelos judeus de Amsterdã”, assim como citando a versão do “*Exemplar Humanæ Vitæ*” publicada na obra de Limborch. A partir de tal exemplo, Higgins-Biddle pontua como Locke realizava uma crítica indireta aos deístas ao condenar as aqueles que não acreditavam em nenhuma forma de redenção.⁶¹⁶

A partir de tal crítica de Locke, percebe-se não apenas que sua perspectiva filosófica difere essencialmente das bases spinozanas sobre o direito natural, mas

⁶¹² MATAR, op. cit., p. 62.

⁶¹³ CRANSTON, Maurice, 'The politics of John Locke', *History Today* xi (1952), 621 *apud* MATAR, op. cit., p. 62.

⁶¹⁴ MATAR, op. cit., p. 62.

⁶¹⁵ LOCKE, 1999, p. XXX-XXXI.

⁶¹⁶ LOCKE, 1999, p. XXX.

que também é oposta à leitura de Spinoza sobre a religião e a liberdade de pensamento. A tolerância de Locke não pode ser confundida com a liberdade de pensamento defendida por Spinoza, pois são abordagens filosóficas que se estabelecem em bases distintas. Locke nega o naturalismo e afirma a necessidade da Revelação como requisito essencial para uma dada religião ser tolerada. Para Spinoza, não há nenhum pré-requisito para que quaisquer formas de pensamento ou religião sejam aceitas, devendo apenas estar delimitadas dentro do contrato social e dos ditames da ordem pública.

Na edição da Carta sobre a Tolerância de R. Klibansky e J. Gough, os autores pontuam que o interesse de Locke pela filosofia de Spinoza é surpreendente, considerando-se as diferenças profundas entre as abordagens filosóficas dos dois autores.⁶¹⁷ Wim Klever analisa a primeira Carta sobre a Tolerância de Locke em perspectiva com a filosofia de Spinoza sobre a liberdade de pensamento, apresentando uma abordagem que diverge do historiador Jonathan Israel.

Wim Klever aborda as principais convergências sobre o papel do Estado na teoria da tolerância de Locke com relação a Spinoza. Nesse sentido, o autor pontua que tanto Locke quanto Spinoza compreendem os limites da liberdade de religião e de pensamento até o bem público e o respeito às leis do Estado. Porém, Locke ainda define mais duas limitações à tolerância: de opiniões que são contrárias à moral definida pelas leis e de opiniões que negam a existência de Deus, tendo em vista que Locke compreendia ateus como negadores da autoridade do Estado e das convenções sociais.⁶¹⁸ Além disso, Locke excluía a Igreja Católica da esfera da tolerância, tendo em vista que esta era leal a uma autoridade estrangeira e, conseqüentemente, tornava-se incompatível com a lealdade à autoridade nacional. Pontuando tais exceções de Locke, Wim Klever coloca-se contrário à perspectiva de Jonathan Israel e afirma que:

*In his Letter Concerning Tolerance Locke keeps unconditionally to the absolute authority and competence of government in questions of external or public worship: to control whether it remains inside the borders of the law and to punish or repress in case of transgression. For the rest tolerance is recommended to its utmost limits. **The author of this article does not succeed in discovering even a minimal difference between Locke's and***

⁶¹⁷ KLEVER, 2012, p. 62.

⁶¹⁸ KLEVER, 2012, p. 71.

*Spinoza's ideas about toleration by the state.*⁶¹⁹ (grifos da autora)

Torna-se relevante ressaltar que a presente pesquisa discorda da perspectiva de Wim Klever e adota a leitura de Jonathan Israel, que considera que a filosofia de Locke sobre a tolerância diverge essencialmente da defesa da liberdade de pensamento e de crença feita por Spinoza. Wim Klever limita sua análise sobre a filosofia da tolerância de Locke apenas na sua primeira Carta sobre a Tolerância, desconsiderando a perspectiva restritiva que será adotada por Locke nas suas Cartas seguintes no que se refere a não-cristãos. Klever também não considera o impacto da influência de Limborch sobre a filosofia de Locke enquanto principal crítico de Spinoza. O fato de Locke ter recebido uma influência spinozana não significa, necessariamente, a adoção da filosofia de Spinoza em sua completude. Como será visto adiante, Spinoza refere-se apenas à liberdade de pensamento, não utilizando o termo tolerância em sua filosofia. Além disso, Spinoza não utiliza bases teológicas para defender a liberdade de pensamento, mas, pelo contrário, baseia-se no direito natural para tal.

Tanto Locke quanto Limborch limitavam-se a uma perspectiva essencialmente cristianizada sobre a liberdade de não-cristãos. Ao invés de realizarem uma leitura de defesa de direitos, os dois autores restringem-se a temáticas que remetem às disputas judaico-cristãs medievais, ou seja, sobre a verdade da Revelação e de Cristo e a necessidade da conversão. A teoria de Locke sobre a tolerância, com suas bases essencialmente escolásticas e cristianizadas, proporcionou a adoção de uma nova forma de liberdade religiosa rigorosamente limitadora da liberdade de pensamento, de criticar e de conduta, a qual foi, posteriormente, adotada por oficiais reformistas da corte e governos.⁶²⁰

2.4 O discurso da tolerância de Pierre Bayle enquanto leitor e crítico de Spinoza

Além de Pierre Bayle ser considerado um filósofo francês e huguenote essencial para os estudos da defesa da tolerância no século XVII, ele também recebeu, assim como Locke, influência do spinozismo. Bayle, especialmente a

⁶¹⁹ Tradução da autora: “Na sua Carta sobre a Tolerância, Locke mantém incondicionalmente a autoridade e a competência absolutas do governo sobre questões de culto externo ou público: para controlar o que quer que permaneça dentro das fronteiras do direito e punir ou reprimir em caso de transgressão. O autor deste artigo não obteve sucesso em descobrir até mesmo uma mínima diferença entre as ideias de Locke e Spinoza sobre a tolerância pelo Estado.” KLEVER, 2012, p. 73.

⁶²⁰ ISRAEL, 2006, p. 144.

partir do verbete “Spinoza” em seu “Dicionário histórico e crítico” (1697), estabeleceu as bases da tradição interpretativa do spinozismo, construindo as ideias, imagens e sugestões que fundamentaram, posteriormente, as leituras de Spinoza, chegando, até mesmo, a substituir a leitura das próprias obras do filósofo holandês. Porém, Bayle, assim como Locke, tece críticas à filosofia de Spinoza, acusando-o de ateísmo. Ademais, Bayle, em seu “Dicionário”, também critica Uriel da Costa por sua posição naturalista e deísta.⁶²¹

A diáspora huguenote, após 1685, para o norte e leste da Europa, levou ao surgimento de diversos escritos de autores huguenotes em defesa da tolerância religiosa, o que, nos termos de Israel, representou um corpo teórico e filosófico sobre a teoria da tolerância que não teve precedência ou paralelos na história subsequente da Europa. Dentre tais autores huguenotes, encontrava-se Pierre Bayle. No período, os Países Baixos já adotavam políticas de liberdade de consciência sobre vertentes religiosas diversas, porém continuavam a perseguir e banir o socialismo, o spinozismo e demais perspectivas anti-cristãs, ateias ou sexualmente libertinas. Posteriormente, no início do século XVIII, a tolerância tornou-se forte e, na França pós-Luís XIV, percebia-se que a perseguição a judeus e protestantes havia diminuído rapidamente. O clero francês já percebia, com preocupação, as consequências que a tolerância *de facto* poderia gerar para a diminuição da autoridade da Igreja e do Estado eclesiástico. Para o clero, a tolerância huguenote tratava-se de uma nova forma de tolerância que, com suas consequências práticas, proporcionava perigos para a Igreja. Esta, dessa forma, diferenciava a tolerância entre Igrejas cristãs da tolerância sobre os pensamentos irreligiosos, a impiedade e o spinozismo.⁶²² Porém, Bayle, assim como Locke, não compartilhava de tal defesa da tolerância *de facto* irrestrita e tecia críticas sobre o ateísmo e Spinoza.

Em decorrência da interpretação bíblica feita por Spinoza e de sua crítica à superstição, assim como pela própria imagem criada por Bayle acerca da associação entre spinozismo e ateísmo, o próprio spinozismo tornou-se objeto das teorias da tolerância no século XVII. Tal característica é essencial para se analisar como Spinoza, pelo contrário, distanciava-se do discurso da tolerância ao adotar uma nova perspectiva em defesa da liberdade de filosofar e de pensar. Bayle realizará

⁶²¹ ABREU, Luís Machado de. O deísmo ético de Uriel da Costa. Aveiro: **Revista da Universidade de Aveiro/Letras**, n. 1, vol. 1, ps. 119-130, 1984, p. 129.

⁶²² ISRAEL, 2006, p. 145-146.

assim como será abordado adiante, uma crítica do spinozismo, enquanto sinônimo de ateísmo positivo⁶²³ de influência cartesiana, utilizando a tolerância como base de seu ataque, especialmente considerando-se o caso Bredenburg⁶²⁴

Ao contrário de Locke, Pierre Bayle adotou uma perspectiva ilimitada sobre a liberdade de consciência e expandiu a concepção de tolerância para compreender grupos não-cristãos.⁶²⁵ O objetivo de Bayle, em sua teoria, era separar a moralidade da fé: o filósofo compreendia o sistema moral como sendo, exclusivamente, a luz natural, ocasionando uma perspectiva sobre a tolerância essencialmente diferente da adotada por iluministas moderados como Locke.⁶²⁶ Porém, apesar de ter tal objetivo, Bayle continuou embasando sua concepção de tolerância e de liberdade nos ensinamentos de Cristo para demonstrar que vários grupos podem viver em paz e prosperidade,⁶²⁷ adotando, dessa forma, a perspectiva do protestantismo tolerante de sua época.⁶²⁸ Tal abordagem, apesar de compreender também a liberdade de crença dos judeus, não isentou uma abordagem estigmatizada pelo filósofo sobre os judeus.⁶²⁹

Por causa de sua concepção da tolerância ilimitada para as demais crenças, Bayle não priorizava formas particulares de fé, não compreendendo o cristianismo como uma crença com superioridade sobre as demais. Bayle, inclusive, criticava o uso da força por cristãos para converter não-cristãos, afirmando que, caso se tratasse de algo válido, as autoridades greco-romanas de Constantino também possuiriam justificativas para perseguir cristãos para que não violassem a ordem pública pagã. Portanto, Bayle considerava que o uso da força em matérias da fé viola *“la religion naturelle, les lois de l’humanité, de la raison et de l’équité”*.⁶³⁰ Percebe-se que

⁶²³ DELPLA, Isabelle. A sociedade dos ateus segundo Pierre Bayle: uma experiência de pensamento? São Paulo: **discurso**, v. 52, n. 2, p.102-120, 2022.

⁶²⁴ CHAÚÍ, Marilena. **A Nervura do Real**: Imanência e liberdade em Espinosa. Volume 1: Imanência. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 302.

⁶²⁵ WALKER, Michael J. The Logic of Toleration: Pierre Bayle' s Christianity and Religious Tolerance. Utah: **The Thetean** - A Student Journal for Scholarly Historical Writing, Vol. 36, Iss. 1, ps. 21-38, 2007, p. 23.

⁶²⁶ ISRAEL, 2006, p. 146.

⁶²⁷ WALKER, op. cit., ps .23-24.

⁶²⁸ CHAÚÍ, 1999, p. 281.

⁶²⁹ “Let’s answer on this occasion to those who alledg Moses, much the same as Jesus Christ answer’d those who alledg’d him in favor of Divorce: ’Twas because of the Hardness of Heart <220> and incorrigible Proneness of the Jews to Idolatry, Murmuring, and Rebellion, that Moses ordain’d Death for all those who shou’d not conform to the Religion of the Country; but from the beginning it was not so”. Ver: BAYLE, Pierre. **A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, “Compel Them to Come In, That My House May Be Full”**. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. p. 184.

⁶³⁰ ISRAEL, 2006, p. 147.

Bayle, assim como Spinoza, também compreende uma relação intrínseca entre direito natural e liberdade de crença. Porém, Bayle adota a perspectiva cristã da consciência como essência de sua filosofia, além de negar a tolerância para grupos considerados subversivos, como ateus.

Bayle, dessa forma, criticava veementemente a violência empreendida pelas igrejas do século XVII na perseguição contra huguenotes e afirmava a necessidade não apenas de todas as seitas serem toleradas, mas de terem sua liberdade de consciência garantida. Segundo ele, tal tolerância deve ser garantida, inclusive, com relação ao herege e ao ateu, sendo uma tolerância mais abrangente que a de Locke. Para Bayle, os ateus podem agir corretamente sem precisar recorrer à religião, pois são dotados de razão, podendo um ateu ser virtuoso, assim como um cristão ser um mau cidadão. O ateu, conseqüentemente, é capaz de respeitar os contratos, diferentemente do que pensava Locke.⁶³¹ Porém, apesar de Bayle reconhecer a existência de um ateu virtuoso que não é inimigo do Estado, ele afirma os perigos do “ateu de sistema”, assim como será analisado adiante.

Tanto Locke quanto Bayle percebem a liberdade de consciência como um direito individual. Porém, Bayle compreende que a liberdade deve ser concedida à consciência, o que a faz ser ilimitada, já que cada indivíduo possui o dever de seguir os ditames de sua consciência. Locke, ao contrário, determina limites para a liberdade de consciência e não a compreende de forma ilimitada como Bayle.⁶³² Porém, Bayle afirma exceções para a liberdade de consciência ilimitada, como no caso dos ateus.

Importante ressaltar que, entre o final do século XVI e o início do século XVII, o termo “ateu” não possuía o sentido utilizado contemporaneamente e era empregado para se referir a duas situações: às perspectivas anti-clericalistas e anti-sacramentalistas plebeias, presentes, por exemplo, em atos populares de blasfêmias e irreverências, característicos das religiosidades populares; e ao ceticismo dos empiristas, que argumentavam que a experiência não podia confirmar os conhecimentos propostos pela fé e que as religiões possuíam origem política, denunciando a superstição e os preconceitos.⁶³³ Francis Bacon ainda compreendia

⁶³¹ ALMEIDA, Maria Cecília. O elogio da tolerância em Pierre Bayle. São Paulo: **Cadernos Espinosanos**, n. 24, ps. 115-139, 2010, p. 130-133.

⁶³² [ALMEIDA, Maria Cecília. A tolerância e sua medida em John Locke e Pierre Bayle. Natal: Princípios, v. 17, n. 27, p. 31-52, 2010, p. 49.](#)

⁶³³ CHAUI, 1999, p. 302.

quatro causas para o ateísmo no século XVII: as divisões religiosas; o anticlericalismo gerado pelos abusos das igrejas e dos sacerdotes, principalmente após o Concílio de Trento; a “zombaria profana”; e “tempos de instrução, paz e prosperidade”, que geram orgulho e arrogância nos homens. Além dos ateus, como os plebeus blasfemando e os sectários espirituais, o século XVII ainda conta com o surgimento de deístas, principalmente nas classes mais altas da sociedade, os quais acreditavam em uma religião natural que dispensa a revelação e defendiam a *recta ratio*. Os cristãos passam, portanto, a criticar os puros deístas, resultantes do naturalismo mecanicista e que criticam o teológico-político a ponto de questionar as Escrituras. O que era considerado “ateísmo”, no século XVII, passa, portanto, a ter muitas causas, que foram analisadas por filósofos como Bacon, Bayle e Loke.⁶³⁴ Tal deísmo também se encontra presente em grupos marranos e sefarditas ibéricos que influenciaram Spinoza diretamente, como será analisado adiante. De acordo com Marilena Chauí: “o ateísmo é uma *prática*, é rebeldia e indisciplina do coração, perda do núcleo da vida religiosa, em cujo fundo se encontra o termo a Deus”.⁶³⁵

Tendo em vista a utilização de sua teoria da tolerância como arcabouço para a crítica à filosofia de Spinoza, torna-se essencial compreender a filosofia de Bayle em defesa da liberdade de consciência em perspectiva com o verbete “Spinoza”. De acordo com Marilena Chauí, “(...) o verbete é uma peça judiciária perfeitamente conforme à preceptiva retórica do século XVII”, sendo Spinoza o acusado.⁶³⁶ Dessa forma, compreende-se a motivação política que move o verbete na crítica a Spinoza e ao spinozismo e na caracterização errônea como forma de ateísmo. A partir de uma primeira perspectiva sobre a vida de Spinoza, antes mesmo da publicação das biografias de Colerus e Lucas, Bayle estabelece os alicerces teóricos de crítica à filosofia spinozana para, afirmando os danos que tal filosofia causa para Deus e os homens, estabelecer semelhanças entre textos de autores julgados ateus.⁶³⁷

Logo no início do verbete, Bayle afirma que « *Je n'ai pu apprendre rien de particulier touchant la famille de Spinoza; mais on a lieu de croire qu'elle était pauvre, et très peu considérable* ». Interessante notar, em contraponto com a perspectiva de Jonathan Israel adotada no presente trabalho, de que a influência

⁶³⁴ CHAUI, 1999, p. 302.

⁶³⁵ CHAUI, 1999, p. 296.

⁶³⁶ CHAUI, 1999, p. 282.

⁶³⁷ CHAUI, 1999, p. 282.

judaica sefardita e marrana foi essencial para a construção do pensamento spinozano, já sendo, desde o século XVII, desconsiderada como forma de conhecimento válido ou relevante. Pelo contrário, Bayle prefere reconhecer em Spinoza influências de longas tradições ateias de seitas chinesas, maometanas, persas, hindus, herméticas egípcias, cabalistas sufis e judeus e de demais doutrinas orientais⁶³⁸ do que considerar, seja por desconhecimento ou preconceito, qualquer forma de pensamento judaico disruptivo ou cripto-judaico, inclusive como o de Uriel da Costa, familiar de Spinoza por parte materna e que já tinha sua história conhecida no final do século XVII, após a publicação do “Espelho”, como uma provável influência do meio judaico no qual Spinoza nasceu para sua filosofia. Apenas a cabala judaica é citada por Bayle com relação ao judaísmo, o que iniciou uma grande discussão, especialmente na filosofia cristã alemã, sobre as possíveis influências místicas de Spinoza como forma de criticar sua filosofia a partir de concepções estereotipadas sobre o judaísmo.

Bayle, portanto, defendia que a filosofia de Spinoza apenas sistematizava antigas tradições ateias orientais e que, para refutar sua filosofia, deve-se examinar tal novidade da sistematização. Trata-se, portanto, de refutar o spinozismo a partir de duas operações: por meio da demonstração de que Spinoza ignora o verdadeiro sentido dos conceitos que utiliza e por meio da aplicação dos próprios conceitos do spinozismo para refutá-lo.⁶³⁹

Bayle ainda afirma que Spinoza teve uma vida íntegra e pontua ser “estranho” um ateu ter tais valores. Dessa forma, afirma que Spinoza teria sido um “ateu virtuoso”. Porém, tal “virtuosismo”, afirmado por Bayle, não o poupou de criticar a filosofia spinozana e tentar, de diversas formas, “(...) colocar Spinoza contra si mesmo para que se destrua”.⁶⁴⁰ Tal ateísmo spinozista, para Bayle, seria resultado direto da exacerbação do racionalismo decorrente das ideias de Descartes, o que era uma ideia comum do século XVII, ou seja, de que o cartesianismo mal compreendido poderia levar ao ateísmo.⁶⁴¹ Em decorrência da sistematicidade realizada por Spinoza com relação às tradições ateias orientais, Bayle o compreende

⁶³⁸ CHAUI, 1999, p. 284.

⁶³⁹ CHAUI, 1999, p. 284-285.

⁶⁴⁰ CHAUI, 1999, p. 281.

⁶⁴¹ CHAUI, 1999, p. 283.

enquanto um “ateu de sistema”. Assim, Bayle ainda cria um novo conceito, além do “ateu prático” que já existia no século XVII: o do “ateu especulativo”.⁶⁴²

Bayle compara o libertino Lucilio Vanini, em seu martírio, e Spinoza como exemplos de ateus virtuosos. Vanini, considerado ateu por Bayle, defendia uma “moral natural liberada das religiões instituídas”, o que o fez ser perseguido e morto pela Inquisição na França, em 1619.⁶⁴³ Ao realizar tal comparação, Bayle pontua que a superstição, e não o ateísmo, é prejudicial à vida civil, sendo ela a causa do ateísmo. A partir de Plutarco, Bayle afirma como novas formas de idolatria, ao transformarem a religião em superstição, fazem com que a fé deixe de ser uma arma de combate ao ateísmo para se tornar um mecanismo em favor da causa ateia. O ateísmo, para Bayle, precisa ser combatido pela fé, assim como pela percepção sobre as ordens natural, institucional e sobrenatural. Para Bayle, o ateísmo é ainda similar à idolatria, sendo esta pior, pois estes não possuem o conhecimento verdadeiro de Deus. A crítica de Bayle ao ateísmo, dessa forma, está atrelada à sua crítica à idolatria e à superstição como formas de destruição da lei natural, do cristianismo e da religião revelada. Porém, enquanto idólatras são levados pela malícia a compreender Deus de uma forma errônea, homens de bem são levados ao ateísmo em decorrência dos escândalos da idolatria e da superstição. Não há, portanto, “maldade natural dos ateus”, tendo em vista que os homens possuem as mesmas paixões e vícios independentemente da religião adotada. A devoção religiosa ou descrença de um indivíduo não serão determinantes para gerar a corrupção de seus costumes, mas, sim, seu temperamento e suas paixões. Assim, surge, em Bayle, o ateu virtuoso, assim como a possibilidade de existir uma sociedade ateia, nos termos de Le Vayer, apesar de esta ser contrária ao cristianismo. Em uma República ateia, a virtude poderia, inclusive, ser mais respeitada do que nas sociedades religiosas, tendo em vista que os cidadãos só poderiam crer neles mesmos e nas leis de sua sociedade.⁶⁴⁴

Porém, de forma similar a Francis Bacon, Bayle não aceita a existência de um “ateu prático”, ou seja, da existência de uma teoria ateia, essencialmente imoral, sendo o ateu virtuoso aquele que acredita em Deus ou em deuses, porém não

⁶⁴² CHAUI, 1999, p. 291.

⁶⁴³ PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves. Pierre Bayle e Giulio Cesare Vanini: reflexões sobre o ateísmo virtuoso. Fortaleza: **Argumentos**. Ano 8, n. 16, ps. 102-121, 2016, p. 109.

⁶⁴⁴ CHAUI, 1999, ps. 292-295.

acredita na Providência, nos milagres ou na vida futura, ou seja, as principais teses defendidas pelas Igrejas cristãs. Bacon ainda afirma a impossibilidade de um ateísmo enquanto teoria filosófica ao pontuar que existiram filósofos que criticaram as superstições religiosas e nunca negaram a existência de Deus. Bacon e Bayle, inclusive, também concordam sobre a possibilidade da existência do ateu virtuoso. Bayle concorda com La Vayer sobre a possibilidade de ser constituída uma república atea.⁶⁴⁵ O temor de tolerantes como Locke e Bayle com relação a ateus evidencia a união entre tolerantes e intolerantes no século XVII contra o ateísmo enquanto fundamento da rebelião por meio da negação de Deus.⁶⁴⁶

Tal preocupação dos filósofos com o ateísmo no século XVII estava presente, principalmente, em Leibniz, que, em uma carta de 1683, debate sobre a figura do ateu prático e a consequente problemática da tolerância religiosa que esse sujeito traz. Com as novas teorias do período de diferenciação entre direito natural e civil, as quais distinguem opinião e ato, o ateu prático tornou-se um problema político. Leibniz critica Hobbes pelo fato deste não admitir que o Estado pregue publicamente o Evangelho em conjunto com as leis do Estado. Leibniz, portanto, critica a forma como Hobbes designa as matérias religiosas para o foro íntimo dos cidadãos, tendo em vista a importância de se manter a paz pública para prevenir conflitos religiosos. Leibniz acusa a perspectiva hobbesiana de ser típica de um ateu, para quem “a paz pública parece mais importante do que a salvação das almas” e poder-se-á ser salvo em qualquer religião. Leibniz não questiona sobre o que fazer com o ateu, mas sobre o que o Estado deve fazer para propagar a verdadeira religião sem comprometer a paz pública.⁶⁴⁷ Assim, Spinoza é herdeiro de Hobbes em tal perspectiva sobre o papel do Estado em matéria religiosa.

Leibniz ainda pontua que os cristãos possuem o direito à resistência passiva com relação aos magistrados seculares, executando suas vontades sem resistência. O magistrado, para Leibniz, poderá difundir o ensino da boa religião, mas não poderá utilizar-se da violência estatal para tal, já que “é contra o direito natural punir alguém por suas opiniões, sejam quais forem”, com exceção apenas para opiniões contrárias ao direito natural. Porém, surge a dúvida de como proceder com

⁶⁴⁵ CHAUI, 1999, ps. 295-296.

⁶⁴⁶ CHAUI, 1999, ps. 296.

⁶⁴⁷ CHAUI, 1999, ps. 296-197.

os ateus como Spinoza e Vanini, que procuram seguidores para livrar os homens das superstições.⁶⁴⁸

Bayle, em suas obras “Pensamentos diversos” e “Dicionário histórico e crítico”, defende a ideia do ateu virtuoso encarnada em Spinoza, o que se encontra presente também na carta de Leibniz. No verbete “Spinoza”, porém, Bayle adota a perspectiva do “ateu de sistema”, a qual não era defendida nem mesmo pelos filósofos defensores da concepção do “ateu virtuoso”, já que havia um assentamento basilar sobre a perspectiva de Descartes de que seria impossível existir um filósofo ateu. De acordo com Marilena Chauí, a carta de Leibniz prepara os argumentos de Bayle. Leibniz compreende o ateísmo spinozista como sendo a defesa de um fatalismo de um Deus sem intelecto e nem vontade, que expulsa a Providência. Bacon, Leibniz e Descartes percebem o ateu como alguém aquém da razão, sendo impossível e contraditória a existência de um “ateu especulativo”, ou seja, dotado de um sistema filosófico. Bayle, porém, interpreta o sistema spinozano como um ateísmo especulativo gerado por levar às últimas consequências o racionalismo moderno.⁶⁴⁹

Apesar de Bayle ser defensor da tolerância religiosa e da liberdade de consciência, era pessimista sobre a natureza humana, afirmando que o pecado original fazia com que o homem tendesse para o mal constantemente. Além disso, era cético sobre a possibilidade de a razão humana, frágil e limitada, adquirir o conhecimento verdadeiro. Bayle era fideísta e continuou a embasar sua filosofia nos preceitos cristãos, sendo crítico sobre as pretensões da teologia racional e das teodiceias, sendo também contrário às tentativas de maniqueístas de tentarem dar uma explicação para a origem do mal, que seria um dos mistérios do cristianismo. Para Bayle, no seu “Dicionário histórico e crítico”, as objeções filosóficas à fé são legítimas e mais claras do que as respostas dos teólogos, que tendem a ser incompreensíveis em decorrência dos mistérios da fé. Além disso, afirma que é preciso ter a religião no coração e não no espírito, já que é impossível o homem realizar a síntese entre seu saber e sua crença. Devido a tais perspectivas é que a consciência cética, como a de Bayle, repugna o ateísmo, da mesma forma que a consciência religiosa repugna as tentativas dos teólogos de tornar a fé racional. Dessa forma, Chauí pontua que não há contradição entre a tolerância com o “ateu

⁶⁴⁸ CHAUÍ, 1999, p. 297.

⁶⁴⁹ CHAUÍ, 1999, p. 297-298.

virtuoso” e a intolerância com o “ateu de sistema” defendidas por Bayle. Bayle combate a filosofia de Spinoza enquanto sistema racional de ateísmo, já que seu embate é com as pretensões de racionalidades dos sistemas ateus. Em decorrência de tal perspectiva é que Bayle, em seu “Dicionário histórico e crítico”, dispensa tratamento diverso com relação a Hobbes e Spinoza. Enquanto o segundo é criticado como ateu, o primeiro é defendido das acusações de ateísmo pelo fato de reconhecer a existência de Deus e declará-Lo acima da razão humana.⁶⁵⁰

Bayle considera que, apesar de Spinoza fundamentar-se em diversos filósofos antigos e modernos, europeus e ocidentais, ele foi o primeiro a transformar o ateísmo em sistema e doutrina, passando a ser dotado de um método matemático. Seitas maometanas, saduceus, peripatéticos, hereges cristãos e cabalistas judeus já afirmaram que o universo é uma substância única e que Deus e o mundo são um único ente. Estratão, o Físico, já havia negado a criação do mundo *ex nihilo*. Os estoicos já haviam afirmado sobre o sopro imanente de Deus. Os hindus, persas e cabalistas também já compreendiam Deus como uma única substância. Para completar a criação da imagem do spinozismo enquanto ateísmo, Bayle sustenta tal imagem a partir dos respectivos aspectos da filosofia de Spinoza: na metafísica, a unicidade substancial e o mecanicismo; na política, o direito natural e civil como potências despojadas da normatividade que é exigida pelo conceito de justiça; na moral, pela teoria do *conatus*, que nega causas finais e o livre-arbítrio. Bayle afirma que tais elementos, considerados ateus, é que serão transformados em sistema por Spinoza. O ateísmo seria, dessa forma, a compreensão de uma identidade entre Deus e universo, eternidade e necessidade da Natureza e inexistência de entes singulares ou de indivíduos distintos da substância. Deus, para Bayle, não poderia produzir o mundo por ação imanente, não agindo por nenhuma forma de emanção, sendo que ele ouve as preces e muda o presente para atender os anseios dos homens.⁶⁵¹ O ateísmo sistemático ou especulativo transforma tais concepções em teoria matemática demonstrada.⁶⁵² Spinoza, para Bayle, seria o principal representante do ateísmo especulativo resultado da exacerbação do racionalismo cartesiano e de reação às tentativas das igrejas em racionalizar a fé por temor à filosofia natural de Descartes e Hobbes. Portanto, é a partir da crítica a Spinoza que

⁶⁵⁰ CHAUI, 1999, p. 299.

⁶⁵¹ CHAUI, 1999, p. 303.

⁶⁵² CHAUI, 1999, p. 299.

Bayle cria suas teses do ateu virtuoso e do ateu especulativo.⁶⁵³ Importante ressaltar, novamente, que o que era erroneamente acusado de “ateísmo”, no século XVII, não se restringia à negação da existência de Deus, mas compreendia, principalmente, a defesa de qualquer existência divina que trouxesse um conflito com as formas de Revelação prescritas pelas Escrituras.

Um novo passo ainda será dado por Bayle em sua crítica a Spinoza: o filósofo francês analisou o caso Bredenburg para defender a tolerância religiosa e criticar o spinozismo. Porém, é importante ressaltar que, de acordo com Kolakowski, Bredenburg, apesar de criticar Spinoza, era um colegiante que pretendia pensar a religião a partir de um racionalismo deísta, ao mesmo tempo defendendo uma moral evangélica. Bredenburg, portanto, criticava os ateus e fideístas, afirmando que seria impossível deduzir a existência de Deus apenas por meio da natureza.⁶⁵⁴ A partir de tal análise, Bayle não apenas percebe o spinozismo como objeto de análise da tolerância, mas ainda como objeto de crítica e ataques. Bredenburg era um cidadão de Roterdão que publicou, em 1675, uma obra intitulada “*Joannis Bredenburgii enervatio Tractatus theologico-politici, una cum demonstratione, geometrico orden disposita naturam non esse deum, cuius effati contrario praedictus Tractatus unice innititur*”, na qual objetivava refutar a tese de Spinoza sobre Deus, utilizando-se, igualmente, de demonstrações geométricas. Bredenburg, porém, não conseguiu encontrar uma contestação à tese de Spinoza a partir do método geométrico e concluiu que seria impossível encontrar uma demonstração matemática que contestasse a filosofia de Spinoza. Bredenburg, portanto, solicitou a ajuda de diversos conhecidos para apoiá-lo na refutação. Posteriormente, foram tiradas cópias da obra e Bredenburg passou a ser acusado por pensadores como Francisco Cuper e, inclusive, Isaac Oróbio de Castro, de ateu e spinozista. Bayle afirma que Bredenburg teria dito, em defesa às acusações, que há uma separação entre fé e razão: a ideia da Trindade cristã é oposta à luz natural, apesar de protestantes e católicos acreditarem nela, sendo que ele acreditava no livre arbítrio apesar da razão proporcionar fortes provas de que os homens agem de acordo com uma necessidade inevitável e que não haveria nenhuma religião verdadeira. Bayle cita o caso de Bredenburg como um exemplo para compreender

⁶⁵³ CHAUI, 1999, p. 303-304.

⁶⁵⁴ KOLAKOWSKI, Leszek. *Chrétien sans Église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 1969, p. 251-252.

a separação entre fé e razão, enquanto forma de o homem afirmar que a luz natural não é infalível e seguir os ditames de sua consciência, baseada na palavra de Deus, e não na metafísica. Como no caso apresentado, mesmo que a luz natural tenha demonstrado a Bredenburg que há uma necessidade inevitável que rege todas as coisas, sua consciência lhe fez negar a luz natural para crer no livre arbítrio. Para Bayle, Bredenburg estaria perdoado.⁶⁵⁵ Kolakowski, inclusive, afirma que Bredenburg teria tido três fases: na primeira, ele teria sido um cartesiano, deísta e naturalista radical em matéria religiosa; na segunda, teria sido um spinozista após 1677, com a publicação da *Opera Posthuma* de Spinoza e a discussão sobre a impossibilidade de conciliar religião e racionalismo, ganhando força nos círculos intelectuais da época; na terceira, teria sido fideísta.⁶⁵⁶

O caso de Bredenburg e seu suposto spinozismo, nos Países Baixos, gerou novas discussões sobre os limites da tolerância religiosa entre os diversos círculos protestantes. Kuyper e Lemmerman, intelectuais colegiantes do movimento de Rijnsburg, como não encontravam uma motivação específica para afirmar o motivo da perniciosidade dos argumentos de Bredenburg, unem uma assembleia de colegiantes para decidir expulsá-lo da associação. No decorrer das discussões sobre a situação de Bredenburg, uma nova questão surge: uma parte dos colegiantes é favorável a uma tolerância ilimitada, se opondo à condenação de Bredenburg por defender ideais ateístas, enquanto outra parte era contrária a tal tolerância, defendendo a condenação de Bredenburg. Tal situação gerará problemas entre colegiantes e outras igrejas reformadas holandesas, como com os menonitas ortodoxos.⁶⁵⁷

Bredenburg era favorável à tolerância ilimitada, estando alinhado à posição inicial dos colegiantes de Rijnsburg. Porém, sua situação envolvendo a alegada acusação de spinozismo gerou uma cisão entre colegiantes, que evidenciou uma tendência limitadora da tolerância dentro do próprio movimento, ameaçando sua característica anticlerical. Kolakowski pontua que o anticlericalismo dos colegiantes representava uma negação das estruturas e fundações profissionais eclesiais. A tolerância, ao compreender a existência de “*vérités nécessaires*”

⁶⁵⁵ BAYLE, Pierre. **Diccionario histórico y crítico (selección)**. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, ps. 419-422.

⁶⁵⁶ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 254-262.

⁶⁵⁷ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 280-284.

define a supremacia de uma religião sobre a outra, sendo, conseqüentemente, essencialmente atrelada às hierarquias religiosas, não criando situações de igualdades, mas réguas sobre conhecimentos considerados úteis ou inúteis. Dessa forma, Kolakowski pontua que *“c’est pourquoi l’idée de tolérance comportait un programme théologique caché”*⁶⁵⁸ Por causa dessa percepção Kolakowski complementa sua argumentação: *“(…) la tolérance librement consentie n’est concevable que lorsque disparaissent les conditions qui l’exigent, autrement dit que la tolérance librement consentie n’existe que là où elle n’est plus nécessaire”*.⁶⁵⁹

A análise de Bayle sobre Bredenburg traz perspectivas interessantes para compreender sua contestação à filosofia de Spinoza. Bayle deturpa a separação entre fé e razão empreendida por Spinoza no TTP. Spinoza defende a separação entre fé e razão com o intuito de combater a superstição por meio da luz natural ao tirar a primazia do uso da filosofia por teólogos para interpretarem as Escrituras para defender seus interesses políticos. Bayle realiza o raciocínio contrário: a separação entre fé e razão legitimaria a negação da luz natural e, conseqüentemente, da razão, em nome da consciência religiosa individual impenetrável. Para Bayle, a consciência religiosa, portanto, possuiria primazia sobre a luz natural, a qual seria considerada falível. Bayle incorpora a interpretação cristã da consciência, inerente ao sistema de confissões cristãs, preferindo a negação da razão à negação da salvação da alma. No sistema de Spinoza, a luz natural, por si só imanente à Natureza, nunca poderia ser considerada independente da substância.

Percebe-se, dessa forma, que é a partir da deturpação da filosofia de Spinoza e da criação de uma imagem ateia do spinozismo que Bayle irá fundar sua teoria da tolerância. Esta distingue-se completamente da defesa da liberdade de pensar e crer feita por Spinoza, que não impõe limitações sobre o tipo de fé ou pensamento expressos pelos cidadãos. A deturpação feita por Bayle possui o intuito de legitimar o sistema de tolerância limitador imposto pela sociedade cristã europeia hegemônica do século XVII, que apenas considerava grupos cristãos, enquanto sujeitos a serem tolerados. De fato, Bayle compreende como a filosofia de Spinoza realiza um embate com as filosofias cristãs ao pontuar que “Espinoza derrubou por completo o sistema dos filósofos cristãos e a existência de um Deus imaterial,

⁶⁵⁸ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 286-287.

⁶⁵⁹ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 288.

governando todas as coisas com liberdade soberana”.⁶⁶⁰ Posteriormente, a partir do início do século XVIII, o embate entre a tolerância cristã limitadora e formas universais de defesa da liberdade de pensar e crer, como feita por Spinoza, será chamada de “tolerantismo” (do francês, “*tolérantisme*”) e criticada veementemente pela Igreja católica, especialmente na França.⁶⁶¹

Enquanto Locke parte de uma base teológica, protestante e limitadora para compreender a tolerância, Bayle adota uma perspectiva não teológica e universal, apesar de refletir sua filosofia nos ensinamentos de Cristo.⁶⁶² Porém, assim como foi observado, Bayle determinava, de fato, limitações para a liberdade de consciência no que diz respeito a ateus enquanto contestadores da ordem estabelecida. Enquanto iluministas moderados, Locke e Bayle determinaram filosofias da tolerância que foram utilizadas como ferramentas judiciais e teológicas pelos monarcas europeus dos séculos XVII e XVIII para avançar e, ao mesmo tempo, restringir a liberdade de pensamento e a moral individual de seus cidadãos.⁶⁶³ Torna-se evidente, dessa forma, como a filosofia spinozana sobre a liberdade de pensamento difere essencialmente das filosofias da tolerância do século XVII.

Tanto Bayle quanto Locke, ao adotarem a perspectiva recorrente do século XVII de associação entre ateísmo e spinozismo, percebiam a filosofia de Spinoza enquanto objeto de análise para ser criticado, e não como interlocutor comum no diálogo sobre liberdade de pensamento e de crença dentro do discurso da tolerância. A perspectiva da tolerância, amplamente teorizada por iluministas moderados, negou, historicamente, a liberdade de pensamento compreendida por Spinoza. O spinozismo, conseqüentemente, era visto erroneamente como uma forma de seita ateia que clamava por novos membros, o que era objeto, conseqüentemente, das filosofias da tolerância. Para Bayle e Locke, a exclusão do ateu das suas teorias da tolerância possuía motivações políticas, e não apenas religiosas,⁶⁶⁴ da mesma forma como o herege, nos regimes eclesiásticos, era considerado uma ameaça à ordem estabelecida. O ateu era o novo inimigo da ordem republicana do Iluminismo

⁶⁶⁰ CHAUI, 1999, p. 310.

⁶⁶¹ ISRAEL, 2009, p. 309.

⁶⁶² ISRAEL, 2006, p. 146.

⁶⁶³ ISRAEL, 2006, p. 146.

⁶⁶⁴ SANTOS, Antônio Carlos dos. O ateísmo no pensamento político de John Locke. Minas Gerais: **Kriterion** 60 (143), 2019.

moderado. Tanto Locke quanto Bayle condenavam o ateísmo e, conseqüentemente, o spinozismo.

2.5 “A consciência é apenas um sonho de olhos abertos”: a *conscientia* entre a filosofia e a teologia

Importante compreender o sentido grego, latino e teológico do termo *conscientia*, assim como afirmado por Balibar. A partir de tal compreensão, perceber-se-á como filósofos como Descartes tentarão promover uma independência do termo de sua carga moral e teológica:

O termo latino clássico *conscientia* tinha um significado exclusivamente ‘moral’, tanto em contextos teológicos quanto filosóficos. Ele era amplamente usado nas tradições escolástica e (neo-)estóica (às vezes referido ao grego *synderesis*), expressando a faculdade ou o estado da mente pelo qual, no inglês moderno, a palavra *conscience* foi mantida. Certamente, a expressão correlata *consciuis esse* ou, mais precisamente, *alicujus rei sibi consciuis esse*, possuía conotações psicológicas (as quais derivavam da ideia de conhecimento ‘privado’ ou da experiência pessoal surgindo de tal conhecimento), mas sempre com relação a problemas e assuntos morais.⁶⁶⁵

Com o advento do racionalismo, o conceito de consciência adquire, em Descartes, um significado essencial: por pensamento, Descartes considera tudo o que se produz dos homens que são conscientes, na medida em que existe uma consciência de tais coisas.⁶⁶⁶ No século XVII, a utilização do termo consciência por Descartes significou uma inovação que, inclusive, gerou discordância entre tradutores de suas obras, os quais preferiram ignorar o termo em novas edições das obras cartesianas. De acordo com Faye, Descartes, tanto em suas obras quanto em suas correspondências, não utilizava o termo consciência no seu sentido moral usual, mas “para designar o conhecimento interior que caracteriza todo pensamento, em um sentido então mais cognitivo ou, se podemos arriscar esse termo, mais “cogitativo” ou mental que propriamente moral”.⁶⁶⁷ Importante ressaltar que, no caso de Descartes, apesar de ele ter sido católico, sua filosofia possuía o objetivo de separar a fé e a razão,⁶⁶⁸ assim como a filosofia de Spinoza. Descartes, portanto,

⁶⁶⁵ BALIBAR, Etienne. **Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness.** London & New York: Verso, 2013, p. 217.

⁶⁶⁶ FAYE, Emmanuel. Descartes e a Consciência em *La Recherche de La Verite par la Lumiere Naturelle*. Uberlândia: **Educação e Filosofia**, v. 26, n. 51, p. 145-162, 2012, 146-147

⁶⁶⁷ Ibid., p. 147.

⁶⁶⁸ Ibid., p. 160.

utiliza o termo consciência de uma forma secularizada em um ambiente europeu de inúmeros embates religiosos entre igrejas cristãs, o que representou um desafio, incompreendido por muitos de seus tradutores e intérpretes. Tal consciência compreendida por Descartes, portanto, não dialoga com a “liberdade de consciência” pensada pelos teólogos.

Balibar pontua que a única referência sistemática de Descartes ao termo latino *conscientia* encontra-se nos “Princípios de Filosofia”, na Parte I, § 9. Sobre o termo francês *conscience*, Descartes nunca o utilizou em suas obras, sendo inserido em suas obras por tradutores, sem sua autorização. Após sua morte, *conscience* foi introduzida em suas obras em um sentido “psicológico” por “cartesianos menores” como forma de discutir a autonomia da alma com relação ao corpo.⁶⁶⁹

Ainda no século XVII, o filósofo inglês Ralph Cudworth cria a palavra inglesa *consciousness*, a qual será essencialmente adotada pela filosofia de John Locke enquanto conceito independente da própria percepção de consciência. Para Locke, “*consciousness* é a percepção que passa pela mente de um homem”. Tal definição de Locke, que é diferente da de Cudworth, estabelece um critério de identidade pessoal e libera-se da dependência com a escolástica que o conceito clássico possui.⁶⁷⁰ Ressalta-se que tal termo aprofundado por Locke, enquanto novo, difere-se da percepção essencialmente teológica, de sua época, sobre a liberdade de consciência.

Spinoza, apesar de ser leitor de Descartes, não fala sobre *conscientia* nem *consciuis esse* em sua “Ética”, não utilizando-se nem mesmo de sinônimos clássicos de tais termos. Balibar pontua que Spinoza, apesar de parecer não ter participado de controvérsias diretas sobre o conceito em sua época, influenciou indiretamente filósofos como Locke e Leibniz, que abordaram tal questão.⁶⁷¹

Ainda de acordo com Balibar, na “Ética”, percebe-se que, de acordo com a ordem geométrica, a referência à *conscientia* não é um pré-requisito para discutir os principais temas apontados por Spinoza. Porém, na segunda metade da “Ética”, os termos *consciuis* e *conscientia* passam a ser cruciais para a Parte III, gerando

⁶⁶⁹ BALIBAR, op. cit., p. 217 (tradução livre da autora)

⁶⁷⁰ BALIBAR, op. cit., p. 218.

⁶⁷¹ BALIBAR, op. cit., p. 217.

consequências para Parte IV e o final da Parte V.⁶⁷² De acordo com Balibar, os usos que Spinoza faz de *consciuis esse* compartilham as mesmas características e possuem o objetivo de demonstrar:

(...) (i) que os homens são conscientes das suas ações, as quais objetivam realizar suas vontades, ou desejo, ou o apetite de suas utilidades, (ii) que essa ignorância em si mesma torna-se a causa de uma ilusão especificamente humana: a ilusão do ‘livre arbítrio’, que teria seres humanos escapando das condições ordinárias da natureza. Spinoza não diz que a ‘consciência’ e a ‘ignorância’ são uma e a mesma coisa, nem ele explicitamente afirma que a ignorância específica dos ‘apetites’, ou as causas das próprias açõ. s, é o conteúdo essencial da consciência.⁶⁷³

Balibar também pontua que os únicos três usos do termo *conscientia* na “Ética”, enquanto conceito autônomo, estão relacionados ao próprio cerne da doutrina antropológica de Spinoza. Não há definição formal para *conscientia* em Spinoza, sendo o termo utilizado para compreender “a diferença entre appetitus (‘apetite’) e cupiditas (‘desejo’), o que, por sua vez, expressa a ‘essência do homem’.” Além disso, o “sujeito” da ação particular da consciência não é o homem, mas a mente (*mens*), que se diz ser: consciente de seu próprio esforço, consciente de si mesmo, e consciente de seu próprio desejo. Portanto, a consciência é uma ideia em Spinoza, mas é única na medida em que identifica qualquer afecção do corpo que deseja na mente.⁶⁷⁴

Para Balibar, a definição do termo *conscientia* por Spinoza, apesar de ser semelhante ao uso feito por Descartes, possui um aspecto polêmico, inclusive pelo fato de as obras de Spinoza não apenas não possuírem uma definição clara do conceito, mas ainda apresentarem duas interpretações para consciência em sua filosofia: *conscientia* enquanto pertencente ao Primeiro Gênero de Conhecimento, sendo aspecto da imaginação e igual à consciência moral, envolvendo a ilusão sobre livre-arbítrio; e *conscientia* enquanto pertencente ao Terceiro Gênero do Conhecimento, sendo uma consequências imanente da ciência intuitiva.⁶⁷⁵

Sobre a consciência em Spinoza enquanto inerente ao Primeiro Gênero do Conhecimento, Deleuze pontua que a filosofia de Spinoza realiza uma desvalorização da consciência em proveito do pensamento. A filosofia spinozana apresenta uma dependência essencial entre alma e corpo, sem subordinação de um

⁶⁷² BALIBAR, op. cit., p. 220.

⁶⁷³ BALIBAR, op. cit., p. 220.

⁶⁷⁴ BALIBAR, op. cit., p. 221.

⁶⁷⁵ BALIBAR, op. cit., p. 227-230.

sobre o outro. Por isso, Spinoza propõe aos filósofos um novo modelo que compreende o corpo como, também, essencial para o conhecimento. Portanto, “o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos”.⁶⁷⁶ O modelo do corpo não gera uma desvalorização do pensamento em relação à extensão, mas uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento, já que a consciência é um inconsciente do pensamento, um desconhecido do corpo. Enquanto lugar de uma ilusão, a consciência é, portanto, imaginação, e integra o Primeiro Gênero do Conhecimento.

A partir da leitura de Deleuze, percebe-se que, a partir de Spinoza, o ato de tomar consciência de si condena o homem a ter ideias inadequadas, confusas e mutiladas. A consciência supre a ignorância tomando o efeito pelas causas, gerando uma “ilusão das causas finais”. A partir de tal momento, ela converte-se em causa final das próprias ações dos homens, invocando seu poder sobre seus corpos, gerando uma “ilusão dos decretos livres”. Porém, caso não seja mais causa primeira, ela invoca um Deus dotado de entendimento e vontade que opera com causas finais e decretos livres e prepara os homens, seja para a glória ou para o castigo, gerando uma “ilusão teológica”. Portanto, “a consciência é apenas um sonho de olhos abertos”.⁶⁷⁷ Para Deleuze, portanto, a consciência está banhada no inconsciente e diz respeito a ideias inadequadas. Dessa forma, ela é sede de duas ilusões fundamentais: “a ilusão psicológica da liberdade”, julgando-se livre conferindo ao espírito um poder imaginário sobre o corpo, e “a ilusão teológica de finalidade”, a partir da qual a consciência torna as afecções exteriores são verdadeiras causas finais, dispostas por um Deus providente, mesmo que os homens não sejam livres.⁶⁷⁸

Negri, em sentido similar a Deleuze, afirma que a crítica de Spinoza à superstição compreende os resultados da religião em sua ação no campo político. Dessa forma, os efeitos da imaginação, derivada do pensamento religioso, são validadas pela constituição ética do mundo, já que o político torna o fenômeno teológico verdadeiro, ou seja, o concretiza. A partir de tal concretude da teologia

⁶⁷⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 24.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, ps. 25-26.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 66

política que se impõe o problema da “falsa consciência”, a qual torna verdadeira a ilusão e lhe confere uma função potente.⁶⁷⁹

A partir de tal leitura de Deleuze, em conjunto com Balibar e Negri, percebe-se que Spinoza não adota um entendimento sistemático de consciência em sua filosofia, além de não abordar o termo “tolerância” ao defender a liberdade de filosofar e de expressão. Percebe-se que as únicas menções feitas por Spinoza à *conscientia* na “Ética” não possuem uma acepção teológica ou moral, assemelhando-se à percepção cartesiana. Ademais, a partir da leitura deleuziana, percebe-se que, para Spinoza, a consciência é imaginação e ilusão, conhecimento inadequado *per se*. Sua defesa concentra-se na liberdade de filosofar, enquanto conhecimento adequado, e não em um conhecimento inadequado. Por sinal, a leitura deleuziana de Spinoza proporciona a crítica teológico-política ao conceito de consciência que se encontra implícita no silêncio do filósofo sobre a sistematicidade do termo na “Ética”: consciência é ilusão teológica, não pode haver uma liberdade para a consciência, ou seja, “liberdade de consciência”, pois esta, enquanto imaginação, já representa uma servidão teológica.

2.6 A dimensão teológico-política na disputa entre *Tolérance* versus *Tolérantisme*: as duas faces da tolerância no embate entre iluminismos moderado e radical e o conceito de liberdade de consciência

O conceito de liberdade de consciência originou-se no seio das guerras religiosas europeias entre cristãos – católicos e protestantes – sendo os judeus desconsiderados historicamente dessa discussão. Consequentemente, tal compreensão sobre o conceito de liberdade de consciência – com uma base essencialmente cristã e teológica – influenciará o próprio discurso de tolerância. Tal fato não significa, porém, que o judaísmo não tenha desenvolvido suas próprias formas e conceitos para defender os atos de livre pensar e discursar, principalmente considerando-se o contexto histórico de perseguição antisemita presente na Europa.

Assim como pontuado por Mirian Bodian, o conceito de consciência possui origem cristã, sendo incorporado pelo apóstolo Paulo na Cristandade a partir da influência do conceito já existente na filosofia grega. Porém, tal conceito não foi

⁶⁷⁹ NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa**. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 185.

incorporado ao judaísmo, apesar das influências históricas recebidas pelos diversos povos com os quais os judeus conviveram.⁶⁸⁰ O conceito de consciência está, na religião cristã, intimamente interligado com o sistema de confissões, o credo na revelação e o conceito de pecado, sendo que a consciência do cristão, formada na centralidade dos ensinamentos de Cristo, seria uma “voz interna” que acusa e aflige o pecador para que volte a agir de forma correta no caminho da salvação.⁶⁸¹ Assim, é a consciência que precisa ser desvelada ao padre durante a confissão dos pecados. Sem revelação divina e sistema de pecados, não há consciência religiosa. No judaísmo, apesar de os judeus poderem ser responsabilizados pelas suas condutas transgressoras, por meio da *teshuvah*⁶⁸², não há uma centralidade da ideia de salvação individual ou de pecado como no cristianismo, havendo maior ênfase no cumprimento dos mandamentos da Lei de Moisés na vida comunal.⁶⁸³ No judaísmo, ao invés da preocupação ser sobre a salvação e a consciência individual, ela diz respeito ao cumprimento do pacto com Deus em sentido comunal, portanto coletivo. Portanto, percebe-se que o fator principal da não adoção de um discurso oficial de consciência no judaísmo se deve ao fato de que tal discurso tem origens no Cristianismo, mais especificamente em seu caráter essencialmente confessional e baseado em um sistema de pecados. Por sinal, Bodian pontua que o termo “consciência” deveria suscitar, nos judeus sefarditas perseguidos pela Inquisição, pensamentos desagradáveis que remetiam à atuação dos inquisidores da Igreja católica.⁶⁸⁴

Por causa, justamente, do sistema de pecados e heresias cristãos que se iniciam as guerras religiosas entre católicos e protestantes na Europa. O Édito de Nantes de 1598 estabeleceu definitivamente a tolerância religiosa para protestantes, seguindo uma política de unidade religiosa que existia desde Henrique II na França. A partir do Édito de Nantes, o rei francês e católico Henrique IV determinou a liberdade de consciência para protestantes huguenotes como uma das medidas para

⁶⁸⁰ BODIAN, Miriam. The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition. *The Journal of Modern History*. Chicago, 89, p. 247–281, 2017a, p. 248.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 250.

⁶⁸² *Teshuvah*, em hebraico, significa arrependimento, diferindo da concepção de pecado cristão. Enquanto o pecado é o desgarramento de Deus, o arrependimento significa o retorno a Deus. No judaísmo, o pecado (*chet*) é uma falha de conduta que desvia o homem do caminho certo. Porém, as várias possibilidades que o homem possui de arrepender-se possibilita-o de retornar a Deus. Ver: UNTERMAN, op. cit., p. 31-32, 202.

⁶⁸³ BODIAN, 2017a, p. 259-250.

⁶⁸⁴ BODIAN, 2017a, p. 252.

terminar com as guerras religiosas na França.⁶⁸⁵ Porém, de acordo com, Garrison, o Édito foi mal construído e desorganizado, evidenciando seu caráter temporário. De fato, em 1685, Luís XIV revogou o Édito de Nantes a partir do Édito de Fontainebleau e proibiu a liberdade de consciência para os protestantes huguenotes na França, pelo fato de perceber a liberdade de consciência de súditos não-católicos como prejudicial para a unidade e consolidação de seu Estado absolutista.⁶⁸⁶ Portanto, a liberdade de consciência, enquanto conceito fundamentado no sistema confessional cristão, pertencia ao mundo dos embates entre católicos e protestantes e determinou-se, juridicamente e teologicamente, dentro desses termos. Nas disputas entre protestantes e católicos, a liberdade de consciência era compreendida como *“freedom to choose one’s established church and to worship as one pleased in private”*.⁶⁸⁷

De acordo com a análise de Voltaire em *“Le Siècle de Louis XIV”*, a concessão de direitos a protestantes por Henrique IV a partir do Édito de Nantes representou um importante passo na inclusão desse grupo religioso nas várias esferas políticas do reino francês, inclusive como um novo aliado político do rei. Colbert havia, inclusive, favorecido os protestantes como sujeitos úteis ao reino. Porém, Luís XIV, sob influência direta da Igreja Católica e, especificamente, dos jesuítas, revoga o Édito de Nantes ao considerar os protestantes como inimigos políticos do reino. A partir de então, Luís XIV passa a usar de todos os meios possíveis para que os protestantes fizessem a conversão ao catolicismo.⁶⁸⁸ A partir de tal análise de Voltaire, percebe-se que os protestantes não eram vistos apenas como inimigos religiosos, mas também políticos e, portanto, ameaças para a unidade da monarquia absolutista de Luís XIV.

A concepção de tolerância foi desenvolvida, principalmente, a partir do direito francês do Antigo Regime. *Tolerare*, do latim, significa “suportar um fardo” ou “aguentar”, o qual é o significado de tolerância adotado por Spinoza ao empregar o termo em seus escritos. Porém, no direito francês do Antigo Regime, a palavra passou a ter uma mutação de seu sentido ao ser estabelecida três formas de

⁶⁸⁵ LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la réforme**. Tome second. Paris: Éditions Moutaigne, 1955, p. 120-121.

⁶⁸⁶ GARRISSON, Janine. **L’Édit de Nantes et sa révocation: Histoire d’une intolérance**. Paris: Éditions du Seuil, 1985, ps. 14-15.

⁶⁸⁷ BODIAN, 2017a, p. 253.

⁶⁸⁸ VOLTAIRE. **The Age of Louis XIV**. New York: Everyman’s Library, 1961, p. 397-403.

concessão de direitos na legislação: a aprovação, a permissão e a tolerância, sendo esta última o nível mais baixo da concessão de um direito. Com a evolução da língua francesa, a palavra *tolérance* passou a possuir um segundo significado, correspondendo mais à ideia de aceitação. A partir de então, tolerar não é mais sofrer, mas aceitar a pluralidade de opiniões. No século XVIII, tal significado torna-se evidente na *Encyclopédie*, quando Jean-Edme Romilly, no artigo “*Tolérance*”, adota o sentido de aceitação das pluralidades, surgindo ainda a distinção entre tolerância civil e tolerância religiosa. Antes da década de 1750, a liberdade de consciência era pensada apenas para protestantes, como feito pelo Édito de Nantes e pela sua revogação, o Édito de Fontainebleau. Porém, após tal década, a palavra tolerância passa a ser usada em escritos de demais autores, dirigindo-se para além dos protestantes, além de romper com o significado latino original.⁶⁸⁹

Em conjunto com a concepção de tolerância, surge também o conceito de *tolérantisme* no século XVIII. O termo *tolérantisme* foi criado por clérigos católicos para desacreditar e se referir pejorativamente à *tolérance nouvelle*, ou seja, às interpretações da tolerância que consideravam excessivas. Dentre os apologistas católicos que agiram ativamente contra o *tolérantisme*, há destaque para a atuação do abade francês Barthélemy Baudrand. Porém, é importante ressaltar que a crítica à tolerância é antiga e está relacionada ao desenvolvimento do protestantismo na Europa e na França. Apesar de Henrique IV ter publicado o Édito de Nantes em 1598, estabelecendo a liberdade religiosa para huguenotes na França, Luís XIV o revogou a partir do Édito de Fontainebleau de 1685. Dessa forma, na passagem entre os séculos XVII e XVIII, Luís XIV consolida a doutrina política francesa da monarquia absolutista que permanecerá durante o século XVIII e será impermeável a qualquer forma de secularização do Estado e, conseqüentemente, a qualquer forma de tolerância.⁶⁹⁰

De acordo com Vignoles⁶⁹¹, ao final do século XVII, principalmente após a publicação do “Comentário filosófico” de Bayle, surge a concepção de uma tolerância universal, sob influência da filosofia protestante, que afirma a liberdade de consciência como dissociada de qualquer referência normativa e sendo um

⁶⁸⁹ VIGNOLES, Pierre-Henri. Les Réflexions de l’abbé Baudrand : la dénonciation du tolérantisme. Metz: **ThéoRèmes**, 19, 2023.

⁶⁹⁰ Ibid.

⁶⁹¹ Ibid.

direito de Deus, estendendo-se a todas as religiões e crenças. Para os protestantes, a intolerância seria oposta ao direito natural e à tolerância. Dessa forma, a tolerância está, de acordo com essa visão, intimamente relacionada a um “direito de consciência”. No século XVIII, a *Encyclopédie* consolidará tal entendimento sobre a liberdade de consciência universal em seu artigo “*Tolérance*”. A Igreja católica, principalmente a partir dos escritos dos abades Baudrand e Nicolas-Sylvestre Bergier, portanto, passa a criticar tal sistema, afirmando que tal tolerantismo, ou seja, a tolerância universal, seria incompatível com a religião católica por não definir uma verdadeira religião e um único Deus. Para a religião católica, portanto, só pode haver uma verdade e o tolerantismo nega tal verdade, sendo um sistema composto pela união de inimigos de Deus contra a verdadeira religião. Para defender suas teses, clérigos católicos utilizavam-se de argumentos não apenas da teologia cristã, mas ainda recorriam a um “método histórico” pelo qual evidenciavam as desvantagens e perigos para a França causados pelos Éditos de tolerância na França que levaram, conseqüentemente, para suas revogações.⁶⁹²

Entretanto, como será analisado na presente pesquisa, tal percepção de uma “tolerância universal” também contou com a contribuição essencial do pensamento spinozista, pensando-se Bayle enquanto leitor de Spinoza, apesar de divergir deste. Nesse sentido, a defesa da liberdade de pensamento e de crença universal não possui suas origens apenas na filosofia protestante, mas também no pensamento sefardita criptojudáico.

Portanto, em conjunto com a consolidação do absolutismo monárquico de Luís XIV na França em oposição frontal a qualquer forma de tolerância, seja limitada ou universal, consolida-se também a perspectiva antifilosófica de base essencialmente teológica católica. Contra o novo significado empregado para o conceito de tolerância surgem teólogos católicos franceses, como os abades Pey, Guenée, Duvoisin, Barruel, Bergier e Baudrand, que produziram uma literatura variada e lideraram o movimento antifilosófico em defesa dos interesses da Igreja e do Estado absolutista.⁶⁹³

A maioria de tais teólogos católicos, como o abade Bergier, defendiam uma separação entre a tolerância religiosa e a tolerância civil, sendo a primeira de responsabilidade única da Igreja, para que possa reprimir os hereges, e a segunda

⁶⁹² Ibid.

⁶⁹³ Ibid.

de responsabilidade do Estado enquanto poder secular, porém ao qual também cabe a defesa da fé e da moral da Igreja. Tal percepção encontrava-se presente, inclusive, no “*Dictionnaire de l’Académie française*” de 1740.⁶⁹⁴

O teólogo jesuíta Barthélemy Baudrand também empreendeu diversas críticas ao tolerantismo em sua obra “*Réflexions sur le tolérantisme*”, com o objetivo de demonstrar os perigos da emergência de um sistema de tolerantismo no século XVIII, o qual estaria defendendo a tolerância excessiva em detrimento da religião cristã. Braudant adotava uma percepção diversa ao não mencionar nenhuma distinção entre a tolerância civil e eclesiástica. Ao invés de ressaltar tal distinção, Braudant utiliza-se apenas da expressão *tolérantisme*. Duas obras anônimas publicadas no final do Antigo Regime são atribuídas a Baudrand: *Réflexion sur le tolérantisme* (1787) e *Du tolérantisme et des peines auxquelles il peut donner lieu* (1789), este último divulgado no ano da tomada da Bastilha. A utilização do conceito de tolerantismo significa, no contexto de combate à tolerância iluminista, a negação tanto da tolerância religiosa quanto da civil. Ao negar uma tolerância excessiva que poderia colocar a religião em perigo, Braudant, inclusive, confunde tolerância e tolerantismo. Por isso, Braudant utiliza o termo mesmo que não trate de questões civis em algumas de suas obras, ao contrário do que outros apologistas de sua época faziam, como os jesuítas Jean Pey e Jean Novi de Caveirac. Dessa forma, compreende-se como Braudant oferece uma terminologia, no século XVIII, que, para desqualificar a tolerância iluminista, passa a denominá-la como tolerantismo de forma geral, sem diferenciação entre tolerância civil ou religiosa. Braudant, porém, não propõe uma definição exata do que é o tolerantismo, mas o caracteriza como uma tolerância excessiva de origem herética que se consolidou como um contrasistema para destruir a religião cristã. Para Braudant, o combate ao tolerantismo era, no século XVIII às vésperas da Revolução Francesa, uma missão urgente e necessária a ser empreendida pelos antifilósofos.⁶⁹⁵

Importante, dessa forma, compreender não apenas a origem do significado francês da palavra *tolérance*, mas ainda da palavra *tolérantisme*, enquanto conceitos filosóficos e sintáticos dependentes. O *Dictionnaire de l’Académie française* de 1762 define *tolérantisme* como « *Caractère ou système de ceux qui croient qu’on doit tolérer dans un État toutes sortes de Religions. Le tolérantisme a lieu dans*

⁶⁹⁴ Ibid.

⁶⁹⁵ Ibid.

plusieurs états ». ⁶⁹⁶ Tal definição, portanto, apresenta o tolerantismo como uma tolerância exacerbada limitada ao domínio político de aceitação das religiões pelo Estado, ou seja, à tolerância civil. Porém, no decorrer do século XVIII, o uso da palavra tolerantismo passou a não se limitar ao campo da tolerância civil, passando a adquirir o sentido de desvio do conceito clássico de tolerância, tornando-se uma espécie de “substituto errôneo” da tolerância religiosa. De acordo com o *Dictionnaire de Trévoux* de 1732: « *Secte, doctrine des Tolérans [...]. Le Tolérantisme est la destruction de la Religion ; et ceux qui donnent dans le Tolérantisme, aboutissent communément à l’Athéisme [sic], ou pour le moins au Déisme* ». ⁶⁹⁷ Interessante notar, nesta descrição, como o tolerantismo está relacionado ao ateísmo e ao deísmo, evidenciando associações comumente relacionadas ao próprio spinozismo, o que será analisado adiante. Na quinta edição do *Dictionnaire de l’Académie française*, de 1798, já há adoção da terminologia degenerativa do termo tolerantismo como era disseminada pelos anti-filósofos:

« Se dit en Théologie Du système de ceux qui étendent trop loin la Tolérance Religieuse. Cette Tolérance dégénère en Tolérantisme. Il s’est dit aussi, mais à tort, Des partisans de la Tolérance Civile. Celle-ci n’est point un système, c’est un principe et un droit » ⁶⁹⁸

A partir de tais descrições do termo *tolérantisme*, percebe-se como a palavra deixou de se referir apenas ao campo político para adentrar em assuntos religiosos. Tolerantismo é a tolerância de religiões de forma universal, compreendendo o fenômeno religioso como inerentemente político. O poder teológico é retirado da hegemonia das instituições clericais e o domínio sobre a liberdade de crença passa para o soberano. As igrejas francesas, a partir de então, passaram a perceber, às vésperas da Revolução Francesa, que seus privilégios discricionários sobre a liberdade dos súditos estavam sendo postos em xeque. ⁶⁹⁹

Além disso, tais clérigos católicos, como Baudrand, ainda compreendiam o tolerantismo como uma forma de religião, sistema e seita que, ao mesmo tempo em que negava a religião cristã verdadeira, unia demais crenças consideradas “falsas”, como o ateísmo e o deísmo, dentre outras. Portanto, Vignoles pontua como é

⁶⁹⁶ Ibid.

⁶⁹⁷ Ibid.

⁶⁹⁸ Tradução da autora: “Se diz na teologia do sistema daqueles que entendem demais sobre a tolerância religiosa. Essa tolerância degenera em tolerantismo. Também é dito, erroneamente, dos apoiadores da tolerância civil. Esse não é um sistema, é um princípio e um direito”. Ibid.

⁶⁹⁹ Ibid.

interessante compreender essa interpretação paradoxal apresentada pelos teólogos católicos sobre o tolerantismo: ao mesmo tempo, destruidora da religião verdadeira e seita religiosa.⁷⁰⁰ Percebe-se, portanto, como a Igreja compreende o tolerantismo enquanto um sistema capaz de destituir o monopólio da verdade religiosa do catolicismo.

Para Baudrant e demais teólogos franceses, o tolerantismo é a mais perigosa de todas as heresias, pelo fato de ser formado pelo conjunto de todas as heresias e criar uma falsa ideia de paz à consciência. Trata-se, portanto, da união de inimigos de Deus e hereges para evitar o “julgamento da Igreja”. A diferença do tolerantismo das antigas heresias é que o primeiro pretende criar uma indiferença ou neutralidade em matéria religiosa, já que é formada por indivíduos de espíritos incrédulos. De acordo com o abade Pey, o tolerantismo, com sua ideia de religião natural, apresenta um grande risco para os cristãos, já que, ele gera não apenas um risco para a salvação das almas dos fiéis, mas, ainda, um risco para a manutenção da ordem pública. Importante ressaltar que a caracterização da tolerância excessiva enquanto tolerantismo com detalhes por tais teólogos católicos possui o objetivo de, justamente, traçar as linhas e os limites da indiferença religiosa e da heresia para que os cristãos se “protegessem” de tal sistema. Para afirmar a crítica ao tolerantismo, Baudrant, inclusive, utiliza-se das palavras de Jesus: « Celui qui n’est pas avec moi est contre moi, et celui qui n’assemble pas avec moi disperse ». ⁷⁰¹

Tais teólogos, portanto, passam a defender a intolerância enquanto reação contra a tolerância incompatível com os princípios da Igreja católica. Para Baudrant, porém, tal intolerância se configuraria em afirmar que não há salvação fora da Igreja, porém sem promover atos violentos. A religião católica, para Baudrant, deve ser intolerante, para que não aceite a quem Deus detesta. Tal reação, especialmente no caso de Baudrant, ocorre em oposição direta ao artigo sobre “Intolérance”, atribuído a Dennis Diderot e publicado na *Encyclopédie*, no qual há uma crítica direta à perseguição religiosa e à atuação dos intolerantes como violentas e sanguinárias, assim como uma distinção entre os conceitos de intolerância eclesiástica, ou seja, a intolerância gerada por considerar as demais crenças falsas e apenas uma a verdadeira, e intolerância civil, que consiste em cessar todas as relações, por meios violentos, com quem possui uma forma diferente de

⁷⁰⁰ Ibid.

⁷⁰¹ Ibid.

compreender Deus e seus cultos. Baudrant, em crítica direta aos enciclopedistas, afirma que a Igreja é intolerante, porém condena atos de violência. Baudrant integra um grupo de apologistas católicos que elaboram “apologies de l’intolérance”. Tais percepções caíram no esquecimento com a Revolução Francesa, porém foram retomadas por certos autores católicos, como o abade Migne, no século XIX na França.⁷⁰²

De acordo com Jonathan Israel, os embates entre as correntes dos iluminismos moderado e radical gerou noções contrastantes sobre a tolerância. O iluminismo moderado estabeleceu a doutrina aceita da tolerância, principalmente a partir das filosofias de Locke, Limborch, Episcopius e Le Clerc, sendo denominada, pelos clérigos católicos, de “*tollerantismo* entre igrejas cristãs”. Tal concepção pregava, apenas, a liberdade de culto e coexistência entre Igrejas cristãs. Os filósofos da tolerância dessa vertente não apoiavam uma tolerância radical com plena liberdade de pensamento e expressão, inclusive para concepções contrárias aos ditames das Igrejas cristãs e das religiões reveladas.⁷⁰³

A partir de Margareth Jacob⁷⁰⁴ e Jonathan Israel⁷⁰⁵, percebe-se que o Iluminismo não foi um movimento homogêneo, mas que, pelo contrário, desenvolveu-se a partir de diversas disputas teóricas, filosóficas e narrativas entre os filósofos da época, o que ocasionou o surgimento de duas principais correntes que se dividiram em decorrência das divergências sobre a perpetuação ou destruição do *status quo* europeu herdado do Antigo Regime: os iluministas moderados e os iluministas radicais.

O Iluminismo radical pretendia gerar uma ruptura com as antigas estruturas monárquicas absolutistas e oligárquicas, sendo formado principalmente por ateístas e deístas⁷⁰⁶. Era, portanto, “a corrente mais extrema e descompromissada da tendência geral em cultura e ideias rumo à racionalização e secularização”, composta pelos “*Nouveaux Spinosistes*”, ou seja, novos spinozistas, como Denis

⁷⁰² Ibid; THE ENCYCLOPEDIA OF DIDEROT & D’ALEMBERT. University of Michigan. **Intolerance**. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0000.020/--intolerance?rgn=main;view=fulltext;q1=intolerance> Acesso em: 02/11/2024

⁷⁰³ ISRAEL, 2009, p. 309.

⁷⁰⁴ JACOB, Margaret C. **The Radical Enlightenment** – Pantheists, Freemasons and Republicans. London : George Allen & Unwin, 1981.

⁷⁰⁵ ISRAEL, 2009.

⁷⁰⁶ ISRAEL, Jonathan I. **Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790**. New York: Oxford University Press, 2012, p. 13.

Diderot, no século XVIII.⁷⁰⁷ Por outro lado, o Iluminismo moderado, que se tornou o preponderante historicamente e, nos termos de Israel, o iluminismo *mainstream*⁷⁰⁸, tinha o objetivo de conciliar as estruturas monárquicas e absolutistas existentes ao pensamento iluminista.⁷⁰⁹

A vertente radical do Iluminismo tratou-se, portanto, de uma corrente formada por iluministas fortemente fundamentados na filosofia de Spinoza⁷¹⁰, tendo em vista que esta proporcionou uma forma, unidade e ordem na tradição do pensamento radical, trazendo ainda novos elementos que se tornaram “as armas mais fortes para desafiar as estruturas de autoridade e ensino e para combater o avanço do Iluminismo Moderado”.⁷¹¹

Neste contexto, torna-se essencial considerar as influências exercidas pelos questionamentos marranistas de Uriel da Costa e Juan de Prado na filosofia de Spinoza para realizar-se a leitura do iluminismo radical do século XVII-XVIII como um movimento que recebeu um importante aporte crítico de judeus sefarditas e cristãos-novos.⁷¹² A família de Spinoza, assim como a de todos os judeus analisados pela presente pesquisa, provém desse contexto de perseguição ibérica e fogem para Amsterdã em busca, exatamente, da liberdade e, especialmente, da liberdade de consciência. Para se analisar a defesa da liberdade de pensamento e de crença em Spinoza, torna-se importante considerá-lo em conjunto com mais dois judeus que, como ele, foram excomungados da comunidade judaica de Amsterdã por defenderem ideias similares: Uriel da Costa e Juan de Prado. A partir da análise de suas convergências intelectuais, será possível analisar as perspectivas defendidas por Izaque de Castro Tartas perante a Inquisição de Lisboa.

No século XVIII, a distinção entre a tolerância cristã legítima e a compreensão ilegítima sobre liberdade de crença e pensamento, principalmente as propostas por Spinoza e Bayle, era tão sensível que se tornou necessário cunhar novos termos para diferenciar tais filosofias e evidenciar o conflito entre seus princípios basilares. Tal preocupação começou, principalmente, das Igrejas na França, sendo o Abbé Pluche o primeiro a propor uma diferenciação entre a *tolérance*, isto é, as doutrinas

⁷⁰⁷ ISRAEL, 2009, p. 34.

⁷⁰⁸ ISRAEL, 2006, p. 225.

⁷⁰⁹ ISRAEL, 2009, p. 39.

⁷¹⁰ Ibid., p. 40.

⁷¹¹ Ibid., p. 271.

⁷¹² BANON, David. Aux racines de la modernité juive : « la première Aufklärung ». *Revue de métaphysique et de morale*, 2017/4 (Nº 96), pages 537 à 554 ; ISRAEL, 2021.

da tolerância de base cristã, advindas da filosofia de Locke, e o *tolérantisme*, ou seja, a defesa da liberdade geral indiferentemente do status confessional ou das doutrinas teológicas, as quais passam a ser criticadas. O tolerantismo é, portanto, a vertente do iluminismo radical, a qual foi adotada, por exemplo, por Étienne-Gabriel Morelly em 1751, pontuando que se trata essencialmente de uma percepção política, e não teológica, sobre a liberdade de crença e pensamento, devendo ser garantida pelas autoridades seculares. Morelly defendia que, a partir dessa perspectiva, os príncipes que seriam responsáveis pela garantia da liberdade de seus súditos, não devendo estar nas mãos dos clérigos a escolha para garantia da liberdade de consciência de um reino, já que haveria a sujeição constante a conflitos com demais rivais considerados hereges, idólatras ou cismáticos. Os reis, por outro lado, nunca poderiam interferir em matérias teológicas.⁷¹³

Assim como analisado, as Igrejas cristãs não tardaram em criticar tal vertente para permanecer com o monopólio sobre a consciência dos súditos, seja para torná-las servis ou libertá-las. Élie Saurin, ministro da Igreja Reformada de Utrecht, era grande defensor da tolerância moderada e criticava a tolerância de Bayle, a qual denominava de *liberté d'indifférence*, por ser uma doutrina prejudicial e perniciosa para o cristianismo. Saurin critica a defesa de Bayle, em seu “Comentário Filosófico”, de que todo indivíduo deve agir de acordo com os ditames de sua consciência privada, seja ela inspirada pela religião verdadeira ou pelo erro, já que o príncipe não pode coagir a consciência individual dos súditos, exceto em casos políticos. Saurin, portanto, afirma que tal perspectiva legitimaria os indivíduos a adotarem qualquer fé ao invés do cristianismo, como o saduceísmo, o socianismo, o islamismo, o hinduísmo, judaísmo e o ateísmo, o que se tratava de uma inaceitável e repugnante indiferença irreligiosa. A perspectiva de Bayle, Le Clerc, Basnage e Lessing, que possuíam origem spinozana, seriam formas irrestritas de liberdade de pensamento perigosas para a religião e a moralidade por serem contrárias ao cristianismo. Portanto, percebe-se que não apenas a Igreja católica, mas também os calvinistas liberais e a maioria dos huguenotes do norte da França aderiram à tolerância dos iluministas moderados, teorizada por Locke e consolidada pelos arminianos holandeses. As teorias de Bayle e Spinoza sobre liberdade de pensamento e de crença para todos, sejam cristãos ou não-cristãos, eram criticadas

⁷¹³ ISRAEL, 2006, p. 153.

pelos poderes eclesiásticos europeus como perigosas para a consolidação de suas hegemonias. Bayle, porém, ainda adotará o cristianismo como basilar em sua teoria, apesar de não ser veemente como Locke, o que o afasta dos *rationaux* como Le Clerc, Basnage, Saurin, Jacques Bernard, Jaquelot e Barbeyrac.⁷¹⁴ Israel ainda pontua que Spinoza teria uma terceira teoria da tolerância dos primórdios do Iluminismo, já que ele estava em oposição ao racionalismo cristão de Locke e Le Clerc e foi além da teoria de Bayle, já que defendia a liberdade de expressão, discurso e de publicação, além da religiosa.⁷¹⁵

Enquanto a filosofia da tolerância de Locke se restringe a conceitos teológicos de liberdade de culto para cristãos, a filosofia de Spinoza e de Franciscus van den Enden (sendo seguida por Walten, Leenhof, Wyermars, Toland, Collins, d'Argens, Mandeville, Diderot⁷¹⁶ e Paine) é fundamentalmente republicana e antiteológica, voltada para a defesa da *libertas philosophandi*. Porém, será apenas Spinoza que estabelecerá a base filosófica sustentável em defesa da *libertas philosophandi*, classificada como uma vertente spinozista em tendência e inspiração. Para Spinoza, a liberdade de pensamento e de expressão possui mais importância em uma república do que a salvação das almas. Pelo fato de Locke restringir sua filosofia a conceitos teológicos cristãos, ela é limitada e exclui grupos não-cristãos e que não adotam religiões reveladas de seu campo de abrangência completa.⁷¹⁷ Como será analisado neste capítulo, Bayle, apesar de adotar uma perspectiva de tolerância mais abrangente com relação a grupos não-cristãos e não possuir uma teoria limitada como a de Locke, ainda possui sua filosofia restrita a conceitos teológicos cristãos. Tanto Locke quanto Bayle negam a tolerância sobre ateus, o que gera consequências políticas e filosóficas sobre a criação da imagem do movimento spinozista na Europa do século XVII.

Enquanto Locke estava preocupado com a salvação das almas, Spinoza procurava garantir a liberdade individual na república. Esta é uma característica essencial do iluminismo radical em oposição à tolerância do iluminismo moderado, principalmente considerando-se que o iluminismo radical buscava erodir as autoridades eclesiásticas em nome da soberania política, o contrário do realizado

⁷¹⁴ ISRAEL, 2006, p. 153.

⁷¹⁵ ISRAEL, 2006, p. 155.

⁷¹⁶ ISRAEL, 2006, p. 161.

⁷¹⁷ ISRAEL, 2006, p. 309, 155.

pelo iluminismo moderado. Tal perspectiva de erosão dos poderes da Igreja esteve presente não apenas em Spinoza, mas também no pensamento dos irmãos De la Court e de Van de Enden, sendo, posteriormente, adotado por Toland, Radicati, Rindal e Mandeville. Enquanto o iluminismo radical defendia a retirada de privilégios clericais para a defesa da soberania popular, iluministas moderados como Locke pontuavam que o Estado deveria retirar-se da esfera eclesiástica e não se intrometer em assuntos de hierarquia clerical.⁷¹⁸

Enquanto a tolerância do iluminismo moderado busca a salvação das almas, o iluminismo radical busca a liberdade individual, ou seja, a liberdade de pensamento e de expressar ideias filosóficas. Dessa forma, os iluministas radicais não se utilizam da teologia cristã, mas da razão natural para fundamentar sua filosofia. Ressalta-se, assim, como para Spinoza e os demais filósofos radicais, a liberdade religiosa é uma temática essencialmente política, e não meramente teológica, como pensavam os moderados. A denominada “tolerância dos iluministas radicais”, como pontuado por Israel, por ser fundamentada na razão natural enquanto superior a doutrinas teológicas, concede ao Estado o direito de usar seu poder para diminuir a influência da Teologia na sociedade e na educação. Para Spinoza, o direito do Estado é o poder do Estado, sendo impossível para este controlar a mente dos homens. A existência do Estado faz com que o homem deixe de agir como bem entende, mas não que pare de pensar ou julgar de acordo com seu próprio entendimento. Trata-se de um direito natural, ou seja, um poder de todos falarem livremente e expressarem suas opiniões sem prejuízo do poder do Estado. Uma teologia de uma religião estatal possuiria o objetivo de, apenas, promover a obediência ao Estado e às suas leis.⁷¹⁹

De acordo com Israel, por mais que o iluminismo moderado tenha instituído modificações abrangentes nas sociedades europeias, a história da censura entre os anos de 1650 e 1750 demonstra que os moderados rejeitavam a liberdade de pensamento, ou seja, a *libertas philosophandi* defendida por Spinoza. A defesa da expressão irrestrita de ideias, acesso a ideias e liberdade de imprensa é uma posição iluminista radical, e não moderada. Tal negação da *libertas philosophandi* e defesa da censura feita pelos moderados é evidente nas teorias de Hobbes e Locke, como será analisado ainda neste capítulo. Os moderados, portanto, possuíam o objetivo

⁷¹⁸ ISRAEL, 2006, p. 311.

⁷¹⁹ ISRAEL, 2006, ps. 311.

de modernizar e atualizar a censura rigorosa que já era implementada pelas monarquias europeias, pois acreditavam que a crença em um Deus providencial era indispensável como forma de unificar a sociedade, levando a necessidade de combater concepções “ateístas”. Samuel Klingenstierna, iluminista moderado wolffiano escreveu, em 1743, que o Estado deveria suprimir três tipos de livros perniciosos: os que prejudicam a “boa moral”, os que atingem o Estado e, principalmente, os que atacam a religião, pois a negação de Deus significava a destruição das obrigações, deveres e pactos civil, percepção similar à defendida por Locke ao negar a tolerância aos ateus. Igualmente Bayle, apesar de apresentar uma teoria da tolerância religiosa, não apresenta argumentos sólidos em defesa da liberdade de imprensa.⁷²⁰

O movimento de modernização e atualização da censura europeia gerou um desânimo em determinados iluministas radicais do século XVIII, já que, apesar de já ter terminado o controle eclesiástico sobre a censura, ela continuava a existir sob monopólio estatal. D’Argens, na década de 1730, denunciou que, caso grandes filósofos da Grécia e Roma vivessem em sua época na Europa, teriam todos o mesmo destino inevitável de serem proibidos: queimados na Espanha e Itália e encarcerados em Paris e Viena. D’Argens ainda pontuava que o povo apoiou a disseminação da intolerância propagada pelo clero contra filósofos como Descartes, Locke e Malebranche, ao aceitarem os pontos de vista dos “guardiões da religião” sem crítica ou critério, o que obstruía o avanço da filosofia. Somente com o avanço da tolerância e da liberdade de pensamento, prossegue D’Argens, que o clero foi destituído de sua influência sobre o povo e houve o progresso da filosofia, o que, em sua época, já havia começado a ter resultados na Holanda, onde os filósofos publicavam suas obras sem censura.⁷²¹

Percebe-se, dessa forma, que, no século XVII e XVIII, a temática da liberdade de filosofar, que inclui a liberdade de pensamento e de expressão, estava intimamente interligada com a crítica religiosa e ao poder do clero na disseminação da superstição sobre a multidão. Spinoza, ao compreender a liberdade de crença como interdependente e incluída à liberdade geral de pensamento e de discurso, está respondendo às problemáticas do seu tempo para saná-las, e não para modernizar antigas estruturas de poder, como era o intento dos moderados.

⁷²⁰ ISRAEL, 2009, p. 154-155.

⁷²¹ ISRAEL, 2009, p. 155-156.

Nenhuma teoria da tolerância, como a de Locke e Bayle, concebeu uma liberdade total de publicar concepções filosóficas como a preconizada por Spinoza, que será adotada, posteriormente, pelos iluministas radicais.⁷²² Porém, ressalta-se que, na presente pesquisa, ao contrário do realizado por Israel, não será adotado o termo “tolerância” para compreender a filosofia em defesa da liberdade de pensamento e expressão em Spinoza, tendo em vista que, além deste filósofo nunca ter utilizado este termo em seus escritos e cartas, o conceito está essencialmente assentado em pressupostos da teologia cristã. Spinoza, portanto, está além da tolerância.⁷²³

2.7 Spinoza: em defesa da Liberdade, além da Tolerância

Para compreender a divergência de Spinoza com a concepção de tolerância do século XVII e a sua defesa da liberdade de pensamento e de discurso, torna-se essencial, portanto, compreender o filósofo em conjunto com os demais judeus de seu tempo. Abordar a história de Izaque de Castro Tartas é um primeiro passo essencial para compreender o contexto intelectual no qual Spinoza viveu, em conjunto com Juan de Prado e Uriel da Costa, e a discussão sobre liberdade de consciência que ressoava em tal situação. Percebe-se, no presente estudo, que a temática da liberdade de crença e de pensamento era fortemente defendida fora dos círculos de tolerância cristãos e protestantes do século XVII, utilizando-se de arcaísmos conceituais diferenciados para compreender a liberdade de pensar e falar no contexto europeu da época.

Apesar de existir uma concepção difundida de que a filosofia de Spinoza constitui um momento essencial para o desenvolvimento da ideia de tolerância, percebe-se, em sua filosofia e nas suas obras, que a concepção de liberdade spinozana não está delimitada dentro dos limites da tolerância religiosa do século XVII, assim como defendido por Mignini⁷²⁴ e Schwartz⁷²⁵. Apesar de possuir determinados elementos teóricos da corrente da tolerância religiosa do século XVII em sua filosofia, Spinoza nunca utilizou o termo “tolerância” na acepção de tal corrente em seus escritos⁷²⁶, como utilizado por Locke ou Bayle, por exemplo, mas mobiliza os conceitos de liberdade de filosofar e de se expressar. Além disso,

⁷²² ISRAEL, 2009, p. 314.

⁷²³ MIGNINI, op. cit.

⁷²⁴ MIGNINI, op. cit.

⁷²⁵ SHWARTZ, op. cit., p. 97.

⁷²⁶ SHWARTZ, op. cit., p. 112.

Spinoza não adota concepções cristãs do sistema confessional, negando a existência de pecados e do livre-arbítrio, o que, por si só, já nega a existência de um conceito de consciência cristã e, conseqüentemente, torna sua filosofia incompatível com a concepção de tolerância.⁷²⁷

Pelo contrário, Spinoza aborda a tolerância como o ato de suportar uma situação degradante, referindo-se a tal situação no TTP ao afirmar os atos de tolerância e virtude dos homens de “engenho liberal”, condenados à morte pela tirania.⁷²⁸ Mignini pontua que a tradução, para compreender a forma como Spinoza aborda a tolerância dos condenados, deve ser em seu sentido latino de *tolerantia*, como “suportar pacientemente” e “capacidade de resistência”, enquanto *virtus* deve ser compreendido como “força de ânimo”.⁷²⁹ O objetivo da filosofia da liberdade de Spinoza, no TTP, é criticar o dano causado pelo Estado teológico-político ao condenar cidadãos inocentes somente em decorrência de suas ideias.⁷³⁰ Para Spinoza, portanto, a tolerância é uma virtude do oprimido ao não ver sua liberdade de pensamento e de palavra reconhecidos, sentido oposto do compreendido pela corrente teórica da tolerância religiosa.⁷³¹

Para Stuart Schwartz, a percepção única de Spinoza sobre a liberdade de pensamento individual não segue o padrão do século XVII de tolerantismo da expressão ou da fé religiosa, com base em princípios religiosos, mas, ao contrário, fundamenta-se, essencialmente, no direito natural. A preocupação de Spinoza, portanto, não é com a religião em si, mas com os fundamentos políticos que garantem a liberdade de pensar do indivíduo no Estado.⁷³² Torna-se importante, dessa forma, ressaltar que a filosofia spinozana sobre a liberdade de pensamento está além das filosofias sobre a tolerância do século XVII. Para Spinoza, a liberdade de pensamento e de crença é uma matéria que diz respeito à potência natural de cada um e um tema político, e não a uma questão de caráter essencialmente teológico, como era para Locke.⁷³³

⁷²⁷ PARENS, Joshua. **Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature.** Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012, p. 72.

⁷²⁸ ESPINOSA, 2019, p. 385.

⁷²⁹ MIGNINI, op. cit., p. 113.

⁷³⁰ MIGNINI, op. cit., p. 112.

⁷³¹ MIGNINI, op. cit., p. 113.

⁷³² SHWARTZ, op. cit., p. 97.

⁷³³ ISRAEL, 2006, p. 138-139.

Para Spinoza, portanto, a liberdade é o grande tema de sua filosofia, sendo a religião, a filosofia e a fala assegurados pelo direito natural de agir conforme a própria natureza. Não se trata de tolerar, no sentido de suportar, mas liberdade enquanto pleno exercício de acordo com a Natureza. Trata-se, antes de tudo, de direitos que decorrem da concretude fática da ação da multidão, enquanto detentora de seu direito natural, e não de uma tolerância, ou seja, uma permissão de um soberano. Tal é a diferença essencial entre Spinoza e os filósofos da tolerância do século XVII, o que gera, conseqüentemente, uma nova percepção sobre direitos.

A ausência do termo tolerância nos escritos de Spinoza significa que Spinoza adotou uma posição conceitual diferenciada, já que possuía conhecimento das discussões de sua época acerca desse tema. A defesa da liberdade de consciência tornou-se um tema essencial para os protestantes dos Países Baixos após o Sínodo de Dort de 1619. O tema da tolerância religiosa era amplamente discutido nos Países Baixos do século XVII, sendo um projeto republicano essencial dos irmãos De Witt, estando também presente nos escritos dos irmãos De la Court, todos que integravam o círculo intelectual de Spinoza. No século XVII, a tolerância era defendida por inúmeros grupos cristãos liberais dos cristãos-sem-igreja, com quem Spinoza também possuía contato direto, ao criticarem as igrejas calvinista e católica. A comunidade judaica de Amsterdã dialogava com tais grupos tentando inserir-se em tal debate europeu envolvendo protestantes e católicos, tendo Menasseh ben Israel sido um dos rabinos que fazia mais pontes de diálogos com protestantes. Percebe-se, portanto, que amigos de Spinoza escreviam sobre a temática, sendo que Jelles e Meyer chegaram a escrever em defesa da tolerância no prefácio da tradução latina da *Opera Posthuma* de Spinoza de 1677. Conclui-se que, para Spinoza, não se tratava de um tema desconhecido.⁷³⁴ Para compreender se Spinoza era alinhado ou ia além da doutrina de tolerância do século XVII, Mignini avalia quatro elementos de sua filosofia: a doutrina da “verdadeira religião”, verdade e erro, liberdade de consciência e legitimidade e limites da intervenção estatal em matéria religiosa.⁷³⁵

Para Spinoza, a verdadeira religião é um autêntico “serviço de Deus”, consistindo em compreender as leis da natureza, tendo em vista que o homem é parte da Natureza e tais leis são inelutáveis, constituindo a própria condição de existência do homem. O homem obedece às leis da natureza não enquanto

⁷³⁴ MIGNINI, op. cit., p. 113-115.

⁷³⁵ MIGNINI, op. cit., p. 116.

obrigação, mas como necessidade inevitável, efetuando, assim, uma certa *religio*. A verdade de tal religião consiste no conhecimento claro da natureza e de seus fundamentos. A verdade da religião, portanto, está inteiramente compreendida dentro dos limites da verdade filosófica. Mignini pontua que tal pressuposto de Spinoza, em compreender a religião verdadeira dentro das leis da natureza, não eram premissas teóricas utilizadas pelos teóricos da tolerância do século XVII.⁷³⁶ Como já analisado, a associação entre liberdade de crença e pensamento e direito natural, enquanto fundamento filosófico, era defendido por marranos como Uriel da Costa e Juan de Prado, porém o discurso da tolerância cristã ainda compreendia a liberdade de consciência enquanto inserida dentro dos limites teológicos, consequentemente alheios ao naturalismo.

Para Spinoza, a religião possui uma fundação ontológica, ou seja, um valor ético religioso, que é necessária e constitutiva de todo ente. Para Spinoza, cada religião expressa a necessidade natural e a perfeição inerente a todas as suas expressões. Consequentemente, a religião não pode ser objeto de “tolerância”, ao menos que esta seja compreendida enquanto uma forma de reconhecimento da diversidade natural. Em perspectiva spinozana, portanto, ser tolerante para com outras religiões possui tão pouco sentido quanto sê-lo com relação às diferentes disposições somáticas de outros homens, constituídos assim por Natureza. Assim como pontuado por Mignini, o homem que emendou seu intelecto e participa do conhecimento verdadeiro ultrapassou o horizonte e os limites da tolerância.⁷³⁷ Portanto, não há como tolerar algo que é parte da natureza. O homem que possui o conhecimento verdadeiro não tolera, mas reconhece a natureza enquanto necessária.

Dessa forma, percebe-se como Spinoza não é contrário à religião, mas, sim, à superstição e à utilização política da religião com finalidades deturpadas pelas monarquias e tiranias. A diversidade de experiências religiosas não constitui, por si mesma, uma imperfeição ou um erro. O erro consiste, pelo contrário, na presunção que a religião pode ter de ser órgão privilegiado do conhecimento e da verdade. O preconceito das religiões supersticiosas encontra-se no fato de acharem-se as detentoras exclusivas da verdade. Tal conhecimento imperfeito sobre a natureza da religião, muitas vezes oriundo da passagem de conhecimento apenas pelo que se

⁷³⁶ MIGNINI, op. cit., p. 118.

⁷³⁷ MIGNINI, op. cit., p. 119.

ouve, é, para Spinoza, a causa do ódio que divide cristãos, muçulmanos e judeus.

⁷³⁸ No mesmo sentido, Chauí afirma que:

Espinosa contrapõe a racionalidade absoluta de uma filosofia da imanência na qual Deus, Natureza e seres humanos são plenamente inteligíveis e para a qual toda religião revelada e todo Estado são particularidades históricas determinadas que apenas por ignorância ou por violência podem pretender-se universais.⁷³⁹

A partir disso, Mignini analisa que, em Spinoza, pode-se concluir que à ignorância, da qual derivam a intolerância e as guerras religiosas, se podem opor dois remédios: a subordinação das religiões, em suas manifestações externas, e a autoridade civil, estando, juntamente com as duas, a emenda sobre o conhecimento. Para Spinoza, os efeitos do conhecimento filosófico representam um verdadeiro processo de desmitificação de figuras típicas da tradição religiosa, assim como, ao mesmo tempo, uma verdadeira religião.⁷⁴⁰

Segundo Spinoza, o conhecimento intelectual de Deus deriva da Natureza e não é um mandamento, mas um dom de Deus. Os fundamentos da filosofia são noções comuns que atendem apenas à Natureza, enquanto a fé funda-se apenas em relatos e na língua encontrada nas Escrituras e nas formas de revelação.⁷⁴¹ Tal separação entre a fé e a filosofia, assim como já abordado no capítulo 2, é um elo essencial para se compreender a defesa da liberdade de filosofar e de discurso em Spinoza. O conhecimento intelectual de Deus não se confunde com as religiões reveladas. Conseqüentemente, cada um escolhe a fé que lhe parece mais oportuna para confirmar o amor e a justiça, percepção que põe um fim para as controvérsias entre as diversas Igrejas.⁷⁴²

No que se refere à salvação, Spinoza compreende que esta depende apenas do homem seguir os ditames de sua natureza, considerando o contexto em que vive. O homem é parte da Natureza, que é única parte de si. Além disso, a via para alcançar a salvação é o conhecimento verdadeiro. Todos possuem essa determinação para buscar o seu próprio bem, porém poucos são os que obtêm o conhecimento verdadeiro.⁷⁴³ Entretanto, a maior parte dos homens é guiada pela

⁷³⁸ MIGNINI, op. cit., p. 119.

⁷³⁹ CHAUI, 1999, p. 35.

⁷⁴⁰ MIGNINI, op. cit., p. 120.

⁷⁴¹ MIGNINI, op. cit., p. 122.

⁷⁴² MIGNINI, op. cit., p. 122.

⁷⁴³ MIGNINI, op. cit., p. 123.

imaginação, e não pela razão ou intelecto. Portanto, conclui-se que o fim da religião é o controle prático da imaginação apenas. De acordo com Mignini: *“la distinción entre religión y filosofía se reduce, em última instancia, a la distinción entre imaginación e intelecto. Quien deseara confundirlas, pretenderia entender imaginar razonando y entendiendo”*.⁷⁴⁴

Para Spinoza, a beatitude, ou salvação, consiste exatamente no exercício da liberdade. A amizade e relação com os demais homens é o que há de mais útil para o homem. A liberdade é uma virtude privada, enquanto a segurança é uma virtude política pública do Estado. A concórdia civil, portanto, é essencial para a segurança do Estado, o que se adquire a partir da liberdade. A contaminação entre fé e filosofia é uma das principais razões do litígio civil. Dessa forma, a introdução da filosofia nas matérias religiosas faz com que a Igreja se assemelhe a uma academia e a religião a uma ciência, o que ocasiona as disputas religiosas.⁷⁴⁵ Como será analisado no tópico seguinte, tal perigo já era percebido pelas lideranças judaicas medievais nas disputas judaico-cristãs, na Espanha e na França. Para Spinoza, o objetivo das Escrituras, de fato, não foi ensinar as ciências, mas a obediência, sendo que ela condena a insubmissão dos homens, e não sua ignorância. “Quanto às restantes especulações, que não visam diretamente este objetivo, quer contemplem o conhecimento de Deus ou das coisas naturais, não dizem respeito à Escritura e devem, por conseguinte, estar separadas da religião revelada”.⁷⁴⁶ Ao que foge à obediência, portanto, cabe apenas ao juízo de cada um.⁷⁴⁷

Percebe-se, portanto, a partir da leitura spinozana de Mignini, que os adeptos das religiões positivas acreditam na tolerância enquanto um ideal inalcançável. Por outro lado, os homens que professam a verdadeira religião, ou seja, que seguem poucos dogmas essenciais e exercitam a justiça e caridade, percebem a tolerância como um ideal superado, porque o espírito de justiça compreende as vivências individuais de cada um de acordo com sua própria natureza. Tais homens já superaram os limites históricos da tolerância. Portanto, Mignini conclui que a noção de tolerância não pode situar-se no sistema filosófico de Spinoza⁷⁴⁸, perspectiva que é adotada na presente pesquisa. O conhecimento verdadeiro conduz a uma

⁷⁴⁴ MIGNINI, op. cit., p. 124.

⁷⁴⁵ MIGNINI, op. cit., p. 124; ESPINOSA, 2019, ps. 297-298.

⁷⁴⁶ ESPINOSA, 2019, p. 298.

⁷⁴⁷ MIGNINI, op. cit., p. 125.

⁷⁴⁸ MIGNINI, op. cit., p. 126.

consciência sobre a positividade absoluta do ser, o que não torna possível nenhuma justificativa sobre qualquer fundação doutrinal de tolerância.⁷⁴⁹ Todos, enquanto possuidores de existências determinadas, possuem direito à existência, podendo chamar-se de boa e verdadeira. Para Mignini, portanto, a filosofia de Spinoza não pode ser incluída na história da ideia de tolerância, devendo ser considerada o início de uma nova história teórica.⁷⁵⁰

Ainda de acordo com Mignini, o TTP defende que a verdade se refere apenas ao âmbito da filosofia, o que é confirmado, posteriormente na “Ética”. Ninguém comete erros com a vontade de errar, sendo o erro uma verdade parcial, expressando, enquanto tal, algo determinado e necessário. Nesse sentido, Mignini afirma que se pode falar em um “direito” do erro a existir e da determinação de um intelecto finito ao erro enquanto ideia inadequada. O direito ao erro consiste em um direito à diferença e nisso funda-se a simples realidade do diferente. A diferença entre quem possui a verdade ou o erro é simplesmente uma relação entre entes de distintos efeitos, determinados de distintos modos pelas causas externas. Aquele que conhece a verdade reconhece a necessidade do diferente, o compreende e o ama, da mesma forma que compreende e ama a sua própria diferença. Por outro lado, quem está em erro busca negar as diferenças e reduzir o outro à sua mesma identidade. Esse último será, portanto, intolerante e somente poderá ser constrangido à tolerância por meio de uma autoridade superior. Dessa forma, percebe-se como a condução do erro e sua regulação prática se manifestam como um dever de política. Consequentemente, percebe-se que o “direito ao erro” torna-se necessário para a existência de um direito à liberdade de consciência.⁷⁵¹ A partir de tal análise de Mignini, percebe-se que o erro faz com que não se reconheçam as diferenças e existam tentativas de comparação de identidades, desconsiderando as diferenças que fazem parte da existência de todos. A partir de Mignini, seguindo a interpretação spinozana, percebe-se como o erro não apenas é parte de um conhecimento inadequado, como também é um projeto político, regulado pelo Estado, e que se manifesta, por meio das políticas de tolerância.

A partir de tais considerações, compreende-se, portanto, que a liberdade de filosofar e falar (que Mignini denomina de liberdade de consciência), em Spinoza,

⁷⁴⁹ MIGNINI, op. cit., p. 126.

⁷⁵⁰ MIGNINI, op. cit., p. 127.

⁷⁵¹ MIGNINI, op. cit., ps. 127-128.

está intimamente interligada com sua defesa do direito natural. O poder de pensar livremente não pode ser transferido para ninguém, sendo uma propriedade essencial e constitutiva da natureza humana. Consequentemente, é violento qualquer poder que se exerça sobre as formas de pensar individuais.⁷⁵² Para Spinoza, a beatitude, como ensinada pelas religiões, não pode ser infundida nos homens pelas leis ou por qualquer autoridade pública. Torna-se essencial, portanto, que haja um “juízo livre e pessoal” para que um indivíduo possa exercer sua religião de forma plena, de acordo com a luz natural.⁷⁵³ No mesmo sentido, Spinoza ainda afirma, no TTP:

E, se a cada um assiste o soberano direito de pensar livremente, mesmo em matéria religiosa, não podendo sequer conceber-se alguém que renuncie a esse direito, então todos são igualmente possuidores do soberano direito e da soberana autoridade de julgar acerca da religião e, conseqüentemente, de a explicarem e interpretarem para si próprios. Com efeito, a única razão por que os magistrados possuem autoridade soberana para interpretar as leis e o juízo supremo sobre assuntos públicos é precisamente o tratar-se de direito público. Pela mesma razão, cada um possui soberana autoridade de explicar a religião e de julgar nessa matéria, uma vez que isso pertence ao direito de cada um. (...) E por aqui também se pode ver que o nosso método de interpretação da Escritura é o melhor. Se, de facto, cada um possui plena autoridade para interpretar a Escritura, a norma para essa interpretação só pode ser a luz natural, como a todos, e não uma qualquer luz acima da natureza, ou uma qualquer autoridade externa. Além disso, tal norma não deve ser tão difícil que só os filósofos muito argutos a possam seguir; deve, sim, estar em consonância com o engenho e a capacidade do comum dos homens, como mostrámos ser o caso da nossa.⁷⁵⁴

Percebe-se, portanto, que Spinoza defende a liberdade religiosa e de pensamento enquanto direito natural justamente em relação à interpretação das Escrituras, a qual deve ser feita de acordo com a luz natural. De forma similar ao feito pelos marranos, como Uriel da Costa e Juan de Prado, quando viviam na Península Ibérica e, posteriormente, em Amsterdã, a interpretação própria das Escrituras promove, antes de tudo, uma compreensão libertadora da religião. Somente a partir de tais interpretações, como já visto, que os judeus conseguiam perceber o judaísmo enquanto religião de ruptura e libertação do domínio católico instituído. O próprio Izaque de Castro Tartas, apesar de receber influência do judaísmo rabínico, evidenciou sua própria interpretação da *Torah* no seu processo

⁷⁵² MIGNINI, op. cit., p. 129.

⁷⁵³ ESPINOSA, 2019, p. 236.

⁷⁵⁴ ESPINOSA, 2019, p. 236.

inquisitorial, ao defender veementemente seu direito natural à liberdade de consciência, assim como ao compreender o mesmo direito aos não-judeus, a partir das Leis de Noé. Sua interpretação também se tornou evidente nas discussões com os teólogos nos cárceres. De igual forma, os cristãos-sem-igreja, ativos nos Países Baixos do século XVII, também defendiam a independência da interpretação das Escrituras do domínio dos clérigos e das hierarquias clericais. Percebe-se, a partir de tais histórias, que defender uma interpretação autônoma das Escrituras é, antes de tudo, contestar a interpretação hegemônica defendida pelas instituições religiosas.

Dessa forma, a partir de Mignini, percebe-se que, se tal liberdade religiosa, denominada pelo filósofo italiano de liberdade de consciência, significa o sentir, dizer e raciocinar conforme a índole e experiência de cada um, trata-se de um direito natural inalienável. Portanto, por tratar-se de um produto das leis naturais, não são objeto de tolerância, assim como também não o são os corpos diferente dos nossos. A ideia de “tolerância” sobre a diferença do outro está fundada na presunção de um direito nosso à diferença. Tal presunção somente ocorre quando se ignora que tudo que existe deriva de um decreto imutável e é uma necessidade livre de uma mesma substância, a qual expressa, em infinitos modos, sua infinita perfeição.⁷⁵⁵

A religião, portanto, é matéria de direito individual, não devendo estar sob a jurisdição de nenhuma autoridade pública. De acordo com Mignini”

*Por lo tanto es un derecho inalienable de cada uno creer y pensar conforme a la propia índole y experiencia. Por lo demás, es posible verificar en la misma religión judia un processo gradual desde una ley transmitida através de los escritos, códigos externos prescriptivos, a una ley inscrita cada vez más em los corazones.*⁷⁵⁶

Tal constatação sobre a importância de ter a religião inscrita nos corações é não apenas afirmada por Spinoza no TTP. Os judeus sefarditas já vinham realizando, de fato, tal movimento, como pontuado por Mignini, não apenas a partir do naturalismo deísta de Uriel da Costa, mas ainda na própria Península Ibérica. Como já analisado no processo de Izaque de Castro Tartas, o frei Manoel Rebelo era conhecido por possuir grande desprezo pelos cristãos-novos e chegou a afirmar, em um de seus sermões, que não apenas tinha repulsa pelos cristãos-novos que possuíam uma vida religiosa dupla e fingiam ser católicos, como afirmava não

⁷⁵⁵ MIGNINI, op. cit., p. 131.

⁷⁵⁶ MIGNINI, op. cit., p. 131.

entender como eles pregavam uma fé que bastava tê-la no coração, consultando livros e escrituras, sem precisar confessar a lei.⁷⁵⁷ Além disso, tal ideia da separação entre religião e Estado para a liberdade religiosa encontrou defesa, inclusive, no sefardita Manuel Fernandes Vila Real, que pontuou “*No es del poder del principe el excudriñar los secretos del alma; basta que el vassalo obedesca sus leyes, observe sus preceptos, sin introducir su imperio en lo más oculto de los pensamientos, en lo más íntimo del corazón*”⁷⁵⁸, em “*El Político Cristianíssimo*”, de 1642. Spinoza, no TTP, afirma que:

Com efeito, tanto a razão como as declarações dos profetas e dos apóstolos proclamam abertamente que o verbo eterno de Deus, o seu pacto e a verdadeira religião estão inscritos pela mão divina no coração dos homens, isto é, na mente humana: é esse o verdadeiro documento original de Deus, aquele que ele próprio autenticou com o seu selo, quer dizer, com a ideia de si mesmo, essa como que imagem da sua divindade.⁷⁵⁹

Por outro lado, de acordo com Spinoza, compete apenas à autoridade civil regular o culto externo das religiões, tendo em vista a conservação do Estado, assim como o de dizer se tais práticas são lícitas ou ilícitas, de acordo com as leis do Estado. Sendo da natureza da religião o exercício da piedade e tendo como fim primordial a justiça e o amor ao próximo, tais objetivos expressam-se na paz social e na conservação do Estado. Estas são, portanto, as consequências políticas da religião verdadeira, enquanto fundada na lei natural e de acordo com a utilidade pública. Somente, ao Estado, portanto, compete interpretar os cultos externos das religiões.⁷⁶⁰

Percebe-se que Spinoza não compreende a atitude do Estado para com as religiões em termos de tolerância, mas em termos de determinação e atribuição de leis com respeito à natureza e aos fins da religião, assim como aos fins do Estado. Por possuírem cultos externos, toda religião deve ser regulada pelas leis do Estado, para garantir a paz e a segurança. Assim, concede-se a cada um a máxima liberdade de ação. Da mesma forma que a autorização do comércio não é considerada “tolerância” por parte do Estado, a liberdade religiosa também não pode ser considerada de tal forma.⁷⁶¹

⁷⁵⁷ LIPINER, 1992, p. 98-99.

⁷⁵⁸ LIPINER, 1992, ps. 107-108.

⁷⁵⁹ ESPINOSA, 2019, p. 287.

⁷⁶⁰ MIGNINI, op. cit., ps. 131-132.

⁷⁶¹ MIGNINI, op. cit., p. 132.

Conclui-se, portanto, a partir do aporte de Mignini, que Spinoza não emprega o termo “tolerância” em seus escritos para compreender a liberdade religiosa ou de consciência, mas no sentido de suportar uma adversidade. Spinoza utiliza-se de pressupostos teóricos que não eram mobilizados pelos filósofos da tolerância do século XVII: separa completamente a religião do âmbito da verdade, desmitifica a ideia de salvação – afirmando que pode ser alcançada apenas com as leis da natureza –, declara o direito natural inalienável, sendo a liberdade religiosa constitutiva de tal natureza humana. Portanto, “*Spinoza se sitúa más allá de los presupuestos teóricos de la idea de tolerancia*”.⁷⁶² A tolerância, portanto, está superada em Spinoza, seja como posição teórica ou atitude ética, já que Spinoza desenvolve uma filosofia que se fundamenta de maneira radical nos recursos da natureza humana. Mignini, portanto, compreende, em Spinoza, uma crítica implícita às filosofias da tolerância em sua crítica ao juízo das filosofias sobre as “não-filosofias”, assim como a partir da construção de seu próprio modelo filosófico.⁷⁶³

Na presente pesquisa, considera-se a crítica implícita de Spinoza às filosofias da tolerância, inclusive, pelo fato de o filósofo não se utilizar do termo em seu uso corrente no século XVII, ignorando-o por completo. Percebendo-se as discussões dos filósofos da tolerância, como Locke e Bayle, sobre Spinoza, como já analisado, percebe-se que possuíam uma forte crítica à filosofia de Spinoza. Locke e Bayle não compreendiam Spinoza enquanto filósofo que poderia ser parte do círculo em defesa da tolerância, mas como objeto de estudos da tolerância, já que percebiam, erroneamente, o spinozismo enquanto uma “seita ateísta”. Por isso, tentar delimitar Spinoza nos limites da tolerância não é apenas metodologicamente errôneo, como historicamente vazio. Porém, a influência de Spinoza para a filosofia do tolerantismo não pode, de fato, ser esquecida, apesar de ter sido majoritariamente criticada em tal círculo.

A tolerância, ao invés de afastar-se da teologia, é uma continuação e conservação dela, enquanto limite insuperável. A tolerância não nasce da liberdade de ânimo, ou seja, do segundo e terceiro gêneros de conhecimento, mas da imaginação, ou seja, de um conhecimento inadequado, expressando-se com imperfeição e tristeza. A verdadeira religião, a spinozana, por outro lado, é originada do ânimo, fazendo o homem viver segundo a justiça e a caridade, já que

⁷⁶² MIGNINI, op. cit., p. 134.

⁷⁶³ MIGNINI, op. cit., p. 134.

é impulsionado por uma potência de conhecimento emendado. Esse homem não terá, e nem precisará, de um espírito de tolerância, mas será movido pela razão e pela natureza.⁷⁶⁴

Interessante notar que a crítica às filosofias da tolerância, enquanto continuação do regime teológico-político, já existia no século XVIII, como compreendido por Jonathan Israel ao analisar o desenvolvimento do iluminismo moderado. A crítica à tolerância dos iluministas moderados será feita na revolução francesa, por filósofos como Thomas Paine, iluminista radical que participou das revoluções francesa e americana e afirmou, sobre a tolerância, que:

A Constituição francesa aboliu ou abandonou a Tolerância e também a Intolerância, e estabeleceu o DIREITO UNIVERSAL DE CONSCIÊNCIA. A tolerância não é o oposto da intolerância, mas a sua imitação. Ambas são despotismos. Uma se apropria do direito de obstruir a Liberdade de Consciência; a outra, do direito de concedê-la. Uma é o papa munido de fogo e facho; a outra, o papa vendendo ou concedendo indulgências. A primeira é a Igreja e o Estado; a segunda, a Igreja e o comércio. Contudo, a tolerância pode ser contemplada sob uma luz muito mais intensa. O homem não venera a si próprio, mas ao seu Criador, e a liberdade de consciência que reivindica não está a seu serviço, mas a serviço de seu Deus. Nesse caso, portanto, devemos necessariamente ter uma idéia que liga duas coisas: o mortal que venera, e o SER IMORTAL que é venerado. A tolerância, por conseguinte, se coloca não entre o homem e o homem, nem entre a Igreja e a Igreja, nem tampouco entre uma denominação religiosa e outra, mas entre Deus e o homem, entre o ser que venera e o SER que é venerado, e pelo mesmo ato de suposta autoridade pelo qual tolera que o homem preste veneração, se institui, de maneira presunçosa e blasfema, para tolerar que o Todo-Poderoso a receba. Se um projeto de lei fosse apresentado a qualquer Parlamento com o título “UMA LEI para tolerar ou conceder liberdade ao Todo-Poderoso para receber a veneração de um judeu ou de um turco” ou “para proibir o Todo Poderoso de recebê-la”, todos os homens ficariam chocados e o julgariam uma blasfêmia. Haveria um rebuliço. A presunção de tolerância em matérias religiosas teria sido, então, desmascarada. Mas a presunção não é menor porque somente o nome “homem” consta nessas leis, pois a idéia que une venerador e venerado não pode ser isolada. Quem, então, és tu, pó e cinzas da vaidade? Qualquer que seja o teu nome, rei, bispo, Igreja, Estado, Parlamento ou qualquer outro, intrometes a tua insignificância entre a alma do homem e o seu Criador! Preocupa-te com teus próprios interesses. Se um homem não crer como tu crês, será uma prova de que não crês como ele crê, e não haverá nenhum poder terreno que possa decidir entre vocês.⁷⁶⁵

⁷⁶⁴ MIGNINI, op. cit., ps. 134-135.

⁷⁶⁵ PAINE, Thomas. **Senso Comum**. Porto Alegre: L&PM, 2009, ps. 141-142.

De fato, percebe-se que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) não menciona nenhuma tolerância, mas apenas a liberdade de pensar e de opinar, a qual foi compreendida por Paine como liberdade universal de consciência:

Article 11

La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.⁷⁶⁶

Paine, enquanto filósofo essencialmente influenciado pela filosofia de Spinoza, possivelmente compreendeu, a partir da filosofia do filósofo holandês, que era necessário um novo sistema para que o regime supersticioso teológico-político fosse derrubado por meio da revolução. Tal era a questão essencial dos iluministas radicais: adquirir direitos a partir da ruptura radical com as instituições do Antigo Regime, sejam elas teológicas ou políticas. A tolerância não conseguiria realizar essa nova ruptura radical, como compreendido pelos revolucionários franceses.

Tendo em vista que Spinoza não está alinhado ao pensamento cristão que envolve a defesa da tolerância e da liberdade de consciência, os quais também não eram mobilizados no judaísmo, assim como pontuado por Bodian⁷⁶⁷, torna-se importante questionar, ainda, potenciais raízes para a concepção da liberdade de filosofia e de discursar de Spinoza e se tal compreensão já teria sido afirmada anteriormente, especialmente no mundo judaico.

A partir do próprio processo de Izaque de Castro Tartas, Bodian afirma que ele possuía conhecimento das polêmicas anticristãs, de origem medieval, abordando-as de uma forma racionalista, o que se tornou evidente, em especial, nas suas disputas com os doutos católicos durante o processo inquisitorial.⁷⁶⁸ Na Idade Média, ocorreram três principais disputas entre lideranças católicas e judaicas sobre qual das religiões era a verdadeira: a Disputa de Paris, em 1240; a Disputa de Barcelona, em 1263; e a Disputa de Tortosa, em 1413. Os judeus estavam sempre em desvantagem, especialmente em decorrência das legislações eclesiásticas que

⁷⁶⁶ Tradução da autora: “Artigo 11. A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, exceto para responder ao abuso de tal liberdade nos casos determinados pela lei”. CONSEIL CONSTITUTIONNEL. **Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789**. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789> Acesso em: 12/11/2024.

⁷⁶⁷ BODIAN, 2017a, p. 248.

⁷⁶⁸ BODIAN, Miriam. Behind Closed Doors: A Dominican Friar's “Debate” with a Dutch Jew, from the Records of an Inquisition Trial, Lisbon, 1645–1647. Princeton: **Jewish Studies Quarterly**, 21, ps. 362–390, 2014, p. 363.

condenavam qualquer crítica à religião católica como heresia. Portanto, trava-se de um evento perigoso, já que poderia, ao final, aumentar a perseguição dos representantes judeus e das comunidades judaicas na região. Importante notar que, nas disputas, os rabinos realizavam uma interpretação crítica sobre o Novo Testamento, criticando a falta de sentido dos preceitos cristãos, enquanto os padres costumavam centrar seus argumentos na crítica ao *Talmud*.

A Disputa de Barcelona de 1263 contou com Nachmanides, rabino cabalista do círculo de Girona e aluno de Isaac, o Cego, representando os judeus, contra o monge Pablo Cristiá, que era de origem judaica e havia se convertido ao catolicismo. A primeira medida a ser solicitada por Nachmanides ao rei espanhol Jaime I na disputa foi a garantia de sua liberdade de expressão⁷⁶⁹ no decorrer de toda a discussão, para que não fosse acusado de heresia pelos dominicanos e pudesse discutir em igualdade com os direitos já garantidos à Igreja. Apesar de os dominicanos objetarem a liberdade de expressão para falar sobre a religião cristã, o rei e os dominicanos concederam o direito a Nachmanides, o que modificou a lógica da disputa que, antes, eram feitas sob completa censura da Igreja.⁷⁷⁰ De acordo com a fonte hebraica sobre a disputa, denominada de *Vikuah*, de Nachmanides, este afirmou que:

Nosso senhor rei ordenou-me que sustentasse um Debate com frei Paulo em seu palácio, em sua presença e na presença de seus conselheiros de Barcelona. Eu respondi: “Farei como meu senhor o rei ordena, se meu for dada permissão de falar como eu desejar.” Dessa forma, eu tentava obter permissão do rei e a permissão de frei Raymon de Pennaforte e seus colegas que lá estavam.

Frei Ramon de Pennaforte respondeu: “Contanto que não faleis de forma desrespeitosa”

Eu lhes disse: “Eu não gostaria de ter de me submeter ao vosso julgamento a esse respeito, mas de falar como eu desejar sobre o assunto a ser debatido, da mesma forma como vós falais tudo o que desejais; e eu tenho suficiente discernimento para falar com moderação sobre os assuntos do debate, exatamente como vós,

⁷⁶⁹ As fontes em inglês utilizam o termo “*freedom of speech*” (Cecil Roth) e “*freedom to speak*” (Nina Caputo).

ROTH, Cecil. The Disputation of Barcelona (1263). Harvard: **The Harvard Theological Review**, Vol. 43, No. 2, ps. 117-144, 1950; CAPUTO, Nina. The Barcelona Disputation: Texts and Contexts. Georgia: **Perichoresis**, Vol. 18.4, ps. 21-39, 2020 *apud* Chavel HD (1964) *Vikuah ha-Ramban*. In *Kitvei Rabbenu Moshe ben Nahman 1(*)*: 302-20. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook. The Barcelona Disputation: Texts and Contexts, p. 29; ROTH, THE DISPUTATION OF BARCELONA, P. 121

⁷⁷⁰ CAPUTO, op. cit., p. 29; ROTH, 1950, p. 121.

mas que isto seja de acordo com meu próprio critério.” Assim, eles todos me deram permissão de falar livremente.⁷⁷¹

Nachmanides não somente solicitou também ao poder político, ou seja, o rei, a liberdade de expressão, quanto não aceitou que os dominicanos lhe impusessem dúvidas sobre seu entendimento e sua razão. Em uma época anterior ao Renascimento, quando as temáticas políticas envolvendo a liberdade política da Antiguidade grega foram rediscutidas no cenário europeu, solicitar a liberdade de expressar-se era uma atitude revolucionária, ainda mais considerando-se a situação de perseguições aos judeus inerente ao contexto. Ressalta-se que, assim como Spinoza, Nachmanides não fala de consciência, a qual é uma temática essencialmente cristã, mas solicita a liberdade sobre a fala. Não se tratou de uma autorização sobre o pensar - ele deixou claro que possuía livre entendimento da razão -, mas de poder expressar-se publicamente e politicamente enquanto sujeito político. Para os judeus na Idade Média, assim como no século XVII, a consciência não era uma questão, mas a problemática envolvia a liberdade de expressar-se enquanto judeu na sociedade, já que a religião judaica se fundamenta essencialmente na ação. O conhecimento individual sobre a fé, que os cristãos denominam de consciência, não era uma questão que precisaria ser concedida para compreender-se judeu. Para as Igrejas cristãs, tal discussão sobre a consciência, de fato, possuía sentido por tratarem-se de religiões reformadas. Porém, para o judaísmo, qualquer discussão com a Igreja, envolvendo a consciência, levaria a alegações de heresia. Após o fim do domínio muçulmano sobre a Espanha e a instituição do reinado católico, o judeu passou a ser o inimigo do *foro interno*.⁷⁷²

Tal atitude de Nachmanides, portanto, traz um aporte enriquecedor para compreender a perspectiva spinozana sobre a liberdade de discurso, que se afasta da filosofia dos teóricos cristãos como Locke e Bayle, principalmente considerando os argumentos do rabino durante a Disputa.

Apesar de Spinoza não citar a influência direta de Nachmanides em sua filosofia, Harvey pontua uma passagem do TTP em que Spinoza critica como os comentadores corrompem a língua hebraica utilizando-se da exegese referente a Crônicas 22:2 da Bíblia, criticando a interpretação do verbo *svh* (nomear, no infinitivo em hebraico) feita por Rashi e demais rabinos. Em tal passagem, Spinoza

⁷⁷¹ MACCOBY, Hyam (org.). **O judaísmo em julgamento**: Os debates judaico-cristãos na Idade Média. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1996, p. 111.

⁷⁷² ROIZ, op. cit., p. 260.

adota a mesma interpretação da Nachmanides, presente em sua obra “Comentário sobre o Pentateuco”, inclusive utilizando-se do mesmo exemplo. Harvey afirma que Spinoza teria “esquecido” da interpretação de Nachmanides,⁷⁷³ porém é provável que não tenha se tratado de um esquecimento, mas de uma incorporação e adoção total do argumento de Nachmanides por Spinoza. Tal exemplo, apesar de parecer pequeno, já evidencia uma substancialidade sobre a influência de Nachmanides sobre Spinoza em sua interpretação bíblica. Porém, ressalta-se que nem todas as características do pensamento de Nachmanides convergem com a filosofia de Spinoza. Nachmanides acreditava nos milagres e no esoterismo existente no universo⁷⁷⁴ e critica o “Guia dos Perplexos” de Maimônides pelo fato de considerá-los fenômenos naturais, condenando-o por diminuir o caráter milagroso e acentuado o naturalismo.⁷⁷⁵ Porém, Nachmanides não deixa de acreditar que existam “milagres escondidos”, ou seja, causados primariamente por forças naturais.⁷⁷⁶ O rabino também compreendia a *Torah* como essencialmente divina, sendo o maior testemunho de Deus.⁷⁷⁷

Para tal perspectiva cabalista dos círculos de Girona e Barcelona, da qual Nachmanides integrava, tudo depende da capacidade de recepção do conhecimento pela pessoa, a qual era desenvolvida a partir da fala. A aproximação de um pupilo com o divino dependia de sua receptividade do conhecimento. Tais escolas não eram essencialmente místicas, contando também com a importância do conhecimento científico. As ciências eram consideradas essenciais para acessar o conhecimento cabalista sobre o universo. Nesse sentido, Roiz chega a argumentar que se percebe a influência cabalista em Spinoza pela utilização da nova metodologia matemática e geométrica em sua filosofia,⁷⁷⁸ sendo feito igualmente por Herrera ao adotar o método geométrico em sua obra de cabala luriânica “*Puertas del Cielo*”. A Escola de Barcelona, na qual Nachmanides era professor, funcionava como um grande centro de passagem de conhecimento da tradição oral cabalista e judaica. O Círculo cabalista de Girona, com o qual ele possuía contato,

⁷⁷³ HARVEY, Warren Zev. Spinoza’s Metaphysical Hebraism. In: RAVVEN, Heidi M.; GOODMAN, Lenn E. (eds.). **Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy**. New York: State University of New York Press, 2002, p. 112.

⁷⁷⁴ ROIZ, op. cit., p. 80.

⁷⁷⁵ ROIZ, op. cit., p. 7.

⁷⁷⁶ ROIZ, op. cit., p. 81.

⁷⁷⁷ ROIZ, op. cit., p. 78.

⁷⁷⁸ ROIZ, op. cit., p. 111.

também funcionava de maneira similar. Em um mundo cristão no qual a fala era considerada heresia, a comunidade judaica percebia os perigos para a continuação da passagem de conhecimento na Idade Média, assim como as tentativas de uniformização do saber feitas pela Igreja. Trata-se de uma característica importante sobre as particularidades do mundo sefardita medieval que, em seu devido contexto, modifica a percepção de direitos da época.

Nesse sentido, torna-se essencial ressaltar que há uma longa tradição que interpreta uma relação entre a filosofia de Spinoza com o misticismo desde o século XVII, desde More, Wachter, Leibniz, Bayle e Schopenhauer.⁷⁷⁹ A problemática envolvendo tais interpretações, especialmente as de More, Wachter e Leibniz, residem no fato de que se trataram de abordagens cristãs e fortemente anti-spinozistas, que se utilizaram erroneamente e de forma enviesada da cabala para criticar a filosofia spinozana. Torna-se essencial compreender que a cabala não é única na história e suas diferentes correntes, que se misturaram com a filosofia judaica medieval no decorrer do tempo, estiveram essencialmente interligadas com o cientificismo. Marilena Chauí reconhece possíveis influências cabalistas em Spinoza ao analisar as discussões filosóficas concernentes à temática, sendo afirmada também por Matheron⁷⁸⁰ e Piguet.⁷⁸¹ Ressalta-se, porém, a afirmação interessante de Negri sobre tal questão, ao pontuar a influência metafísica judaica em Spinoza, tanto de Maimônides quanto na sua concepção da imanência da divindade, vinda da tradição cabalista, encontrada em Crescas. Entretanto, para Negri, Spinoza conhece “as variantes metafísicas da tradição judaica, mas apenas para se libertar delas”.⁷⁸² Nesse sentido, torna-se importante pensar *com e além* de Negri: a libertação de Spinoza de tais tradições não significa a negação total delas, mas a sua adoção parcial e crítica por Spinoza, enquanto filósofo que se inseriu nas discussões judaicas de sua época. Spinoza não esteve alinhado totalmente com o cartesianismo, apesar de o ter fundamentado essencialmente, da mesma forma que recebeu ressonâncias de algumas perspectivas da filosofia judaica medieval, algumas delas cabalistas, em sua filosofia.

⁷⁷⁹ CHAUI, 1999, p. 130-107.

⁷⁸⁰ CHAUI, 1999, p. 237.

⁷⁸¹ CHAUI, 1999, p. 237.

⁷⁸² NEGRI, op. cit., p. 38.

Interessante notar que Nachamanides não foi o único rabino medieval e crítico de Maimônides a utilizar-se da razão para criticar a tradição cristã, inclusive no que se refere à leitura da Igreja sobre as Escrituras. Posteriormente, Hasdai Crescas, em sua obra, denominada “Refutação aos princípios cristãos”, de aproximadamente 1398, apresenta argumentos filosóficos contra a fé cristã.⁷⁸³ O livro aborda os dez principais temas da religião cristã: a punição pelo pecado de Adão; a redenção pelo pecado original de Adão; a Trindade; a encarnação; a virgindade de Maria; transubstanciação; batismo; a vinda do Messias; a nova Torah; e demônios.

No Debate de Tortosa de 1413, o rabino Astruc tentou, novamente, pedir tolerância por parte dos padres e do rei, desenvolvendo a defesa de Nachmanides e afirmando a “alegada futilidade dos argumentos racionais em questões de fé religiosa”. Nesse sentido, Astruc defendia que:

(...) todas as polêmicas sobre um princípio religioso sejam proibidas, de modo que um homem não se afaste dos preceitos de sua fé. Parece-me que somente a ciência deva ser objeto de disputas e discussões; mas a religião e a crença devem ser confiadas de bom grado à fé e não à discussão, para que ele não se aparte delas.⁷⁸⁴

De acordo com Maccoby, Astruc, em Tortosa, utilizou-se de tal argumento para fundamentar uma “teoria da autonomia religiosa: cada religião tinha seus princípios básicos, que transcendiam o alcance da argumentação”. Astruc evidenciou, de forma embrionária, uma defesa da separação entre fé e ciência, já que a fé, enquanto não-científica, não poderia ser alvo de debates. Tal separação entre fé e religião já havia sido defendida, inclusive, por Crescas, ao criticar a interpretação aristotélica da Torah feita por Maimônides, porém, o rabino não participou do debate pelo fato de ter falecido um ano antes, em 1412.⁷⁸⁵ De acordo com Follador e Feldman, “O objetivo de sua filosofia [de Hasdai Crescas] era principalmente enfraquecer a carga aristotélica do judaísmo, fortalecer as concepções teológicas por meio de premissas filosóficas consideradas por ele válidas e fazer frente ao projeto missionário cristão”.⁷⁸⁶ Nesse sentido, Astruc argumentava que “um cristão que viva na terra dos sarracenos pode ser derrotado pelos argumentos de um nativo ou de um pagão,

⁷⁸³ CRESCAS, *The Refutation of the Christian Principles*. Translated with an Introduction and Notes by Daniel J. Lasker. New York: State University of New York Press, 1992, p. 4.

⁷⁸⁴ MACCOBY, op. cit., p. 93.

⁷⁸⁵ MACCOBY, op. cit., p. 95.

⁷⁸⁶ FOLLADOR, Kellen Jacobsen; FELDMAN, Sergio Alberto. Hasdai Crescas. Um rabino diante das conversões forçadas e das polêmicas religiosas. Belo Horizonte: *Arquivo Maaravi*, v. 9, n. 16, ps. 1-21, 2015, p. 15.

porém não se segue que sua fé tenha sido refutada, apenas que lhe faltam mais conhecimentos”. Para Maccoby, tal argumentação implicava uma implícita teoria da tolerância, pela qual as religiões poderiam conviver lado a lado sem realizarem críticas mútuas. Astruc pleiteava o fim da interferência cristã sobre a vida religiosa judaica, mas foi mal interpretado pelo padre debatedor como se não estivesse apto a debater.⁷⁸⁷ A presente pesquisa, porém, avalia que a compreensão de Nachmanides e Astruc vai além da tolerância: são perspectivas sobre liberdade religiosa que são independentes de quaisquer limitações teológicas cristãs. Neste ponto, reside a relação intrínseca com a filosofia spinozana.

Tais exemplos da filosofia judaica medieval, principalmente de Nachmanides e Crescas, evidenciam importantes aportes para a filosofia de Spinoza e similaridades com alguns argumentos defendidos por Izaque. Além de Spinoza já citar diretamente a influência recebida por Crescas na Carta nº 12 como Rab Ghasdj⁷⁸⁸, percebe-se a existência de um próprio racionalismo na interpretação bíblica já na filosofia judaica medieval, feito nas disputas judaico-cristãs, por Crescas e Nachmanides, para criticar a religião cristã, e que é desenvolvido por Spinoza para empreender, também, uma própria leitura crítica do judaísmo. Torna-se essencial compreender, a partir de Nachmanides e, posteriormente, Astruc, dois pontos essenciais para a própria compreensão da liberdade de filosofar em Spinoza, considerando-se o contexto dos judeus na Idade Média: a defesa da separação entre ciência e fé como forma de cessar as disputas entre judeus e cristãos e a importância da fala não apenas para a atuação religiosa, mas também política dos judeus medievais.

O caminho feito por Spinoza no TTP já havia sido feito embrionariamente por Nachmanides e Astruc nas disputas de Barcelona e Tortosa na Idade Média: a leitura crítica das escrituras e a separação da religião e da filosofia são caminhos essenciais para que haja a garantia da liberdade de expressão, e não apenas de consciência, entre as religiões. Spinoza aborda a ação política decorrente das disputas religiosas, e não a intenção individual, assim como Nachmanides. Spinoza e Nachmanides falavam da mesma questão nos mesmos termos. Spinoza, porém, vai além de Nachmanides e ainda considera a liberdade de filosofar, sob influência da difusão do pensamento filosófico do século XVII, possivelmente em decorrência

⁷⁸⁷ MACCOBY, op. cit., p. 94.

⁷⁸⁸ WOLF, op. cit., p. 121.

da perseguição empreendida contra os filósofos de seu tempo. Por isso Spinoza utiliza-se da interpretação histórica das Escrituras e da separação entre fé e filosofia para construir seu caminho filosófico na defesa da liberdade de filosofar e de falar. Além disso, tanto o Deus imanente de Spinoza, enquanto Natureza, quanto o Deus infinito e ilimitado da Cabala, *Ein Sof*, que se manifesta no mundo a partir de seus vários atributos, são incompatíveis com filosofias limitadoras sobre a liberdade de pensamento. Deus, enquanto Natureza ou *Ein Sof*, é no mundo substância infinita, sendo os homens ou parte da *Natura Naturada* ou receptores de seus atributos. A humanidade é parte ativa da natureza enquanto parte da Natureza, tanto para Spinoza quanto para a cabala, não fazendo sentido, portanto, pensar-se em um controle sobre a liberdade que impeça o livre exercício da natureza ou da revelação e recepção dos atributos.

Izaque, por outro lado, utiliza-se das disputas anticristãs da Idade Média, como reconhecido por Bodian, para percorrer o mesmo caminho contestador que o leva à defesa da luz natural e da razão para gerar a salvação de todos, independentemente da religião. Izaque, porém, adapta a visão judaica sobre a liberdade de fala, sob as lentes da liberdade de consciência cristã, como uma tática de defesa perante o Santo Ofício: por tratar-se de um direito já reconhecido aos protestantes na Europa, Izaque interpretou tal direito de forma mais abrangente para os judeus, o que não era comum naquele contexto. O próprio Tratado de Trégua de 1641 não afirmava o direito de liberdade de consciência na Cláusula XXV justamente por essa questão, ao contrário da Cláusula XXVI. Consequentemente, a associação entre liberdade de pensamento e judaísmo, como pontuado por Bodian, surge do embate direto com o cristianismo e da defesa do judaísmo. Nesse sentido que surgem as críticas diretas ao *status quo* e aos governantes feitas, por exemplo, por Nachmanides. Portanto, para os judeus, especialmente aqueles perseguidos pela Inquisição, a liberdade de consciência significava a liberdade de viver de acordo com a Lei de Moisés, o que possuía consequências políticas sobre a vida comunal.⁷⁸⁹

Foi, portanto, das disputas judaico-cristãs que a liberdade de expressão foi pensada, pelos judeus, como forma de defesa perante as perseguições católicas à heresia, dialogando diretamente com a liberdade religiosa. A percepção de Spinoza pode ser considerada um desenvolvimento radical político da defesa da liberdade

⁷⁸⁹ BODIAN, 2017a, p. 273.

de fala feita por Nachmanides e Astruc nas disputas judaico-cristãs medievais, em associação aos aportes de Uriel da Costa e Juan de Prado na defesa do direito natural enquanto constituidor da liberdade de filosofar e falar. Tal contexto histórico também converge com a própria situação do século XVII, em que os filósofos e demais cidadãos eram perseguidos e, de fato, não possuíam a liberdade de expressão plenamente garantida pela maioria das monarquias europeias.

CAPÍTULO 3 – BARUCH DE SPINOZA E IZAQUE DE CASTRO TARTAS EM DEFESA DAS LIBERDADES, CONTRA A (IN)TOLERÂNCIA

3.1 “Spinoza lembra Tartas...”

Apesar de parecerem distantes, os limites que separam o mártir do herege podem ser cinzentos. Sendo duas vítimas da intolerância, o que modifica é, apenas, a perspectiva que os analisa. O mártir, inclusive, é herege para outras lentes. Izaque, mártir para a comunidade judaica sefardi, foi herege para a Inquisição. Uriel da Costa, considerado herege pela comunidade judaica de Amsterdã, foi um mártir do naturalismo. O herege, quando dá a vida pela liberdade, é mártir. Porém, há algo em comum entre todos os mártires: todos questionam o poder estabelecido, especialmente o teológico-político. O mártir é sempre herético para o *status quo*. O problema, porém, reside na glorificação da morte em detrimento da vida: o martírio não deve ser sinônimo de santificação, mas de luta pela liberdade e crítica à tirania. A partir do momento em que o mártir é glorificado, perde parte da essência radical e pode ser utilizado para fins supersticiosos.

Na comunidade judaica de Amsterdã do século XVII, o martírio foi tema de debates acirrados até mesmo entre os rabinos. As reminiscências do mundo ibérico no imaginário da comunidade judaica sefardita faziam com que o martírio de judeus pelas fogueiras da Inquisição fosse considerado como grande exemplo de defesa da fé judaica contra o catolicismo. O rabino Saul Levi Morteira, um dos membros do *Ma'amad* no momento do *herem* de Spinoza e Prado, era um grande crítico da glorificação dos martírios e defendia que o próprio judaísmo era contrário a tais práticas. Morteira afirmava que Deus queria que o judeu agisse em benefício do povo judeu, e não para trazer qualquer forma de glória individual, o que era contrário à lógica dos martírios. O rabino, que não era sefardi, já que era proveniente de Veneza, gerava assombro na comunidade ao afirmar que o martírio deveria ser evitado, e não celebrado.⁷⁹⁰ Tal assombro, inclusive, não apenas era decorrente da história recente de judeus queimados pela Inquisição, mas ainda de sábios da história judaica que foram mártires, como rabi Akiva. Isaac Oróbio de Castro, por outro lado, percebia no martírio o suporte pela defesa da verdade da fé individual, independentemente de o judaizante ser cristão-velho ou cristão-novo, ou

⁷⁹⁰ BODIAN, 2007, p. 184.

seja, todos os queimados na fogueira por judaísmo eram considerados mártires para Oróbio.⁷⁹¹

A luta contra a tirania envolve inúmeras facetas. Spinoza as concentra no TTP, relacionando aos mártires e afirmando a luta do homem pela sua liberdade e pela razão, e não pela sua consciência. Miriam Bodian realiza um questionamento central sobre esse tema: a condição social que tornou possível a situação dos mártires cristãos-novos foi a mesma que possibilitou a existência dos judeus hereges dentro da própria comunidade?⁷⁹² A pergunta, portanto, aprofunda-se nesta questão: a crítica dos mártires à Igreja católica e dos judeus sefarditas ao judaísmo rabínico possui uma origem comum? Nesse sentido, é interessante notar o apontamento de Bodian sobre Izaque, a quem ela chama de “*Atlantic Jew*”⁷⁹³, no qual ela afirma uma relação intrínseca entre sua vivência enquanto criptojudeu e a aquisição de conhecimento em defesa da liberdade religiosa, inclusive comparando com a situação de Miguel Servet e Giordano Bruno, que também foram queimados pelas inquisições como Izaque:

*Does it matter that heterodox currents in Spain and Italy probably nourished the early careers of complex thinkers like Miguel Servetus and Giordano Bruno? From a biographical perspective, yes. But these men could not have developed and spread their beliefs if they had lived out their lives in Spain, Portugal, or Italy. Likewise, the young Amsterdam Jew Isaac de Castro Tartas would not have been able to make his rather sophisticated arguments for religious toleration before the Lisbon tribunal in the 1640s had his parents not left their native Bragança and had he not been raised and educated in France and the Netherlands. As with other emigres of converso origin, Castro's ideas matured in an environment where tolerationist ideas were debated rather openly and where the sustained intellectual enterprise that we associate with modernity was being launched.*⁷⁹⁴

⁷⁹¹ BODIAN, 2007, 185.

⁷⁹² BODIAN, 2007, 180.

⁷⁹³ BODIAN, 2017a, p. 248.

⁷⁹⁴ Tradução da autora: “Importa que correntes heterodoxas na Espanha e Itália provavelmente nutriram as carreiras iniciais de complexos pensadores como Miguel Servetus e Giordano Bruno? De uma perspectiva bibliográfica, sim. Porém, esse shomens não poderiam ter desenvolvido e disseminado suas crenças se não tivessem vivido suas vidas na Espanha, Portugal ou Itália. De forma similar, o jovem judeu de Amsterdã Isaac de Castro Tartas não teria sido capaz de apresentar os seus argumentos bastante sofisticados em favor da tolerância religiosa perante o tribunal de Lisboa na década de 1640 se os seus pais não tivessem deixado a sua terra natal, Bragança, e se ele não tivesse sido criado e educado na França e nos Países Baixos. Assim como com outros emigrados de origem conversa, as ideias de Castro maturaram em um ambiente no qual as ideias tolerancionistas eram debatidos de forma bastante aberta e onde o empreendimento intelectual sustentado que associamos à modernidade estava a ser lançado.” BODIAN, Miriam. *Entangled Discourses of Dissent in Early Modern Spain*. Estados Unidos: **Jewish History**, vol. 35, ps. 329-349, 2021, ps. 14-15.

Em seu livro *“Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World”*, Miriam Bodian analisa quatro casos de mártires judeus queimados pelas Inquisições de Portugal e Espanha: Luís de Carvajal e Francisco Maldonado de Silva (cristãos-novos) e Diogo d’Assumpção e Lope de Vera y Alárcon (cristãos-velhos), que foi citado por Spinoza na sua carta a Albert de Burgh. De acordo com Bodian, os quatro mártires possuem em comum a defesa de teses protestantes associadas ao judaísmo, mesmo que nenhum deles tenha vivido em terras reformadas, como, por exemplo, o argumento de que o conhecimento da Bíblia não depende de autoridade eclesiástica, e da associação do judaísmo à liberdade.⁷⁹⁵ No contexto inquisitorial, como o vivenciado por Izaque, Bodian afirma que parecia natural, portanto, associar o próprio judaísmo com a liberdade de pensamento.⁷⁹⁶ Porém, ressalta-se novamente que tratava-se de um criptojudaísmo doméstico e clandestino, adaptado às necessidades de cada cristão-novo e interpretado à luz da razão de cada judeu individualmente, mas em diálogo com seu círculo marrano, e não de um judaísmo rabínico instituído e que deveria ser obrigatoriamente aceito pela congregação. Dessa forma, Bodian pontua que *“yet there were ways in which the Portuguese-Jewish curriculum did not reflect the traditional Jewish curriculum”*.⁷⁹⁷

Dos quatro mártires estudados por Bodian, é interessante notar o caso citado explicitamente por Spinoza em sua carta, o de Lope de Vera, que passou a se chamar de Judah el Creyente. Este era cristão-velho e escolheu seguir o judaísmo afirmando que ele seguiria tanto a Lei de Moisés quanto a de Maomé por serem as mais de acordo com a “razão natural” de todas as religiões. Uma testemunha, no decorrer do processo perante a Inquisição de Valladolid, chegou a descrever Lope de Vera como um racionalista e cético pelo fato de comparar as religiões cristã, judaica e islâmica. Lope de Vera ainda afirmava que o catolicismo era *“contra el precepto y bendición natural”* e que a adoração de imagens de seres humanos e crença em milagres era fraudulenta.⁷⁹⁸ Lope de Vera, por reiterar sua crítica à Igreja católica e sua defesa do judaísmo no decorrer do processo, foi queimado vivo em 1644, em Valladolid, quando teria recitado, enquanto era queimado vivo, parte do Salmo 25:

⁷⁹⁵ MUHANA, op. cit., p. 129.

⁷⁹⁶ BODIAN, 2007, p. 178.

⁷⁹⁷ BODIAN, 2017a, p. 280.

⁷⁹⁸ BODIAN, 2007, p. 158-160.

“A ti, Senhor, elevo a minha alma”,⁷⁹⁹ como citado por Spinoza em sua resposta a Albert de Burgh.

A presente pesquisa, seguindo a linha de Bodian, assim como de Jonathan Israel⁸⁰⁰, compreende que há, de fato, uma linha crítica que liga tais atores nas críticas às autoridades religiosas, sejam rabínicas ou eclesiásticas. O heroísmo de mártires como Lope de Vera contra o catolicismo transforma-se em arrogância quando realizado por Juan de Prado contra o rabinato. Tanto Lope de Vera quanto Juan de Prado adotaram a mesma postura em contextos diferentes: o primeiro defendeu o que ele acreditava ser a Lei de Moisés perante a Igreja, enquanto o segundo defendeu o que ele acreditava ser a Lei de Moisés perante as autoridades rabínicas.⁸⁰¹ Bodian, porém, empreende uma relação interessante entre as críticas feitas pelos judeus/cristãos-novos e protestantes contra a Igreja católica, presente, inclusive, pelo fato de dois cristãos-velhos (d’Assumpção e Lope de Vera) serem analisados em seu livro.⁸⁰² O rabino Morteira, inclusive, estava ciente, em sua época, da confusão, feita pelos judaizantes portugueses, entre o judaísmo e a igreja reformada, tendo em vista inúmeras críticas em comum contra o catolicismo. Os rabinos Morteira e Menasseh ben Israel, portanto, empenharam-se em afirmar as diferenças entre o judaísmo e o protestantismo na leitura bíblica, especialmente considerando-se a convivência nos Países Baixos com as diversas igrejas reformadas.⁸⁰³

Trata-se de um fato interessante notar tal discussão no seio da comunidade judaica de Amsterdã em decorrência da própria forma como Spinoza abordará o tema em suas obras. No TTP, Spinoza afirma que, quando indivíduos são julgados por tribunais em decorrência de possuírem opiniões dissidentes, são considerados mártires pelos homens de bem, gerando o desejo de vingar-se por tais atitudes tiranas.⁸⁰⁴ Para os homens honestos, a morte de tais indivíduos não é um suplício, mas uma causa justa e gloriosa de dar a vida pela liberdade.⁸⁰⁵ Porém, Spinoza não defende a glorificação dos martírios, mas, pelo contrário, reitera a abominação de tais instituições tirânicas, criticando como os mártires são citados de forma

⁷⁹⁹ BODIAN, 2007, p. 174.

⁸⁰⁰ ISRAEL, 2021.

⁸⁰¹ BODIAN, 2007, p. 182.

⁸⁰² MUHANA, op. cit., p. 129; BODIAN, 2007.

⁸⁰³ MUHANA, op. cit., p. 129.

⁸⁰⁴ ESPINOSA, 2019, p. 387.

⁸⁰⁵ ESPINOSA, 2019, p. 385.

orgulhosa pelas religiões, seja a cristã ou judaica, como exemplos de determinação da fé. Como Spinoza expôs em sua resposta a Burgh, apesar de o martírio evidenciar uma luta pela liberdade de opinar, o uso teológico-político de tais tragédias é perigoso.⁸⁰⁶ No entanto, para Spinoza, a luta das vítimas pela sua liberdade não deve ser desconsiderada. Ressalta-se que, na comunidade judaica de Amsterdã, a glorificação dos mártires também vinha acompanhada da crítica feroz à religião católica enquanto “inimiga”, como torna-se evidente nos poemas da época, como os de Daniel Levi de Barrios, dedicados aos mártires.⁸⁰⁷ O perigo reside, de fato, nas instituições utilizarem-se da morte violenta enquanto fator de reafirmação da superstição. A tortura e a condenação à morte devem ser criticadas enquanto tirania. A criação de um imaginário sobre o martírio apenas gera uma validação das instituições teológicas violentas de repressão.

De fato, apesar de Spinoza ressaltar a forma gloriosa como indivíduos dão a vida em defesa da liberdade, sua filosofia é incompatível com a própria noção de martírio. *Conatus*, de acordo com Mariela Chauí é a:

(...) potência de autoperseverança no ser, isto é, potência de agir, não sendo apenas esforço de autoconservação, mas sobretudo força para ser e força para existir — a dinâmica espinosana afirma a interioridade do movimento, pois é ele a causa eficiente interna dos indivíduos corporais e de sua força para existir e agir (...)⁸⁰⁸

De acordo com a filosofia de Spinoza, dessa forma, o martírio é contrário ao *conatus*, já que a escolha da morte ou o deixar-se morrer representam uma autodestruição do ser, não levando à sua autoperseverança. Na Proposição 67 da quarta parte da Ética, Spinoza pontua que “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida”, já que o homem livre “deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca da própria utilidade.”⁸⁰⁹ Porém, percebe-se, antes de tudo, que o martírio também é fruto da imposição da tirania sobre o homem. Não se trataram de escolhas livres pela morte, mas de imposições da tirania que, pelo contexto do século XVII, foram utilizadas de diversas maneiras teológico-políticas pelas diferentes religiões. Izaque de Castro Tartas, em Lisboa, não era livre, assim como Uriel da Costa em

⁸⁰⁶ WOLF, A. (ed), op. cit., ps. 350-354.

⁸⁰⁷ BODIAN, 2007, p. 193.

⁸⁰⁸ CHAUI, Marilena. **Nervura do Real: Imanência e liberdade em Espinosa – II: Liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 70.

⁸⁰⁹ ESPINOSA, 2017, Quarta Parte, Proposição 67, p. 200.

Amsterdã. Foram homens que, a seu tempo, tentaram desvencilhar-se das amarras da servidão teológico-política, em intensidades diferentes. Esta, por sinal, foi o principal embate dos criptojudeus contra a Inquisição e a crítica dos judeus heterodoxos de Amsterdã contra as lideranças rabínicas: a busca pela liberdade contra a servidão religiosa e política. Interessante notar, dessa forma, a análise do rabino Sasportas, em sua *Responsa*, ao qualificar dois tipos de mártires: os que morrem pela Lei de Moisés, como Izaque de Castro Tartas, e os que vivem pela Lei de Moisés, como Abraão Bueno.⁸¹⁰ A filosofia de Spinoza, certamente, é para os que vivem pelos preceitos da natureza e pela liberdade, e não pela Lei. Porém, aqueles que vivem ou morrem pela Lei também podem ser mártires da liberdade.

Uriel da Costa, da mesma forma, criticava a concepção de que os mártires receberiam um prêmio divino pela martirização afirmando que “E se todavia se deixa matar por honra de Deus e da Lei, onde está então o prêmio de obra tão meritória?” Para Uriel, pelo contrário, o prêmio do mártir é a virtude, é a ação corajosa que não é fruto de religiosidade, mas da ética e da defesa de um agir de acordo com a virtude. Para Uriel, dessa forma, a memória dentre os homens já é, por si, prêmio para os mártires que suportam o sofrimento para não idolatrar.⁸¹¹ Bodina e Muhana ainda consideram que o próprio suicídio de Uriel possui um caráter de “martírio às avessas”: a de um antigo religioso que, ao desprezar as religiões reveladas, abraça o naturalismo e a defesa da vida pela virtude.⁸¹² Porém, ressalta-se que, de fato, tanto Uriel quanto mártires como Izaque de Castro Tartas morreram por defenderem suas próprias interpretações sobre as Escrituras em embate direto com as interpretações tradicionais.

Izaque escolhe o latim para escrever sua autobiografia apresentada ao Santo Ofício em 1645, a mesma língua adotada na carta de suicídio atribuída a Uriel da Costa: “Espelho de uma Vida Humana”. Lipiner já percebe uma relação entre Izaque e Uriel nas primeiras frases dos dois escritos, os quais possuem apenas quatro anos de diferença. Izaque começa sua carta com “*Sum igitur natus anno 1626 mense Julio Tartasii urbis Gallia*”, enquanto o “Espelho” inicia-se com “*Natus sum ergo in Portugallia, in civitate ejusdem nominis vulgo Porto*”. A leitura de Uriel e de Izaque demonstra que não se trata apenas de uma coincidência de

⁸¹⁰ LIPINER, 1992, p. 283.

⁸¹¹ MUHANA, op. cit., p. 136.

⁸¹² MUHANA, op. cit., p. 137.

escrita. Uriel e Izaque convergem em muitos pontos e divergem extremamente em outros, “constituindo-se em dois vultos exponenciais das correntes de pensamento no seu tempo”, nas palavras de Lipiner. Este, percebe, nas próprias similaridades de suas vidas, traços de Uriel no jovem Izaque. Apesar de certas divergências e convergências em seus pensamentos, os dois foram castigados pela tirania da religião ritualística institucionalizada⁸¹³, ou seja, pela superstição enquanto denominadora de violência. Uriel e Izaque defendiam que a intolerância religiosa devia ser abolida, e tal defesa possuía raízes em suas defesas do direito natural⁸¹⁴ em ressonância com os primórdios do pensamento iluminista do século XVII.

3.1.1 As características do deísmo sefardi segundo Israel Révah

De acordo com Israel Révah e Carl Gebhardt, perceber a importância de Juan de Prado e de Uriel da Costa para a história intelectual de Spinoza significa, principalmente, compreender como o Deus da Natureza de Prado e de Uriel torna-se o *Deus sive Natura* de Spinoza.⁸¹⁵ Tratar-se-á de compreender, a partir do aporte teórico de Révah, como Spinoza despertou a reflexão filosófica a partir da influência deísta de determinados marranos de Amsterdã, como Uriel da Costa e Juan de Prado.⁸¹⁶ O deísmo dos heterodoxos sefarditas possui quatro características essenciais de acordo com Révah: a defesa da autonomia da razão especulativa e moral; a rejeição de todas as formas de revelação divina; a concepção de uma Natureza cujas leis foram fixadas por Deus no momento da criação de forma imutável; e a concepção de uma Lei de Natureza, de essência mais moral do que religiosa, comum a todos os homens desde a origem da humanidade.⁸¹⁷ Em diálogo direto com Révah, Yirmiyahu Yovel afirma que Spinoza seria um “marrano da razão”, possuindo seis características marranas essenciais, dentre elas a heterodoxia e rejeição da religião revelada, como também pontuado por Révah, iniciada pelo ceticismo dos judeus com a religião católica na península Ibérica, que irá gerar uma nova forma de secularização e ceticismo com relação a todas as religiões reveladas.⁸¹⁸

⁸¹³ LIPINER, 1992, p. 87.

⁸¹⁴ LIPINER, 1992, p. 91.

⁸¹⁵ REVAH, 1959, p. 53; GEBHARDT, op. cit., p. 12.

⁸¹⁶ GEBHARDT, op. cit., p. 12.

⁸¹⁷ RÉVAH, 1995, p. 53.

⁸¹⁸ YOVEL, 1989, p. 28.

Os quatro requisitos pontuados por Révah para compreender o deísmo dos heterodoxos sefarditas encontra-se parcialmente nos argumentos de Izaque de Castro Tartas. Neste, percebe-se, no decorrer de seu processo perante a Inquisição de Lisboa, um desenvolvimento argumentativo similar ao de Uriel da Costa. Porém, ressalta-se o fato de Izaque ter estado sob constante pressão nos cárceres do Santo Ofício, ao contrário de Uriel, Juan e Baruch que, apesar de criticarem diretamente todas as tiranias religiosas, encontravam-se em terras de liberdade quando desenvolveram suas concepções maduras. Tal diferença de contexto, da mesma forma que a convivência de todos na comunidade judaica de Amsterdã, contribuiu para trazer diferenças e/ou convergências argumentativas.

A defesa da autonomia da razão especulativa e moral esteve presente não apenas em Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza, mas também em Izaque de Castro Tartas. A defesa veemente de Izaque dos ditames da lei natural e de sua consciência, além da origem hebraica, para optar por seguir a Lei de Moisés, torna a defesa do judaísmo, para Izaque, uma questão de moral individual. Seu processo, consequentemente, tornou-se um constante embate em defesa de sua liberdade de seguir a fé que lhe parece mais natural de acordo com sua consciência. A autonomia da razão, em Spinoza, é essencial enquanto fator que distingue a liberdade da servidão, sendo esta a situação em que o homem não possui a capacidade de refrear seus afetos e é manipulado pelo aparato imaginário da tirania teológica-política. A autonomia da razão é, para Spinoza, agir de acordo com os ditames de sua própria natureza, de forma adequada à sua existência, sem ser coagido por fatores externos. Uriel da Costa e Juan de Prado também percebiam a razão enquanto fundamentadas nos preceitos da natureza. Porém, Spinoza e Prado diferenciam-se de Uriel e Izaque pelo fato de realizarem uma ruptura mais radical com as Escrituras e a religião ao consideraram a Lei Escrita como invenção humana. Uriel, no “Exame das Tradições Farisaicas”, e Izaque, porém, restringem-se ao texto da *Torah*, sem dissociá-lo da razão natural. Porém, ressalta-se que Izaque pontua que há, de fato, uma autonomia da própria consciência ou razão, mesmo que esteja em erro, proporcionando uma independência da própria consciência muito similar à defendida por Prado.⁸¹⁹ Importante ressaltar, porém, que Spinoza adota uma percepção de direito natural que se afasta da moralidade do jusnaturalismo do século XVII, evidenciando que

⁸¹⁹ BODIAN, 2017a, p. 261.

sua percepção sobre a autonomia da razão está desvinculada de qualquer regime moral.

Sobre os dois requisitos, pontuados por Révah, sobre a defesa de uma Natureza cujas leis foram fixadas por Deus no momento da criação de forma imutável e da existência de uma Lei de Natureza, de essência mais moral do que religiosa, comum a todos os homens desde a origem da humanidade, há uma convergência essencial entre Uriel, Prado, Spinoza e Izaque.

Uriel identificou as raízes do direito natural na tradição talmúdica sobre os sete preceitos dos descendentes de Noé, que estavam em vigor antes da revelação da Lei de Moisés, de acordo com o Talmud. No “Espelho”, afirma-se que os preceitos de Noé representam a lei comum a todos os homens, inata neles por impulso natural e gravada nos seus corações, já que decorrentes do direito natural. Seguindo-se apenas os preceitos da natureza, os homens viveriam em paz, ao contrário dos preceitos religiosos, que apenas estabelecem discórdias.⁸²⁰ Uriel, portanto, reconhece a salvação apenas na Lei da Natureza, ou seja, na religião natural, como presente nos preceitos de Noé, seguidos pelos patriarcas anteriores a Moisés. Consequentemente, as religiões são apenas invenções humanas.⁸²¹ Spinoza, assim como Uriel, compreende o Estado de Natureza enquanto embasado no direito de natureza, ou seja, o direito de cada um viver de acordo os ditames da natureza, sendo possível cada um salvar-se apenas de acordo com a luz natural. A crítica de Spinoza ao regime teológico-político, ou seja, aos regimes supersticiosos, encontra-se no fato destes negarem os ditames da natureza humana de cada um. A partir de tal constatação e da adoção do método histórico de interpretação das Escrituras, percebe-se, portanto, a humanidade dos textos das religiões reveladas.⁸²² Ressalta-se que não se trata de um argumento totalmente novo no judaísmo, já que, para o próprio Maimônides, “*the Torah speaks according to the language of man.*”⁸²³ Porém, percebe-se que o deísmo sefardita de Uriel e Prado, seguido por Spinoza, radicaliza a percepção da humanidade do texto da Torah.

Sobre as similaridades entre a crítica bíblica de Uriel da Costa e Spinoza, Omero Proietti identifica cinco argumentos em comum, presentes tanto no TTP quanto no

⁸²⁰ LIPINER, 1992, p. 88.

⁸²¹ VASCONCELLOS, 1921, p. 62.

⁸²² ESPINOSA, 2003, p. 234; DANTAS, 2013, p. 11.

⁸²³ ROIZ, Javier. **A Vigilant Society: Jewish Thought and the State in Medieval Spain.** New York: Suny Press, 2013, p. 28.

“Exame”, sendo eles a defesa de que: o livro de Daniel não é autêntico; há demais textos bíblicos tardios e apócrifos, como os que se referem à ressurreição dos mortos; os salmos foram compilados por fariseus na época do Segundo Templo; de acordo com as leis da natureza, as *formulae precandi* e os sacrifícios aos mortos, que geraram rebeliões e desordens na época de Arquelau, o filho de Herodes, foram invenções dos fariseus; a eleição do povo hebreu consiste apenas na felicidade terrena e na ordem civil, e não diz respeito à felicidade ultraterrena. Além disso, Proietti percebe similaridades entre a crítica de Uriel à ideia religiosa de castigo divino e a crítica feita por Spinoza na Carta 76 a Burgh, na qual o filósofo condena veementemente a superstição e as religiões que atribuem características cruéis a Deus.⁸²⁴

Izaque segue o argumento de Uriel “pela metade”, nas palavras de Lipiner, ou seja, aceita o argumento de Uriel apenas para os gentios, e não para os judeus. Como já analisado, Izaque defendia que os gentios podiam salvar-se pelos próprios preceitos da natureza e, os judeus, apenas pelas Leis de Moisés. Uriel, porém, afirmava que todos, inclusive os judeus, salvam-se pelos preceitos da natureza, inclusive com o intuito de fazer com que eles deixem de agir como “elite das nações” e parem de não aceitar o direito natural que abrange o melhor que existe de todas as religiões que existem no mundo. Porém, Izaque também reconhece que “muitas razões da filosofia natural são comuns assim aos católicos como aos hereges e os preceitos do decálogo em seu sentido moral também”.⁸²⁵ Porém, no decorrer de seu processo, Izaque reconhece que um indivíduo circuncidado ou batizado quando criança não continua obrigado na sua respectiva Lei, após ter o uso da razão na fase adulta. Dessa forma, em fase adulta, um indivíduo pode escolher, de acordo com sua razão, a religião que preferir.⁸²⁶

Izaque compreendia os preceitos da natureza como parte integrantes da Lei de Moisés, e não como antagônicos e substitutos a ela, tal como pensava Uriel. Por isso, de acordo com Lipiner, Izaque adota uma visão de transição entre a aceitação do judaísmo rabínico e a defesa do deísmo defendido por Uriel, trazendo uma abordagem que tenta conciliar as duas visões. Izaque embasava sua escolha em seguir o judaísmo justamente como parte do direito natural, pelo fato de ser uma

⁸²⁴ PROIETTI, op. cit., p. 21-31.

⁸²⁵ LIPINER, 1992, p. 88.

⁸²⁶ LIPINER, 1992, ps. 186-187.

escolha de sua consciência. Izaque ainda faz uma relação essencial entre direito natural e *jus gentium* ao afirmar a validade universal da proteção da cláusula XXV do Tratado de Trégua como sendo relacionada à própria universalidade dos preceitos de direito natural.⁸²⁷ Spinoza, Uriel e Juan, ao contrário de Izaque, compreendiam as tradições e ritos rabínicos como contrários à razão natural. Porém, tanto Uriel quanto Juan foram, em suas juventudes, defensores dos ritos judaicos que começaram a questioná-los, como torna-se evidente em determinados momentos do processo inquisitorial em que Izaque afirma que todos podem salvar-se nos preceitos da natureza.

Nesse sentido, é importante ressaltar que o argumento de Izaque não possui a maturidade intelectual da concepção de Uriel, de Juan de Prado e, principalmente, de Spinoza. Izaque foi um jovem intelectual em formação que, ao se deparar com diversas correntes críticas deístas sefarditas em suas vivências, também começou a reformular suas próprias concepções sobre fé e liberdade de consciência⁸²⁸, como percebe-se em algumas contradições inerentes aos seus argumentos no próprio processo. Ressalta-se, inclusive, que Izaque estava em um contexto de interrogatórios perante o Santo Ofício, sobre grande pressão, então precisou, inclusive, usar-se de táticas argumentativas para poder defender-se. A falta de maturidade do argumento de Izaque evidencia-se pelo fato de que o próprio Uriel, quando possuía 21 anos de idade, adotava a crença na Lei de Moisés e a considerava divina, assim como Izaque. Infelizmente, os tempos violentos não puderam evidenciar o desenvolvimento do caráter questionador do pensamento de Izaque, que seguia uma linha de raciocínio similar à que se apresentou no jovem Uriel.

A rejeição de todas as formas de revelação divina, um requisito compartilhado por Révah e Yovel para compreender o pensamento naturalista marrano, apesar de estar presente em Spinoza e Juan de Prado, não é totalmente aceita por Uriel da Costa e Izaque de Castro Tartas. Para Yovel, tal característica inicia-se pelo ceticismo dos judeus com a religião católica na península Ibérica que irá gerar uma nova forma de secularização e ceticismo com relação a todas as religiões reveladas.⁸²⁹ Uriel aceita a revelação divina em sua obra “Exame das Tradições Fariseias”, na qual apenas nega a Lei Oral e defende a leitura literal da Lei Escrita,

⁸²⁷ LIPINER, 1992, p. 88.

⁸²⁸ LIPINER, 1992, p. 90.

⁸²⁹ YOVEL, 1989, p. 28.

havendo uma crítica radical a qualquer forma de revelação apenas no “Espelho de uma vida humana”, sobre o qual, como já afirmado, há dúvida sobre a real autoria de Uriel da Costa.⁸³⁰ Izaque, de igual forma, defendia a revelação divina feita por Deus ao povo hebreu, afirmando a importância da continuidade do pacto divino entre o povo hebreu e Deus a partir do judaísmo. Juan de Prado e Spinoza, por outro lado, defendem a soberania da razão natural e dos princípios da natureza e pontuam a humanidade das Escrituras, a partir de interpretações críticas sobre o texto bíblico.

Juan de Prado, antes de Spinoza, já empreendia uma leitura crítica sobre a *Torah* ao questionar, por exemplo, como Deus poderia ter se “arrependido” de ter criado Adão após cometer pecado ou ter “andado”, como afirmado em passagens da Bíblia?⁸³¹ Posteriormente, Spinoza criticará, utilizando-se de um arcabouço filosófico mais desenvolvido, no TTP, a antropomorfização de Deus que está presente em algumas passagens das Escrituras e defenderá que Deus é extenso e não possui imagem, sendo a descrição bíblica antropomorfizada de Deus, em grandes casos, fruto da imaginação dos profetas ou fruto do uso de palavras hebraicas com duplo sentido.⁸³²

Porém, ressalta-se que Spinoza não nega totalmente todas as formas de revelação divina. A característica pontuada por Yovel e Révah restringe-se à revelação do texto Bíblico enquanto sagrado, mas Spinoza reconhece, na profecia, uma possibilidade de revelação para além das Escrituras. Para Spinoza, a revelação divina pode ocorrer no ato da profecia, descrevendo-a como “o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens”. Porém, o fato de a mente humana ser limitada perante a infinitude de Deus fez com que os profetas, historicamente, apenas compreendessem as mensagens de Deus por meio da imaginação, essencialmente por signos, ou seja, palavras e imagens. Por tratar-se de um gênero de conhecimento inadequado, o conhecimento profético, sendo essencialmente fundamentado na imaginação, confundia o conhecimento divino verdadeiro com o imaginário, além de proporcionar informações complexas.⁸³³ Spinoza também compreende o conhecimento natural como tendo um certo caráter de revelação, já que é ditado pela natureza divina e que todos integram a mesma Natureza.⁸³⁴ Além

⁸³⁰ PROIETTI, op. cit., p. 105.

⁸³¹ ALBIAC, op. cit., p. 362.

⁸³² ESPINOSA, 2019, ps. 135-145.

⁸³³ ESPINOSA, 2019, ps. 131.

⁸³⁴ ESPINOSA, 2019, ps. 131-145.

disso, Spinoza afirmava que “(...) qualquer um pode compreender a virtude de Deus e a sua eterna divindade pela luz natural, luz esta com que pode igualmente saber e deduzir as coisas que deve procurar e aquelas que deve evitar”,⁸³⁵ o que compreendia certa forma de percepção da luz natural sobre a natureza individual.

Ressalta-se que Spinoza não era contra as religiões, mas criticava seu mau uso a partir da superstição. A crença religiosa, quando adequada à natureza do indivíduo e não causando o cerceamento da liberdade e nem sendo uma ameaça à segurança do Estado, poderia ser benéfica, utilizando-se da imaginação para fins adequados. Izaque, apesar de não seguir o entendimento spinozano de criticar a humanidade das Escrituras e dos ritos, compreendia a necessidade de seguir uma crença adequada à sua própria razão natural.

Apesar de os argumentos de Izaque e Uriel mostrarem convergências sobre o direito natural, divergem essencialmente no que diz respeito ao judaísmo rabínico. Enquanto Uriel e Spinoza defendem a liberdade dos homens para livrarem-se das superstições da tradição rabínica, Izaque continua a defendê-la, ao afirmar sua ascendência enquanto hebreu, considerando-a o caminho para a liberdade, e não invenção dos rabinos para controle dos fiéis.⁸³⁶ Porém, ressalta-se que, apesar de Izaque defender a realização de ritos judaicos, raramente invoca a tradição rabínica em seus argumentos.⁸³⁷ Além disso, Uriel defendia que era virtuoso, para o judeu, pautar-se na Lei Escrita, consoante informa a Lei Natural, e não na Lei Oral, assim como defendido no “Exame das Tradições Fariseias”⁸³⁸, o que não era afirmado por Spinoza e Prado, que afirmavam a humanidade tanto da Lei Oral quanto da Lei Escrita. Porém, no “Espelho”, caso seja, de fato, de autoria de Uriel, este passa a negar tanto a Lei Oral quanto a Escrita. Dessa forma, a frase de Vasconcellos é cabível não apenas para descrever Uriel, mas também Prado e Spinoza: “o vínculo natural do amor é dissolvido e quebrado pela lei positiva, quer de Moisés, quer de outrem”.⁸³⁹

⁸³⁵ ESPINOSA, 2019, ps. 79.

⁸³⁶ LIPINER, 1992, p. 89.

⁸³⁷ BODIAN, 2017a, p. 263.

⁸³⁸ MUHANA, op. cit., p. 136.

⁸³⁹ Ressalta-se que a análise de Vasconcellos adota uma centralidade no “Exemplar” de Uriel, o qual, atualmente, sabe-se das dúvidas sobre sua real autoria. Porém, Vasconcellos também o analisa em conjunto com o “Exame”. VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. **Uriel da Costa**: Notas relativas à sua vida e às suas obras. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1921, p. 62-63.

Porém, é interessante notar, ainda, a leitura crítica que Izaque possuía sobre o Evangelho e a religião católica. Tartas também vai além: afirma que todas as religiões possuem fundamento comum no direito natural. Spinoza também afirma ao dizer no TTP que a base de toda religião é a justiça e caridade.⁸⁴⁰ Enquanto Izaque afirmava que a Lei de Moisés “é a mesma em que Cristo viveu e morreu e, por conseguinte se persuade ele, réu, que na observância da lei de Moisés viva na lei do mesmo Cristo”⁸⁴¹, Spinoza pontuava, no TTP, que “Cristo não revogou de forma alguma a lei de Moisés”.⁸⁴² Para Spinoza, Cristo apenas “libertou da servidão da lei ao mesmo tempo que a confirmava, estabelecia e inscrevia no mais fundo dos seus corações” os homens ensinando preceitos morais embasados na Lei de Moisés, os quais poderiam facilmente já serem apreendidos pela razão natural, não possuindo o objetivo de instituir leis ou criar um Estado.⁸⁴³

Izaque, durante as discussões com os doutos católicos, criticou veementemente a interpretação católica sobre as Escrituras, especialmente no que se refere a erros da tradução para o latim presentes na Vulgata, já que era conhecedor tanto do hebraico quanto do latim. Inclusive, tratava-se de um costume dos inquisidores falsificar o texto do Antigo Testamento para atribuir-lhe interpretação cristológica,⁸⁴⁴ o que, possivelmente, foi identificado por Izaque, que possuía uma Bíblia hebraica no decorrer das discussões.⁸⁴⁵ Abraão Bueno, por outro lado, afirmava que ninguém entende nada da Sagrada Escritura, em Portugal, porque somente poderiam entendê-la as nações que compreendem o hebraico.⁸⁴⁶ Spinoza, no mesmo sentido, afirma que o método histórico de interpretação das Escrituras exige o conhecimento do hebraico.⁸⁴⁷ Tratava-se, de fato, de uma preocupação do filósofo que o fez escrever, no decorrer da vida, um Compêndio de Gramática da Língua Hebraica.⁸⁴⁸

Izaque, apesar de seguir tradições decorrentes do judaísmo rabínico e, conseqüentemente, da tradição oral, pautava sua defesa perante o Santo Ofício

⁸⁴⁰ LIPINER, 1992, p. 97.

⁸⁴¹ ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022, p. 182 ; LIPINER, 1992, ps. 96-97.

⁸⁴² ESPINOSA, 2019, p. 82.

⁸⁴³ ESPINOSA, 2019, p. 82, 75.

⁸⁴⁴ LIPINER, 1992, p. 115.

⁸⁴⁵ LIPINER, 1992, p. 103-104.

⁸⁴⁶ VAINFAS, 2010, p. 233.

⁸⁴⁷ ESPINOSA, 2019, p. 234.

⁸⁴⁸ ESPINOSA, 2019, p. 83.

essencialmente na defesa da Lei Escrita da *Torah* contra os Evangelhos. Apesar de algumas divergências, Lipiner pontua que ambos, Uriel e Izaque, possuíram destinos trágicos:

Na prática, essa divergência entre os dois virá a ter consequências trágicas para ambos. Um cometerá o suicídio em protesto formado na sua consciência contra o despotismo da religião. O outro se deixará sacrificar voluntariamente em homenagem e glorificação a ela. O primeiro, desprezando o valor do martírio em que alguém se sacrifica por preceitos religiosos maldosamente inventados pelo homem. O segundo, atribuindo precedência divina e valor místico a tais dogmas, dando por eles os seus vinte e um anos.⁸⁴⁹

3.1.2 As características marranas segundo Yirmiyahu Yovel

Yovel pontua seis características marranas que existem em Spinoza e, na presente pesquisa, serão utilizadas, também, para auxiliar na análise conjunta com Prado, Uriel e Izaque. A primeira característica é a heterodoxia e rejeição da religião revelada⁸⁵⁰, também pontuada por Révah e, portanto, já analisada no tópico anterior.

A segunda característica é a linguagem dupla, marcada pelo uso desta para alcançar diferentes audiências usando as mesmas palavras e frases, como já adotado anteriormente por outros marranos, como Fernando Rojas em “A Celestina” de 1499. Para os criptojudéus, o uso da linguagem dual era essencial para a sobrevivência e continuação do judaísmo secretamente, para enganar o Santo Ofício. Um grande exemplo é, inclusive, o poema de Barrios criticando, implicitamente, Prado e Spinoza, como apontado por Révah: “*Espinos son los que en Prados de impiedad, dessean luzir con el fuego que los consume*”.⁸⁵¹ No que se refere a Spinoza, tal característica encontra-se, especialmente, no TTP e em suas cartas. No que se refere ao TTP, a linguagem dupla é evidente pelo fato de o filósofo utilizar-se do exemplo do Estado hebreu para realizar uma análise da política dos Países Baixos de sua época de forma indireta. O próprio uso do termo “*caute*”, em sua vida, demonstra uma reserva para o uso de uma linguagem mais implícita.⁸⁵² Para Chauí, a linguagem dupla de Spinoza também se torna evidente pelo fato de realizar uma torção entre os discursos contemporâneos e da tradição, o que, muitas vezes, deixa os leitores confusos.⁸⁵³ No que se refere a Izaque, a linguagem dupla

⁸⁴⁹ LIPINER, 1992, p. 90.

⁸⁵⁰ YOVEL, 1989, p. 28.

⁸⁵¹ RÉVAH, 1959, p. 22.

⁸⁵² YOVEL, 1989, p. 29-30; CHAUI, 1999, p. 45.

⁸⁵³ CHAUI, 1999, p. 37.

esteve presente todo o tempo em seu processo inquisitorial para também enganar o Santo Ofício, já que precisou cuidadosamente defender-se e confrontar a Inquisição utilizando-se de termos que, ao mesmo tempo, fossem compreensíveis ao tribunal e fizessem sentido para o seu próprio conhecimento judaico.

A vida dual se refere à existência de uma vida pública e privada diferentes, por causa dos perigos da Inquisição, na qual o marrano mostra-se católico publicamente, mas é judeu privadamente. Percebe-se, no caso de Spinoza, que a vida dual esteve presente antes e após o *herem*, mostrando dois momentos de grande ruptura em sua vida dentro e fora da comunidade judaica de Amsterdã. Neste aspecto, novamente o emblema de Spinoza “*caute*” surge como um aviso para ter cuidado com a esfera pública da vida.⁸⁵⁴ No que se refere a Izaque, a dualidade esteve claramente presente não apenas nas mudanças de país, mas quando foi criptojudeu na França e na Bahia, precisando mostrar-se publicamente católico para a população. Uriel da Costa e Juan de Prado vivenciaram a mesma situação em Portugal e Espanha enquanto criptojudeus. Sobre o dualismo marrano, Révah afirma que tal característica teria, inclusive, influenciado a concepção de Deus de Spinoza, já que ele compreendia uma Natureza original, ou seja, *Natura Naturans*, e uma Natureza criada, ou seja, *Natura Naturada*.⁸⁵⁵

A carreira dual é outra característica que decorre da vida dual, tendo em vista que há um embate entre a verdade interna do indivíduo e os costumes e ritos impostos pela sociedade. Essa carreira dual, nos marranos, encontra-se no fato de os criptojudeus fugirem para terras de liberdade para procurarem uma nova vida. Spinoza repete a mesma característica de seus ancestrais ao sair da comunidade judaica para ir para terras de liberdade dentro dos próprios Países Baixos, como se evidencia na mudança radical de vida após o *herem*.⁸⁵⁶ Izaque, igualmente, repete tal característica ao sair da França com sua família e dirigir-se a Amsterdã, saindo desta e dirigindo-se ao Brasil para fugir do procedimento penal. Uriel da Costa e Juan de Prado, que fugiram respectivamente de Portugal e Espanha, também seguiram o mesmo destino.

A quinta e sexta características dos marranos pontuadas por Yovel são essenciais para a presente pesquisa e serão aprofundadas conjuntamente no decorrer

⁸⁵⁴ YOVEL, 1989, ps. 30-31.

⁸⁵⁵ RÉVAH, 1959, p. 53.

⁸⁵⁶ YOVEL, 1989, p. 32-34.

do presente capítulo, sendo elas: a defesa da tolerância contra a intolerância da Inquisição e a afirmação de uma via alternativa para a salvação, seja fora do cristianismo ou do judaísmo. O desenvolvimento de uma teoria filosófica spinozana sobre liberdade de filosofar e de expressão é a antítese da Inquisição e deve ser compreendida a partir de suas bases intelectuais de influência marrana. Este é o ponto de maior aproximação entre Spinoza e Izaque.⁸⁵⁷

Frente ao Santo Ofício, Izaque é considerado um contestador veemente, ao defender, até o final de seu processo, seu direito natural de liberdade de consciência, ou seja, de seguir a fé que melhor lhe convém de acordo com os ditames de sua consciência, mesmo que isso signifique a defesa da tradição do judaísmo rabínico.⁸⁵⁸ Destaca-se um ponto de convergência interessante entre Izaque e Baruch: os dois defendem o direito natural de pensar conforme sua própria natureza, inclusive no que se refere à escolha de sua própria fé. Trata-se, portanto, de uma convergência política entre os dois. Nesse sentido, Spinoza, apesar de criticar veementemente a superstição e a teologia, pontuando que os judeus não são mais obrigados a seguirem as Leis de Moisés após o fim do Estado hebreu, não é contrário à existência das religiões, mas, pelo contrário, defende a liberdade de pensamento e de discurso como atrelados ao próprio respeito ao direito natural de cada um escolher sua própria fé, caso queira. A defesa de Izaque escolher sua própria fé com base no direito natural possui certa ressonância com esse pensamento, já que ele afirma que a escolha de sua fé, ou seja, o judaísmo, se dá de acordo com os próprios ditames de sua natureza, além da ascendência, e, conseqüentemente, ele não poderia ser castigado por isso. Izaque, por sinal, afirma sua defesa em seguir as Leis de Moisés mais por um compromisso atávico e psicológico do que religioso ou ritualista por si só, evidenciando, como concebido por Spinoza, o controle dos afetos sobre o povo por intermédio das leis do Estado hebreu.⁸⁵⁹

3.2 Izaque, Spinoza, Uriel e Prado em defesa do direito natural

Para Spinoza, há um elo essencial entre direito natural e liberdade, percepção que também se encontra presente em Uriel, Juan e Izaque. É interessante notar que o argumento, apresentado na audiência do dia 19 de novembro de 1645, por Izaque,

⁸⁵⁷ YOVEL, 1989, p. 35.

⁸⁵⁸ LIPINER, 1992, p. 90.

⁸⁵⁹ LIPINER, 1992, p. 90.

de que os gentios poderiam salvar-se pelos preceitos da natureza, já havia sido defendida pelo seu tio, o rabino Moises Rafael de Aguilar, em resposta a uma consulta solicitada a Isaac Oróbio de Castro. Aguilar defendeu, em tal diálogo com Oróbio de Castro, utilizando-se de Maimônides e de Aristóteles, que o gentio poderia salvar-se também ao praticar os sete preceitos de Noé, como ditados pela razão e entendimento, independentemente de aceitá-los por ordem divina. Izaque, portanto, pode ter aproveitado tais argumentos de seu tio Aguilar, com quem viajou para Pernambuco.⁸⁶⁰ Torna-se essencial perceber como tal argumento, mesmo sendo defendido por um dos rabinos da comunidade de Amsterdã, também foi, de certa forma, considerado por intelectuais como Uriel, Prado e Spinoza, que introduziram um ponto de inflexão no raciocínio ao questionar: se os gentios podem salvar-se nos ditames da natureza, decorrentes dos sete preceitos de Noé, por que os judeus também não o poderiam? Porém, o rabino Aguilar não foi o único, na sua época, a considerar as leis de Noé em defesa da liberdade religiosa, sendo esse um amplo debate, inclusive, no âmbito protestante no que diz respeito ao *jus gentium*, como será analisado adiante.

3.3 Izaque de Castro Tartas e o *Jus Gentium*: Liberdade de Pensamento nos Tratados Internacionais do Século XVII em perspectiva spinozana

3.3.1 Spinoza e a história do direito internacional: direito natural, defesa da liberdade e crítica à inquisição

A partir do livro “*The Gentle Civilizer of Nations*”, de 2001, Martti Koskenniemi estabeleceu o marco contemporâneo para os estudos da história do direito internacional, determinando uma análise histórica desde o século XIX para compreender como houve a ascensão e queda do direito internacional clássico, levando à formação do direito internacional contemporâneo.⁸⁶¹ A partir de então, o direito internacional público vem passando pelo que se denomina o “*turn to history in international law*”, ou seja, a virada historiográfica no direito internacional,

⁸⁶⁰ LIPINER, 1992, p. 95.

⁸⁶¹ KOSKENNIEMI, Martti. *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ps. 1-10.

momento no qual o marco de Koskenniemi trouxe uma maior ênfase para o estudo da história do direito internacional, a partir da adoção de novos métodos e teorias.⁸⁶²

Koskenniemi, em seu livro, promoveu uma análise diferenciada da história do direito internacional já que não adotou uma simples narrativa biográfica dos considerados “pais fundadores” da disciplina ou um desenvolvimento jurídico-cronológico do *jus gentium* no passado, mas sim uma análise interdisciplinar, embasada na sociologia do sistema internacional e na crítica da história do direito internacional, trazendo um novo olhar para a disciplina. Tal abordagem do autor ainda determinou um novo método de análise para analisar a história do direito internacional.⁸⁶³

Martti Koskenniemi se utiliza da sociologia como principal ferramenta de análise contextualizada e crítica do passado e determina que o método histórico deve ser adotado para que se possa realizar uma análise da história do direito internacional que não seja anacrônica. Porém, a perspectiva de Koskenniemi não é única.

Anne Orford questiona essa concepção, defendendo que não se deve definir métodos específicos e únicos para o estudo da história do direito internacional para que, assim, o potencial crítico da interpretação da história não seja limitado por barreiras metodológicas desafiadoras para os pesquisadores.⁸⁶⁴ Anne Orford⁸⁶⁵ e Ignacio de la Rasilla⁸⁶⁶ afirmam que a virada historiográfica, por se tratar de um método específico, não é a única forma de se pensar a história do direito internacional. Entretanto, a virada historiográfica proporcionou, por meio das inúmeras discussões sobre os limites da análise histórica do direito internacional, um marco por meio da consolidação e interação entre correntes teóricas que pensam a história da disciplina a partir de diferentes referenciais no direito internacional, o que vem possibilitando um amplo campo de análise crítica com diferentes pontos de partida teóricos.

⁸⁶² ORFORD, Anne. International Law and the Limits of History In: WERNER, Wouter; GALÁN, Alexis; de Hoon, Marieke (eds), **The Law of International Lawyers: Reading Martti Koskenniemi**, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 308, 312.

⁸⁶³ Ibid., p. 312.

⁸⁶⁴ Ibid.

⁸⁶⁵ Ibid., p. 312.

⁸⁶⁶ RASILLA, Ignacio de la. **The history of international law matters: Looking beyond the tyranny of the present in international law.** Völkerrechtsblog. 12/02/2021. Disponível em: <<https://voelkerrechtsblog.org/the-history-of-international-law-matters/>> Acesso em: 13/02/2021.

O marco de Koskenniemi, portanto, foi referenciar o direito internacional enquanto portador de uma história. Porém, torna-se essencial compreender para além da virada historiográfica, ou seja, questionar quais são as múltiplas histórias do direito internacional e quem são os sujeitos que as construíram. Assim, poderá ser consolidada uma visão crítica sobre o fenômeno internacional que poderá analisar, devidamente, as teorias do *jus gentium* enquanto inseridas em determinados contextos no decorrer do espaço e do tempo.

Percebe-se, dessa forma, que os avanços da virada historiográfica conquistados desde então não fizeram com que todos os aspectos do passado do fenômeno internacional fossem analisados de igual forma. A predominância de análises sobre o mundo anglo-saxão, com especial relevância para figuras de classes sociais e econômicas proeminentes, assim como analisadas a partir de lentes do século XIX, fizeram com que determinados locais, sujeitos e tempos fossem negligenciados. O mundo Ibérico do século XVII e os impactos gerados pelas Inquisições Ibéricas não foram, ainda, objetos de análises aprofundadas no direito internacional sobre os impactos que geraram, em suas épocas, sobre o *jus gentium*. O enfoque clássico na Escola de Salamanca e nas figuras de Francisco de Vitória e Francisco Suárez não referencia as lentes sobre o *jus gentium* além dos muros da Igreja Católica, assim como a predominância de Hugo Grotius como “pai do direito internacional” não situa o *jus gentium* além das cortes dos monarcas europeus do século XVII. De igual forma, as diferentes análises sobre o fenômeno internacional das correntes Iluministas dos séculos XVII e XVIII ainda não foram analisadas em profundidade na história do direito internacional. Assim, torna-se essencial adotar o entendimento de que as lentes adotadas no direito internacional, nos dias de hoje, foram historicamente lapidadas por sujeitos, classes, contextos e interesses específicos, o que significa que determinadas interpretações sobre o *jus gentium*, que não foram aceitas pelas classes históricas dominantes, foram ignoradas pelo discurso internacional tradicional. Recuperar tais discursos ignorados é uma nova forma de lapidação de lentes, mas que precisa ser renascido das fontes históricas ignoradas. Trata-se de um novo referencial na virada historiográfica: o de questionar não apenas *qual* é a história dos juristas internacionalistas, mas sim *quem* são os sujeitos que fizeram essa história. Ao questionar *quem* são os sujeitos da história, percebe-se que o discurso internacionalista não possui linearidade histórica, ou seja, não existiu um discurso uníssono sobre o *jus gentium* na história.

Importante reiterar que não se trata de adotar uma lente anacrônica sobre o passado do direito internacional, mas, pelo contrário, de perceber que existiram outras lentes historicamente que foram ignoradas pela visão dominante adotada historicamente na disciplina.

Spinoza, de igual forma, foi objeto de poucas análises no âmbito da história do direito internacional. Apesar de existirem críticas sobre a análise de Spinoza sobre o *jus gentium*, apesar de ele ter realizado considerações sobre o *jus gentium* e as relações internacionais, principalmente no TTP e no TP, e ter proporcionado uma grande contribuição com sua teoria, que será analisada na presente pesquisa, proporcionou uma lente sobre o direito internacional intrinsecamente ligada aos ditames das leis da natureza e do direito natural. Tal percepção, relacionada à sua crítica ao regime-teológico político, gera uma interpretação spinozista única sobre o *jus gentium*.

Grotius já reconhecia, em seu tempo, essa realidade vivenciada pelos marranos, considerando o caso específico da chegada de judeus ibéricos fugidos da Inquisição de Espanha e Portugal para Amsterdam. Além de sua atuação na VOC, um dos fatos também não muito analisados na história do direito internacional com relação a Grotius diz respeito à sua atuação, em nome dos Estados Gerais dos Países Baixos, como um dos juristas, ao lado do outro jurista, Adriaan Pauw, encarregados da criação do rascunho da *Remonstrantie* em 1615, uma legislação protestante para regular a ida do grande número de judeus para as Províncias Unidas, em decorrência das fugas da Inquisição, que terminou por não ser adotada. Apesar de existirem historiadores que afirmam que a *Remonstrantie* de Grotius foi um exemplo de tolerância aos judeus⁸⁶⁷, leituras que consideram o contexto específico da época demonstram como Grotius adotou uma visão mais restritiva e intolerante em aspectos específicos com relação aos judeus, propondo limitações que não eram adotadas previamente pelas Províncias Unidas.⁸⁶⁸ De acordo com Yovel, tal fato demonstra também uma preocupação de Grotius com determinados imigrantes

⁸⁶⁷ KROMHOUT, David; OFFENBERG, Adri. **Hugo Grotius's Remonstrantie of 1615**. Leiden: BRILL, 2019.; MEIJER, Jacob. Hugo Grotius' "Remonstrantie". Indiana: **Jewish Social Studies**, Vol. 17, No. 2, Apr., 1955, pp. 91-104.

⁸⁶⁸ YOVEL, 1989, p. 10; RAISCH, Marilyn Johnson. Book Review: Hugo Grotius' Remonstrantie. **International Legal Research Informer**. American Society of International Law, Summer/Winter 2019. Disponível em: <https://www.asil.org/sites/default/files/documents/Informer%20Summer%20Winter%202019.pdf> Acesso em: 05/05/2021.; WESTSTEIJN, Arthur. **Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan & Pieter de la Court**. Leiden: BRILL, 2012, p. 301.

marranos, críticos do *status quo*, vindos da Espanha e Portugal, considerados por ele “ateístas e pessoas ímpias” que “não deveriam ser toleradas em nenhuma boa república”.⁸⁶⁹

Tal fato ocorreu aproximadamente quarenta anos antes do *herem* de Spinoza, momento no qual ocorreu sua ruptura drástica com o judaísmo, e evidencia uma das grandes diferenças entre Spinoza e Grotius no que se refere à defesa da liberdade de pensamento, sendo o segundo, além de defensor das oligarquias, restritivo.⁸⁷⁰

Samuel Pufendorf, jurista do direito natural que viveu à época de Spinoza, realizou críticas, com base em Grotius e Hobbes, ao TTP, afirmando que a tese de Spinoza sobre o direito inviabilizaria sua própria existência. As críticas também se fundamentaram na concepção jusnaturalista de que o direito natural não pode ser considerado potência ou força, como pensava Spinoza.⁸⁷¹ De fato, a contraposição de Spinoza à concepção clássica de um direito natural como dever-ser e sua compreensão de um direito natural dotado de uma potência baseada em práticas atuais na existência, gera uma ruptura com o jusnaturalismo compreendido por Grotius e Pufendorf.⁸⁷² Importante, portanto, observar que a concepção do *jus gentium* de Spinoza apresenta-se como uma contraposição às teorias do direito natural legitimadoras das oligarquias. Existem argumentos, inclusive, de que Spinoza seria inconsistente com sua própria teoria política pelo fato de negar a vinculação dos tratados, e de que seria, ainda, um negador do direito internacional.⁸⁷³

Hersch Lauterpacht afirmava que Spinoza não criou uma teoria única e independente do direito internacional, o que o fazia acreditar que Spinoza não possuía muitas contribuições na disciplina.⁸⁷⁴ Lauterpacht ainda afirmava que,

⁸⁶⁹ YOVEL, 1989, p. 10.

⁸⁷⁰ ITTERSUM, Martine Julia van. **Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies (1595-1615)**. Leiden: BRILL, 2006.

⁸⁷¹ SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Pufendorf crítico de Spinoza: A limitação do alcance do Direito Natural. Fortaleza: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Volume 5, Número 10, ps. 65-72, 2011.

⁸⁷² GUIMARAENS; ROCHA, op. cit., p. 194.

⁸⁷³ ALTWICKER, Tilmann. The International Legal Argument in Spinoza. *In*: KADELBACH, Stefan; KLEINLEIN, Thomas; ROTH-ISIGKEIT, David. (eds) **System, Order and International Law: The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 184-185.

⁸⁷⁴ LAUTERPACHT, H. Spinoza and International Law. Oxford: **The British Yearbook of International Law**. 8, ps. 89–107, 1927; DAHLBECK, Moa De Lucia. **Spinoza, Ecology and**

considerando os interesses das Províncias Unidas em sua época, Spinoza deveria ter defendido a vinculação dos tratados, já que exista um contexto de Estados vizinhos *hostis prima facie*, situação na qual os tratados garantiriam condições de autopreservação.⁸⁷⁵

Entretanto, o intuito do presente trabalho é demonstrar o oposto, ou seja, que Spinoza, apesar de não ter criado uma nova teoria do *jus gentium*, abordou inúmeras temáticas referentes à disciplina que promovem, de fato, contribuições críticas sobre a liberdade religiosa e a crítica à tolerância que, a partir do caso de Izaque de Castro Tartas, percebe-se que contribuiu para a disseminação de uma nova forma de pensar, no século XVII, contrária à hegemonia católica sobre a religião e em defesa da liberdade. Não se trata de pensar sobre a possível influência de Tartas sobre Spinoza, mas de perceber as convergências intelectuais em matéria política que fazem os dois, enquanto jovens que conviveram no mesmo ambiente da comunidade judaica de Amsterdã, chegarem à conclusões similares sobre a liberdade religiosa de todos, o que, em Izaque, será aplicado em nível internacional. No caso de Izaque, portanto, percebem-se os efeitos internacionais da aplicação de uma teoria embrionariamente convergente com a de Spinoza sobre a interpretação de tratados internacionais.

Nesse sentido, Tilmann Altwicker defende que Spinoza não era um negador do direito internacional, mas sim um teórico que pensou sobre o porquê de Estados cooperarem entre si por meio do direito internacional, sendo um precursor de uma sociedade que é vinculada pelo direito internacional, a partir do consenso entre os Estados⁸⁷⁶, trazendo uma concepção de cooperação internacional que pode ser vista também nas teorias de iluministas, como Kant e Rousseau.⁸⁷⁷

Spinoza, porém, não foi o único de sua época que percebeu uma relação intrínseca entre os ditames da natureza, seguindo a concepção do direito natural como Uriel da Costa, e o *jus gentium*. Izaque de Castro Tartas, que conviveu com

International Law: Radical Naturalism in the Face of the Anthropocene. New York: Routledge, 2019, p. 171.

⁸⁷⁵ ALTWICKER, op. cit., p. 184-185.

⁸⁷⁶ ALTWICKER, op. cit., p. p. 185.

⁸⁷⁷ ROSENNE, Shabtai. The Influence of Judaism on the Development of International Law. Holanda: **Netherlands International Law Review**. Volume 5, Issue 02, pp 119 – 149, June 1958, p. 133.

Spinoza em Amsterdã em 1640, defendeu explicitamente a relação entre o *jus gentium* e os ditames da natureza em defesa da liberdade de consciência.

3.3.2 A liberdade spinozana em âmbito internacional a partir de Izaque de Castro Tartas e dos presos do Forte Maurício

Há poucas informações, na história do direito internacional, sobre a atuação de indivíduos no *jus gentium* no século XVII.⁸⁷⁸ Classicamente, a narrativa sobre a história do direito internacional do século XVII, inclusive no que diz respeito à conclusão de tratados de trégua e de paz, se referem apenas à atuação de Estados e teóricos que, como Hugo Grotius, eram, majoritariamente, nobres ou diplomatas.

O caso de Izaque de Castro Tartas e dos presos do Forte Maurício, porém, proporciona uma ruptura com a narrativa clássica ao evidenciar a atuação de sujeitos marginalizados no contexto histórico do século XVII, considerados hereges judaizantes, pleiteando seus direitos previstos em tratados internacionais da época, assim como a partir do direito natural e do próprio *jus gentium*. Tal atuação foi feita por demais judeus sefarditas da época, sendo evidente pela atuação de Gaspar Lopes Pereira enquanto mensageiro que levava as cartas com os pedidos de perdão geral ao Vaticano, assim como pela atuação extraoficial de Manuel Fernandes de Vila Real como representante do reino português e pela inserção da cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641 a pedido da comunidade judaica holandesa. Tais fatos, principalmente este último, evidenciam que a comunidade judaica sefardita realizava uma forte pressão política sobre os governos e o próprio Vaticano em defesa de seus direitos e contra a Inquisição, utilizando-se dos artifícios possíveis, inclusive do *jus gentium* e do direito natural, para terem seus direitos reconhecidos. Assim, percebe-se um panorama na história do direito internacional diferenciado, no qual há a atuação direta de indivíduos perseguidos religiosamente em defesa de seus direitos na formulação de normas de *jus gentium*, e não apenas de representantes da monarquia europeia. Bethencourt chega a inserir a luta dos cristãos-novos portugueses contra a discriminação jurídica a que estavam sujeitos, gerando impactos até em Roma, na história da autonomia do indivíduo em defesa da liberdade que desencadeará o movimento iluminista da Revolução Francesa do

⁸⁷⁸ FISCH, Jörg. Peoples and Nations. In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. **The Oxford Handbook of The History of International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2012, ps. 3-4.

século XVIII.⁸⁷⁹ Jonathan Israel, de forma semelhante, considera o movimento de resistência dos cristãos-novos e judeus sefarditas enquanto inseridos em potenciais revolucionários clandestinos que influenciarão o iluminismo radical por meio de Spinoza.⁸⁸⁰

Os casos de Izaque e dos presos do Forte Maurício evidenciam uma importante perspectiva contra-hegemônica do *jus gentium* presente ainda no século XVII. Além disso, Izaque converge, em matéria política, com a perspectiva do direito natural de Spinoza, aplicando diretamente tal interpretação para pleitear seus direitos previstos no Tratado de Trégua de 1641. Tanto Izaque quanto os presos do Forte Maurício, principalmente Abraão Bueno, defendiam que possuíam “livre passagem” por território português enquanto holandeses súditos do rei de Orange. Além disso, Samuel Velho também afirmava que era protegido pela sua nacionalidade holandesa.⁸⁸¹ Dessa forma, os três presos judeus utilizaram-se do *jus gentium*, no que se refere ao Tratado de Trégua de 1641, para protegerem-se perante o Santo Ofício, mesmo este alegando que não se tratava de assunto de sua alçada. Porém, percebe-se que, apesar de utilizar-se desse argumento, o Santo Ofício de Lisboa também empreendeu sua própria interpretação do Tratado de forma restritiva sobre os judeus, desconsiderando sua aplicação ao caso concreto. Além disso, o fato de o Tratado de Trégua de 1641 possuir um caráter principalmente colonial já evidenciava seu caráter restritivo em matéria de direitos, principalmente para grupos já marginalizados em territórios europeu, já que o objetivo era a expansão territorial, e não compreender a garantia de direitos a judeus, que eram considerados implicitamente na Cláusula XXV, apenas para que pudessem comercializar em Portugal.

Izaque, porém, ainda traz um novo elemento para sua análise da Cláusula XXV do Tratado de Trégua: considera-o garantidor da liberdade de consciência, o que era assegurado apenas para cristãos, e defende que os judeus possuem os mesmos direitos não apenas a nível doméstico, mas também internacional. No século XVII, vários tratados celebrados entre Portugal e demais Estados protestantes, dentre eles com a Suécia, Inglaterra e os Países Baixos, ressaltando-se o Tratado de Trégua de 1641, estabeleciam cláusulas que retiravam a jurisdição da Inquisição para julgar

⁸⁷⁹ BETHENCOURT, 2023. p. 16.

⁸⁸⁰ ISRAEL, 2021.

⁸⁸¹ VAINFAS, 2010, p. 234.

estrangeiros por protestantismo. Tais indivíduos, apesar de ainda poderem ser julgados pela Inquisição por crimes de heresia e demais delitos, não o podiam especificamente por protestantismo. Tal medida significou, na prática, “o fim do julgamento de causas por protestantismo, que quase desapareceram pelos meados do século”.⁸⁸² Na mesma época, cristãos-novos, possivelmente percebendo as negociações feitas entre católicos e protestantes, negociavam no cenário político europeu requisitando mais direitos internacionalmente, encontrando apoio, inclusive, na atuação do padre Antônio Vieira. Como já visto, tal atuação da Coroa portuguesa e de alguns jesuítas, em desacordo aos interesses do Santo Ofício e dos dominicanos, gerou consequências políticas desfavoráveis para D. João IV.

De acordo com Bodian, a defesa da liberdade de consciência por Izaque foi encorajada pelo fato de ele ter presenciado, em sua época, a implementação de políticas de liberdade religiosa por vários governos, inclusive o holandês. Além disso, ele não era o único judeu sefardita preocupado com o assunto da tolerância dos franceses huguenotes pelos católicos⁸⁸³, como percebe-se pela própria história de Manuel Fernandes de Vila Real. Bodian, inclusive, afirma que deve ter sido natural, para Izaque, entrar em contato, quando viveu na França e, especialmente, em Bordeaux, com as filosofias em defesa da tolerância de Michel de L'Hôpital, Étienne de La Boetie e Montaigne.⁸⁸⁴ Portanto, as concepções de liberdade de crença defendidas por Izaque evidenciam uma afinidade com “*a particular set of ideias that was being developed at the margins in the Netherlands*”,⁸⁸⁵ ou seja, possuem afinidade com o iluminismo radical, em especial com sua versão de tolerância ilimitada, como pontuado por Jonathan Israel.

Torna-se essencial, portanto, considerar a defesa feita por Izaque, Abraão e Samuel considerando-se o contexto dos tratados do século XVII. Percebe-se, a partir de suas atuações, que os judeus sefarditas não apenas atuavam ativamente em defesa de seus direitos em embate direto com a Igreja católica, mas, ainda, que percebiam os direitos que estavam sendo assegurados aos protestantes, e não aos judeus, no cenário religioso europeu. Assim, passaram a pedir igualdade de direitos entre judeus, católicos e protestantes, o que somente veio a ser discutido seriamente,

⁸⁸² MARCOCCI; PAIVA, op. cit., ps. 184-185.

⁸⁸³ BODIAN, 2017a, p. 263.

⁸⁸⁴ BODIAN, 2017a, p. 263.

⁸⁸⁵ BODIAN, 2017a, p. 264.

na Europa, posteriormente, durante a Revolução Francesa, pelos iluministas radicais, em embate direto com os iluministas católicos e *anti-philosophes*.⁸⁸⁶

Percebe-se, então, que apesar de a liberdade de consciência não fazer parte da tradição judaica⁸⁸⁷, o conceito foi mobilizado por Izaque de forma diferenciada para requisitar seus direitos perante a Inquisição de Lisboa. Tratou-se de uma reformulação do conceito de consciência a partir da visão judaica, de forma similar ao que vinha sendo realizado pela Reforma Protestante, que também desmantelou o sistema confessional católico ao defender uma nova forma de consciência cristã que não deveria ser influenciada por homens, mas apenas por Deus.⁸⁸⁸ Izaque, portanto, apesar de realizar um desenvolvimento embrionário de sua ideia, além de algumas contradições que podem ser vistas no processo, evidencia a inconformidade judaica perante a ausência de direitos que possuíam nas sociedades europeias frente às relações católico-protestantes em desenvolvimento. Spinoza, por outro lado, não precisou apropriar-se ou reformular um conceito cristão para questioná-lo, inclusive porque não se encontrava em uma situação de defesa como de Izaque: ele simplesmente afirmou uma filosofia autônoma dos preceitos teológicos cristãos sobre a liberdade, e essa é sua revolução.

Porém, tanto Spinoza quanto Izaque compreendiam um fator central: a liberdade religiosa integra o direito natural, independentemente de crença. Izaque, inicialmente, defendia que os hebreus eram obrigados a seguir a Lei de Moisés, porém, ao final de seu processo, passa a defender que cada um deve seguir a crença que convenha à sua razão natural na fase adulta, independentemente de ter sido batizado ou circuncidado na infância.⁸⁸⁹ Além disso, compreendia que os preceitos da natureza, inclusive os contidos nas Leis de Noé, levavam os não-judeus à salvação, o que foi defendido também por Uriel, porém no que se refere a todos os indivíduos, independentemente de crença.⁸⁹⁰

Percebe-se, portanto, que Izaque possuía um pensamento embrionário sobre a defesa do direito natural feita por Uriel da Costa e Juan de Prado e que, posteriormente, será defendida por Spinoza. Embrionária porque não se tratava de um naturalismo pleno como o de Uriel, Juan e Spinoza, que se dissociou totalmente

⁸⁸⁶ ISRAEL, 2006, ps. 158-171.

⁸⁸⁷ BODIAN, 2017a, p. 252.

⁸⁸⁸ BODIAN, 2017a, p. 251.

⁸⁸⁹ LIPINER, 1992, p. 186-187.

⁸⁹⁰ LIPINER, 1992, p. 94.

do judaísmo rabínico, mas estava em uma zona intermediária de dúvida e questionamento, possivelmente pelo fato de Izaque ser um jovem judeu que, como Uriel, Juan e Spinoza, tiveram também suas próprias dúvidas sobre o judaísmo rabínico com sua idade. Porém, em todos a relação entre liberdade religiosa e direito natural encontra-se evidente e Izaque defendeu, até o fim, seu direito natural de escolher a fé que lhe parecia a mais natural. Apesar de Spinoza defender o exercício da verdadeira religião, sua filosofia também compreendia indivíduos que, como Izaque, optavam, de acordo com sua própria razão, em seguir uma religião determinada, sem desconsiderar o direito natural e os ditames da razão.

O que Izaque foi obrigado a fazer, em decorrência de sua condição perante o Santo Ofício, foi associar o direito natural à liberdade religiosa com o *jus gentium*, o que, na filosofia de Spinoza, não se encontra evidente. Dessa forma, a partir da defesa de Izaque perante a Inquisição de Lisboa, pode-se pensar em uma perspectiva spinozana sobre a defesa da liberdade religiosa em perspectiva internacional, tendo em vista a convergência de suas perspectivas em matéria política e naturalista.

Principalmente em sua defesa apresentada no dia 6 de dezembro de 1646, Izaque defendia que a Inquisição de Lisboa não possuía jurisdição para julgá-lo pelo fato de tratar-se de estrangeiro, inclusive citando os procedimentos da Inquisição espanhola. Além disso, enquanto súdito de Orange, ele possuía “passagem livre” pela Bahia, em referência à cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641, e não deveria ter sido preso pela Inquisição.⁸⁹¹ Além de tais argumentos referentes à sua nacionalidade e ao cumprimento de tratados entre Portugal e Países Baixos, Izaque combinava sua defesa com a argumentação de que o Santo Ofício não poderia castigá-lo por seguir o judaísmo, pelo fato de fazê-lo de acordo com os ditames da razão natural e da sua consciência, ou seja, não como algo errado.⁸⁹² Além disso, para Izaque, todos podem salvar-se em qualquer fé, desde que estejam agindo de acordo com os ditames dos preceitos da natureza. Conseqüentemente, enquanto súdito de Orange e regido pelo Tratado de Trégua de 1641, Izaque estava protegido pelo *jus gentium* enquanto meio normativo dos preceitos do direito natural que já regem a liberdade individual dos povos.

⁸⁹¹ ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022, p. 430-433.

⁸⁹² LIPINER, 1992, p. 87.

Percebe-se, dessa forma, que, apesar de a cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641 não ter sido o melhor meio de garantir a proteção de minorias religiosas, consideradas hereges, no contexto do século XVII, já que nem citavam expressamente os judeus, foram resultados de embates diretos com representantes judeus e geraram novas visões contra-hegemônicas sobre o *jus gentium*. Judeus, como Izaque, perceberam que a Cláusula poderia representar uma nova forma de defesa da liberdade religiosa dos judeus residentes nos Países Baixos internacionalmente. Para defender-se, Izaque utiliza-se não somente do *jus gentium*, mas do direito natural para afirmar que existe um direito internacional ou universal à liberdade religiosa que não apenas está previsto na cláusula XXV, mas encontra-se presente nos preceitos da natureza, e que, assim, ele não poderia ser considerado culpado nem de acordo com o *jus gentium* nem com o direito natural. Além disso, assim como já ressaltado, para Izaque, a liberdade de consciência não diz respeito apenas a cristãos, portanto, tal liberdade em nível internacional é geral, e não limitada. Em Izaque, o direito natural e o *jus gentium* complementam-se na defesa da liberdade.

Tal perspectiva enriquecedora dialoga diretamente com a filosofia spinozana: o direito natural defendido por Spinoza, quando pensado em perspectiva internacional, também pode ser compreendido enquanto expansão máxima da garantia da liberdade, inclusive da liberdade de filosofar e de falar. Porém, enquanto Izaque preocupa-se com o *jus gentium*, tendo em vista sua defesa perante o Santo Ofício, Spinoza direciona sua análise sobre a segurança e estabilidade da república, ou seja, sobre a liberdade doméstica dos súditos e, conseqüentemente, não desenvolveu uma análise única sobre o *jus gentium*, mas integrada à sua filosofia. Porém, a partir da perspectiva de Izaque, pode-se cogitar em uma liberdade de expressão e de religião em nível internacional, a partir do naturalismo spinozano, nos mesmos moldes. Para Spinoza, a garantia da liberdade dos súditos, enquanto garantidora da estabilidade da república, também seria determinante para a garantia da paz entre Estados.

Além disso, há uma questão histórica essencial que deve ser compreendida em conjunto com a história dos criptojudes na Península Ibérica, como analisado no capítulo 1. A percepção empreendida pelo naturalismo e deísmo sefardita, como pontuado por Révah, e presente não apenas em Spinoza, Uriel, Juan e Izaque, mas ainda no pensamento de vários criptojudes críticos da Inquisição, proporcionou

uma visão diferenciada do direito natural que, conseqüentemente, entrou em embate direto com a leitura cristã. Conseqüentemente, tendo em vista que o direito natural estava intimamente ligado com o *jus gentium* no século XVII, uma nova leitura do direito natural também significava uma nova leitura do fenômeno internacional. Izaque, ao sofrer as pressões inquisitoriais e sentir a necessidade de defender-se utilizando-se do Tratado de Trégua de 1641, utiliza-se dessa visão sefardita do direito natural, o que, conseqüentemente, o leva a ter uma leitura abrangente do *jus gentium* no sentido de compreender a liberdade religiosa de todos enquanto um direito inato da natureza, inclusive assegurado pela Cláusula XXV. Bodian denomina tais percepções dos hereges judaizantes, inclusive no que se refere ao direito natural, como discursos dissidentes.⁸⁹³ A partir do caso de Abraão, Samuel e, principalmente, de Izaque, compreende-se que os discursos dissidentes também existiam não apenas no campo do direito natural, mas do *jus gentium*. Dessa forma, o *jus gentium* não contava apenas com disputas teóricas entre filósofos, diplomatas, nobres e monarcas da história, ou seja, a elite do passado, mas também com dissidências e resistências vindas da própria população marginalizada que, descontente com os resultados práticos e políticos dos tratados de sua época, passavam a contestá-los e a criar novas interpretações. Tais histórias foram, infelizmente, apagadas no decorrer dos séculos em nome da leitura oficial monarquista e cristã.

3.3.3 Os sete preceitos de Noé, o direito natural e o *jus gentium*

As discussões sobre o direito natural no judaísmo inevitavelmente relacionam-se ao significado das leis de Noé. Os teóricos que argumentam contra a relação entre judaísmo e direito natural afirmam que as leis de Noé seriam uma versão judaica do *jus gentium* no sentido romano. Nesse sentido, afirmam que as leis de Noé seriam normas feitas por judeus para não-judeus. Porém, de acordo com Novak, tal interpretação é errônea, tendo em vista que os rabinos que criaram as leis de Noé não tinham tal poder político sobre não-judeus para criar normas sobre tal grupo. Um exemplo é o fato de não existirem textos rabínicos com casos julgados sobre as leis de Noé. Pelo contrário, na Idade Média, as leis de Noé eram vistas mais como um apoio para os judeus assegurarem seus direitos perante as discussões judaico-cristãs, afirmando a existência de leis comuns entre os povos. Nesse sentido, as leis

⁸⁹³ BODIAN, 2021.

de Noé possuem um caráter de *jus gentium* em sua acepção moderna, e não romana, como normas internacionais. Dessa forma, as leis de Noé não representam um poder de judeus sobre não-judeus, mas um reconhecimento de direitos e a existência de uma semelhança legal e moral entre diversas comunidades da humanidade.⁸⁹⁴ Dessa forma, Novak compreende que existe uma leitura própria judaica, a partir das diversas leituras rabínicas, sobre o direito natural, que se diferencia da percepção cristã. A visão sobre o direito, no judaísmo, é sempre pactual e o direito natural contribuiu para o ato de legislar, mas não é o único fator. O direito positivo não é deduzido do direito natural, mas é explicado e guiado por ele.⁸⁹⁵ Interessante, porém, notar que Novak, apesar de abordar os potenciais positivos de pensar-se nas leis de Noé enquanto um direito natural, questiona o conceito de universalidade criado pelo *jus gentium* enquanto derivado do imperialismo romano e presente na teologia católica de proselitismo religioso pelo mundo. Novak, portanto, realiza uma ressalva ao pensar no problema do “universal” enquanto derivado de uma história de imperialismo de um poder determinado sobre a humanidade, pontuando ainda o problema do “universalismo judaico” enquanto uma tentativa de “judaizar” o mundo.⁸⁹⁶

Porém, ressalta-se que tal relação entre as leis de Noé e o direito natural não foi feita pelos sábios do judaísmo à época de Izaque de Castro Tartas. Assim, o seu argumento possui um caráter inovador para a sua época,⁸⁹⁷ bem como marginal para a sociedade europeia no que se refere também à liberdade de consciência⁸⁹⁸, o que se mostra interessante, ao se pensar que ele não deveria possuir um conhecimento aprofundado sobre o conceito de direito natural.⁸⁹⁹ Interessante notar que não apenas Izaque relaciona as leis de Noé com o direito natural, mas Uriel também já havia feito tal relação no “Exemplar”.⁹⁰⁰ Dessa forma, deve-se compreender como as leis de Noé eram compreendidas no século XVII, momento no qual passaram a ser interpretadas em conjunto com o direito natural e o *jus gentium* fora do judaísmo.

⁸⁹⁴ NOVAK, 1998, p. 150.

⁸⁹⁵ NOVAK, 1998, p. 152.

⁸⁹⁶ NOVAK, 1998, p. 188-189.

⁸⁹⁷ BODIAN, 2017a, p. 267.

⁸⁹⁸ BODIAN, 2017a, p. 279.

⁸⁹⁹ BODIAN, 2017a, p. 268.

⁹⁰⁰ ACOSTA, op. cit., ps. 49-51.

Torna-se essencial ressaltar que as discussões sobre a Lei de Noé são essenciais para a história do direito internacional não apenas no que se refere ao judaísmo, mas inclusive ao protestantismo. Os protestantes Hugo Grotius⁹⁰¹ e John Seldon⁹⁰² utilizarão as leis de Noé enquanto bases importantes para desenvolverem suas próprias teorias do direito internacional. No século XVII, Grotius e Selden foram os primeiros não-judeus a reconhecerem que as leis de Noé são uma versão judaica do *jus gentium*. Grotius, inclusive, percebeu nas leis de Noé um exemplo de sistema de direito internacional que transcendesse qualquer fundamento religioso.⁹⁰³ Grotius, portanto, percebia as leis de Noé como uma lei universal primeva, sendo a base do direito internacional, principalmente em sua obra “*De Jure Belli Ac Pacis*” (1625). Sendo as leis de Noé universais, elas também eram racionais para Grotius, o que significava que elas poderiam ser intuídas mesmo sem orientação divina, o que também é afirmado por determinadas fontes talmúdicas, levando autores como Moses Mendelssohn, Hermann Cohen, Martin Buber e David Novah a adotarem tal visão.⁹⁰⁴

Selden, assim como Grotius, fundamenta os princípios morais de sua teoria do direito internacional nas leis de Noé, também relacionando-os com o direito natural em sua obra “*De jure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum libri VII*” (1640). Rosenne pontua como, a partir de Selden e demais teóricos como Grotius, Pufendorf e Locke, que adotaram percepções similares, as leis de Noé adquiriram um papel relevante para a formação do conceito moderno de direitos humanos.⁹⁰⁵ Para hebraístas como Selden, os judeus seriam, portanto, os guardiões históricos para a salvação moral universal dos cristãos europeus.⁹⁰⁶

Menasseh ben Israel tinha contato com Grotius e Peter Cunaeus, ambos defensores da aplicação das leis de Noé para a criação de regras de governança em nível internacional, sendo possível que ele também tivesse conhecimento de John Selden, o qual cita Menasseh como uma autoridade em suas obras. Tal movimento entre autores cristãos, inclusive, gerou esperanças entre rabinos, como Menasseh e

⁹⁰¹ NOVAK, 1998, p. 157.

⁹⁰² NOVAK, **The Image of the Non-Jew in Judaism**. Second Edition. New York: The Littman Library of Jewish Civilization, 2011, p. 216.

⁹⁰³ Ibid., p. 216.

⁹⁰⁴ ROTHSTEIN, Gidon. Involuntary Particularism: What the Noahide Laws Tell Us About Citizenship and Alienage. Berkeley: **bepress Legal Series**, Working Paper 174, 2004, p. 8.

⁹⁰⁵ ROSENNE, op. cit., p. 69.

⁹⁰⁶ BODIAN, 2017a, p. 271.

Morteira, de que o mundo cristão estava se modificando e se tornando mais aberto para novas formas de pensar, e também ressalvas sobre o que tal apropriação dos conceitos judaicos poderia representar a longo prazo. Todos os autores concordam, em conjunto com Izaque, com a necessidade de se criar valores morais mínimos em nível universal e, especialmente para Izaque, de caráter não-religioso e com base, apenas, nos preceitos da natureza.⁹⁰⁷

Como já analisado, as leis de Noé são essenciais para Uriel da Costa e Juan de Prado desenvolveram uma visão naturalista autônoma do judaísmo rabínico. Suas concepções de liberdade estavam intrinsecamente atreladas ao direito natural presente nas leis de Noé. O rabino Moisés de Aguilar, inclusive, afirma sua perspectiva de que os gentios poderiam salvar-se pelas leis de Noé, o que possivelmente também influenciou a visão de Izaque de Castro Tartas. Porém, ressalta-se que Izaque irá atrelar definitivamente as leis de Noé à sua defesa do direito natural, assim como ao *jus gentium*, ao afirmar a aplicação da cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641. Em sua defesa, Izaque fez uma relação sutil entre o direito natural das leis de Noé e os direitos que lhe eram assegurados pelo *jus gentium*, também afirmando a liberdade de consciência universal que era assegurada a todos pela aplicação das leis de Noé ao *jus gentium*. Além disso, é essencial notar que, a partir das leis de Noé⁹⁰⁸, o judaísmo compreende que tanto judeus quanto não-judeus podem salvar-se em qualquer crença, o que proporciona uma liberdade muito mais abrangente e ilimitada, inclusive caso pensada em caráter universal.

Spinoza, no TTP, critica a posição de Maimônides sobre as leis de Noé de que não basta cumprir os sete preceitos, mas deve-se também seguir a Lei de Moisés. Spinoza, defende que as opiniões verdadeiras, enquanto reveladas pela luz natural, assim como ocorre no caso das leis de Noé, são suficientes para a salvação, não sendo necessários os ensinamentos proféticos de Moisés para se alcançar a beatitude.⁹⁰⁹ Percebe-se, portanto, que Spinoza compreende as leis de Noé enquanto compreendidas pela luz natural, inclusive citando uma nota, no TTP, em que afirma que “os Judeus pensam que Deus deu sete mandamentos a Noé, os únicos a que estariam sujeitas todas as nações, mas que teria dado muitos mais ao povo hebreu,

⁹⁰⁷ BODIAN, 2017a, p. 269-271.

⁹⁰⁸ BODIAN, 2017a, p. 267.

⁹⁰⁹ ESPINOSA, 2019, ps. 199-200.

a fim de o tornar superior a todos os outros em beatitude”.⁹¹⁰ Spinoza também deixa a discussão em aberto sobre as leis de Noé ao afirmá-las enquanto referidas a “todas as nações”, porém sua teoria compreende um direito natural que, de fato, é aplicável a todas as nações para a promoção da paz. Izaque compreende as leis de Noé enquanto inseridas na luz natural, assim como Spinoza, que segue o raciocínio de Uriel e Juan, porém Izaque vai além ao inserir a discussão dentro da percepção de *jus gentium* da cláusula XXV, adotando uma concepção embrionária e inicial de direito natural em perspectiva internacional que, naquela época, havia sido aprofundada apenas por Grotius. Porém, Izaque, diferentemente de Grotius, insere a discussão sobre as leis de Noé em uma perspectiva judaica diferenciada sobre a liberdade religiosa, inserindo um novo significado sobre a liberdade de consciência, o que não é feito por Grotius, que adota uma perspectiva protestante.

Apesar de parecerem adotar perspectivas similares, Grotius e Spinoza diferem essencialmente em suas perspectivas sobre o direito natural e o *jus gentium*. Ao contrário de Grotius, que pretendia estabelecer uma teoria que preservasse o poder das oligarquias holandesas, inclusive a partir do direito natural com bases transcendentais divinas, Spinoza não considera a religiosidade transcendental do direito natural ao pensar as relações internacionais e o *jus gentium*⁹¹¹, proporcionando uma concepção não-religiosa para a disciplina, de ruptura com a utilização do *jus gentium* como mecanismo de poder das nações europeias. Spinoza analisa o *jus gentium* fora do direito natural de perspectiva teológica, mas considerando o naturalismo, trazendo um contraponto às teorias clássicas do direito internacional, como a de Hugo Grotius. Dessa forma, Spinoza não fundamenta a sua teoria das relações internacionais em nenhum tipo de valor substantivo universal ou sociedade universal (*societas humana*), mas considera que os Estados são entes independentes que atuam entre si em nome de sua própria segurança (*salus*).⁹¹² Portanto, para Spinoza, o próprio conceito de universalidade, como defendido por Grotius, é problemático.

Percebe-se, portanto, que a existência de princípios aplicáveis a todas as nações no que se refere à natureza individual, sem possuir caráter universal, é, de fato, não apenas compatível com Spinoza, como com Izaque, já que ambos

⁹¹⁰ ESPINOSA, 2019, p. 199.

⁹¹¹ GUIMARAENS; ROCHA, 2014, p. 194.

⁹¹² ALTWICKER, op. cit., ps. 186-187.

compreendem a preservação da natureza individual de cada um enquanto fundamental para a garantia da liberdade, com fundamento na luz natural. Dessa forma, compreende-se como Izaque, com potencial influência do deísmo sefardita marrano que também influenciou Spinoza, Uriel e Juan, aplica tal percepção naturalista de liberdade para a interpretação de tratados, especificamente no que se refere à cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641. Tal situação foi única em possibilitar uma oportunidade de leitura naturalista sefardita sobre a interpretação de tratados, possibilitando, também, uma compreensão sobre a percepção spinozana acerca da liberdade de filosofar e de discurso em nível internacional.

Além disso, tal convergência proporciona uma oportunidade para compreender a influência spinozista sobre o iluminismo radical no que se refere à defesa do direito natural no *jus gentium*. Percebe-se uma influência do iluminismo radical na defesa da liberdade de consciência em Izaque⁹¹³, o que o insere diretamente no círculo clandestino marrano que também influenciou o iluminismo radical à época de Spinoza⁹¹⁴.

⁹¹³ BODIAN, 2017a, p. 281.

⁹¹⁴ ISRAEL, 2021.

Conclusão

A frase de Alberto Dines “Spinoza lembra Tartas...”⁹¹⁵ é uma reminiscência que encontra, na hipótese de Cecil Roth sobre a Carta nº 76 de Spinoza a Albert de Burgh, uma fonte valiosa. Compreender Spinoza *com* Izaque é, antes de tudo, um exercício de redescoberta das raízes criptojudaicadas que permeiam o pensamento do filósofo em cada conceito, diferenciando-o totalmente dos demais teóricos cristãos. Não se trata de negar a influência das filosofias europeias e cristãs na filosofia spinozana; pelo contrário, o criptojudaísmo é, *per se*, formado pela fusão crítica e secular entre judaísmo e cristianismo. Trata-se, antes de tudo, de reconhecer, em Spinoza, o legado do herege que encontra no mártir um irmão na luta contra a tirania teológico-política. Ressalta-se, novamente, que não se trata de reconhecer uma influência direta de vida entre Izaque e Spinoza, mesmo que tenham possivelmente convivido em Amsterdã, mas de compreender que dois jovens, que conviveram no mesmo ambiente intelectual criptojudaicado, empreenderam ideias semelhantes sobre a liberdade e o direito natural. Possivelmente, havia um intercâmbio de ideias e revoltas contra a tirania do teológico-político, seja ele católico, protestante ou judaicado, que gerava, em tais jovens, tal percepção radical sobre a liberdade.

A partir da análise histórica empreendida no primeiro capítulo, compreende-se que a crítica religiosa criptojudaicada remonta à Península Ibérica. Na região de Trás-os-Montes, de onde a família de Izaque de Castro Tartas provinha, há um extenso histórico de resistência criptojudaicada e de questionamentos à religião católica que levou, conseqüentemente, a questionamentos dos milagres e das próprias Escrituras e tradições. Tais questionamentos, que se referiam apenas à religião católica, também passaram a referir-se ao judaísmo, especialmente quando tais indivíduos se refugiaram em locais como Amsterdã, onde passaram a seguir o judaísmo abertamente. O criptojudaísmo, por ser um judaísmo clandestino, não se fundamentava em regras rabínicas rígidas, mas apenas em diretrizes individuais e coletivas, seguidas por determinados grupos cristãos-novos. Dessa forma, o próprio criptojudaísmo já possuía um caráter de informalidade no judaísmo, que entrou em embate direto com a rigidez da tradição rabínica.

Ainda no primeiro capítulo, percebe-se a ressonância essencial do pensamento de Uriel da Costa e Juan de Prado em Spinoza, considerando-se ainda

⁹¹⁵ DINES, op. cit., p. 227.

a passagem de demais heterodoxos pela comunidade judaica de Amsterdã, como Delmedigo, assim como a relação de Spinoza com os cristãos-sem-igreja. O caso de Delmedigo, assim como de Nachmanides, evidencia, inclusive, um caráter de atuação política de alguns cabalistas, que, apesar de possuírem referenciais místicos, possuíam perspectivas críticas importantes, embasadas na filosofia judaica medieval, para pensar a crítica ao regime teológico-político. Tal contexto é essencial para compreender a crítica religiosa spinozana. A partir dos aportes de Gebhardt, Révah, Yovel e Israel, percebe-se que há uma linha que conecta o pensamento criptojudaico à Spinoza na crítica aos regimes teológico-políticos. Tal linha também ata Izaque a Spinoza na crítica à Inquisição e na defesa da liberdade religiosa.

O caso de Izaque de Castro Tartas, quando analisado em conjunto com a história e filosofia de Spinoza, evidencia a extensão da ressonância dos pensamentos de Uriel e Prado no pensamento judaico na comunidade judaica de Amsterdã. Izaque, ao recepcionar tais ideias, as coloca em direto embate com o Santo Ofício de Lisboa. Além disso, a história de Izaque revela inúmeros contextos do século XVII: a situação política dos judeus não apenas em Amsterdã, mas também em Portugal, França e Brasil holandês e português. A história de Izaque, portanto, é transnacional e evidencia a luta dos judeus por direitos, que ultrapassou as fronteiras das nações europeias e chegou, em determinados momentos, a reclamações até Roma. Izaque, assim como diversos outros judeus de sua época, precisou, para sobreviver, viver em contínua negociação por direitos, seja na forma de diálogo ou embate direto. Tais histórias de resistência, conseqüentemente, geraram novas visões sobre os direitos domésticos, assim como sobre o *jus gentium*, gerando até o questionamento sobre tratados internacionais e negociações diplomáticas. O caso de Manuel Fernandes de Villa Real, diplomata extraoficial de D. João IV e aliado da Restauração, é um grande exemplo de como a Inquisição perseguia, especialmente, cristãos-novos críticos do regime teológico-político, aliados de D. João IV, e defensores da liberdade religiosa. Além disso, o caso de Villa Real é um exemplo de como cristãos-novos atuavam ativamente no contexto político europeu e empreendiam críticas efetivas à tirania teológico-política da época.

A partir da análise realizada no segundo capítulo, conclui-se que Spinoza não dialogava com as filosofias da tolerância no século XVII, mas estava além de

tais filosofias, possivelmente em oposição a tais concepções, tendo em vista possuírem uma base essencialmente teológica católica. Spinoza não adere às filosofias da tolerância e, assim, empreende uma concepção única e não-teológica sobre a liberdade religiosa, o que não existia, até então, no século XVII. Por isso ele está *além*, e não apenas em oposição. Bayle e Locke, em suas interpretações errôneas sobre a filosofia de Spinoza, compreendendo o spinozismo como ateísmo, percebiam-no como uma forma de “religião ateia”. Percebe-se, por exemplo, como Limborch, enquanto crítico da filosofia de Spinoza, tornou-se apoiador da filosofia da tolerância de Locke e crítico ferrenho do judaísmo, a partir de seu embate com Isaac Oróbio de Castro. Em Limborch, percebe-se que a tolerância compreendia apenas cristãos enquanto iguais, sendo as demais religiões desconsideradas de qualquer forma de igualdade. Além disso, percebe-se que, para os principais filósofos da tolerância do século XVII, para Bayle e Locke, o spinozismo era um objeto de análise, uma “semi-religião”, e não uma filosofia a dialogar em defesa da “tolerância”. Por isso, não há como compreender Spinoza inserido no discurso da tolerância cristã.

A análise empreendida no terceiro capítulo entre Uriel da Costa, Juan de Prado, Spinoza e Izaque, a partir dos requisitos das teorias de Révah e Yovel, evidencia um ponto em comum essencial, dentre vários: a defesa da liberdade de expressão e religiosa está atrelada ao direito natural para todos. Poder dizer, pensar e expressar a religião que desejar, lendo as Escrituras da forma que quiser, está atrelado ao respeito pelos ditames da própria natureza. Será apenas Spinoza que desenvolverá tal concepção em uma filosofia única, já que Uriel, Prado e Izaque não possuíam um sistema filosófico. Porém, percebe-se que tais casos, anteriores ao desenvolvimento da filosofia de Spinoza, evidenciam que tais ideias já vinham sendo difundidas em determinados círculos clandestinos e críticos dentro da própria comunidade judaica de Amsterdã. Demonstrem, inclusive, como Spinoza desenvolveu concepções criptojudaicadas populares em seu sistema filosófico.

Spinoza, portanto, compreende que as liberdades de filosofar e de expressão fundamentam-se no direito natural, sendo esta a concepção que o diferencia essencialmente dos demais filósofos da tolerância. Locke e Bayle, por exemplo, pensam a liberdade de consciência em termos teológicos. Spinoza, pelo contrário, pensa a liberdade de acordo com os ditames da própria natureza. Ressalta-se que, a partir da análise sobre as disputas judaico-cristãs, que também influenciaram

argumentos de Izaque contra o Santo Ofício, percebe-se que a liberdade de fala já era defendida, inclusive politicamente, por lideranças judaicas na Idade Média contra as perseguições da Igreja católica. Como ressaltado, a questão da consciência não era um problema para os judeus, já que o judaísmo é uma religião que valoriza a vida comunal e as ações. A fala, portanto, possui uma grande importância na continuação da tradição e na perpetuação da vida política, não se tratando de ditames sobre a consciência individual, mas sobre a vida comunal. Na Disputa de Barcelona, Nachmanides solicita sua liberdade de fala, para que possa discursar enquanto judeu politicamente e religiosamente sem ser considerado herege, o que modifica essencialmente os resultados da própria Disputa. Nachmanides tomou um passo político essencial, questionando o regime teológico-político medieval diretamente. Em uma sociedade na qual a consciência era alvo de rígido regime teológico de controle, negar a censura da Igreja sobre o pensamento e arguir a liberdade da fala é uma escolha política essencial. Nachmanides, inclusive, afirma que possui total compreensão sobre suas ideias, querendo que seja concedida liberdade sobre sua fala. Spinoza, igualmente, não fala sobre consciência, considerando-a, inclusive, uma imaginação, pura ilusão. Não há, portanto, como compreender a liberdade relacionada à ilusão, não havendo como falar em “liberdade de consciência”. A liberdade diz respeito a formas adequadas de conhecimento, à razão, por isso diz respeito à filosofia.

Percebe-se, dessa forma, a pertinácia da crítica de Paine, enquanto spinozista, à tolerância como filha da intolerância, criação da Igreja. A tolerância e, conseqüentemente a liberdade de consciência são, ambas, superstições. São as ilusões de liberdade, como afirma Deleuze, que fez filósofos como Locke, Bayle e Limborch serem engrenagens da máquina teológico-política na ilusão da defesa pela tolerância. A liberdade, fruto da razão, autônoma da superstição, é inimiga da superstição. Essa é a liberdade de filosofar de Spinoza, assim como sua concepção sobre a liberdade religiosa. Essa é a chave para Spinoza: religião sem superstição, Deus sem ilusão, *religare* imanente com a Natureza, por meio da razão.

Izaque apresenta o argumento em defesa da liberdade, com base no direito natural, em oposição direta contra o Santo Ofício de Lisboa. Porém, Izaque mobiliza o conceito de “liberdade de consciência” como uma tática, muito usada por criptojudeus, de usar-se das próprias armas do Santo Ofício para pleitear seus direitos. Em uma época na qual protestantes eram protegidos de serem presos pela

Inquisição com base em tratados internacionais sobre a liberdade de consciência, por que os judeus não poderiam, também, pleitear tal argumento? Ressalta-se que as contradições presentes em alguns de seus argumentos evidenciam o caráter embrionário de seu pensamento, inclusive por causa de sua pouca idade, porém já mostram um desenvolvimento filosófico interessante. Como percebe-se nas biografias de Uriel e Prado, estes também defendiam o judaísmo tradicional em suas juventudes, porém começaram a ser tomados por tais contradições, como Izaque. Bodian afirma que tal concepção de Izaque, na qual defende a liberdade de consciência com base no direito natural, evidencia uma influência do pensamento iluminista primevo em Izaque.⁹¹⁶ De fato, as similaridades de tal defesa política de Izaque com o spinozismo que desenvolver-se-á posteriormente, assim como com o pensamento de Uriel e Prado, evidenciam uma relação essencial com o iluminismo radical em seu pensamento. Apesar das divergências com o pensamento de Spinoza, especialmente no que se refere à defesa que Izaque faz das tradições judaicas, em matéria política e naturalista, os dois convergem, assim como convergem com Uriel e Prado.

Por causa da aplicação da Cláusula XXV do Tratado de Trégua de 1641, Izaque realiza uma relação essencial entre direito natural e *jus gentium* em sua defesa. Tal relação proporciona uma leitura sobre o *jus gentium* complementar à filosofia de Spinoza, tendo em vista que o filósofo não se aprofundou em tal tema. A partir da aplicação de tal concepção de liberdade religiosa com base no direito natural no sistema internacional, como foi feito por Izaque, pode-se ter uma ideia de como seria a aplicação da filosofia spinozana na interpretação de tratados no direito internacional, especialmente no que diz respeito à garantia da liberdade de indivíduos. O antídoto contra a tirania teológico-política poderia adquirir contornos internacionais a partir da relação entre direito natural e *jus gentium*, como tornou-se evidente na defesa de Izaque e está implícito na filosofia de Spinoza.

O caso de Izaque, assim como dos presos do Forte Maurício, evidencia um momento único para a compreensão da história do direito internacional, ao evidenciar a atuação de indivíduos de grupos marginalizados naquele contexto europeu do século XVII, ou seja, hereges, na defesa de uma interpretação específica de um tratado internacional. Tal caso evidencia que não existia uma única leitura

⁹¹⁶ BODIAN, 2017a, p. 281.

do *jus gentium* no século XVII, havendo, inclusive, leituras dissidentes sobre o fenômeno internacional que foram caladas pelos grupos hegemônicos. Tais histórias evidenciam que existiram, no decorrer da história, inúmeras formas de compreender o fenômeno internacional que foram apagadas, em nome de uma leitura única hegemônica. A problemática sobre a interpretação da Cláusula XXV do Tratado de Trégua evidenciou o forte embate entre poderes teológico e político presente no reino português, assim como sua interdependência fundamental: enquanto D. João IV precisava interpretar a Cláusula em defesa dos judeus em nome da aliança com os Países Baixos, o Santo Ofício desconsiderou a aplicação da Cláusula ao caso dos presos judeus. Estes, portanto, inseriram-se no seio de uma crise diplomática entre Portugal e Países Baixos, assim como de um embate entre D. João IV e o Santo Ofício, ou seja, entre Portugal e Espanha.

Sobre o *jus gentium*, os sete preceitos de Noé são uma temática que perpassa inúmeras discussões, desde Uriel da Costa até Spinoza, estando intrinsecamente relacionada ao direito natural. A partir dos sete preceitos de Noé, alguns judeus, como Uriel e Izaque, pensarão na possibilidade de todos poderem salvar-se nos preceitos da natureza. Izaque utiliza tal conceito em conjunto com o *jus gentium*, em defesa da aplicação da Cláusula XXV em seu caso. Spinoza compreendia as Leis de Noé como inseridas na compreensão da luz natural. Tal situação torna interessante sua mobilização de conceitos pelo fato de, no século XVII, teóricos do direito internacional como Grotius e Selden compreenderem os sete preceitos de Noé como uma base em comum de coexistência para a existência e criação de uma ordem internacional. Tratou-se, portanto, de um conceito basilar para a criação de suas percepções de direito internacional. Apesar das diferenças evidentes entre a teoria do direito internacional de Grotius com a filosofia de Spinoza, como analisado, percebe-se, a partir dos sete preceitos de Noé, que o conceito judaico, diferentemente do cristão, compreende a salvação como sendo possível para todos, independentemente de credo, o que, conseqüentemente, possibilita o desenvolvimento de uma teoria do direito internacional mais abrangente e inclusiva.

Portanto, a partir da história conjunta de Spinoza e Izaque, percebe-se que, para compreender a concepção spinozana sobre liberdade de filosofar e de expressão, assim como de religião, é essencial avaliar as ressonâncias intelectuais com o pensamento criptojudáico do século XVII. A crítica ao teológico-político e a defesa a liberdade de filosofar, em Spinoza, está intrinsecamente relacionada à

sua vida e às suas raízes judaicas. A partir da leitura de Spinoza em conjunto com Izaque, assim como com Uriel e Prado, pode-se perceber *como* Spinoza está *além* das filosofias da tolerância.

Bibliografia

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

ABREU, Luís Machado de. O deísmo ético de Uriel da Costa. Aveiro: **Revista da Universidade de Aveiro/Letras**, n. 1, vol. 1, ps. 119-130, 1984.

ACOSTA, Uriel. **Exame das tradições phariseas conferidas com á lei escrita**. Tradução, notas e introdução de H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon. Leiden: Brill, 1993.

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

ALMEIDA, Maria Cecília. A tolerância e sua medida em John Locke e Pierre Bayle. Natal: **Princípios**, v. 17, n. 27, p. 31-52, 2010.

ALMEIDA, Maria Cecília. O elogio da tolerância em Pierre Bayle. São Paulo: **Cadernos Espinosanos**, n. 24, ps. 115-139, 2010.

ALTWICKER, Tilmann. The International Legal Argument in Spinoza. *In*: KADELBACH, Stefan; KLEINLEIN, Thomas; ROTH-ISIGKEIT, David. (eds) **System, Order and International Law: The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ANDRADE, António Júlio; GUIMARÃES, Maria Fernanda. **Nas Rotas dos Marranos de Trás-os-Montes**. Lisboa: Âncora Editora, 2014.

ANTÓNIO, Júlio de Andrade; GUIMARÃES, Maria Fernanda. **Judeus em Trás-os-Montes: A Rua da Costanilha**. Lisboa: Editora Âncora, 2015.

ANTT. **29º Caderno do Promotor**. Referência nº PT/TT/TSO-IL/030/0228. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318052> Acesso em: 08/06/2024.

ANTT. **Processo de António Lourenço Veloso**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/04810. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2304806> Acesso em: 10/06/2022.

ANTT. **Processo de Francisco Fernandes**. Referência: PT/TT/TSO-IE/021/7496. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2369418> Acesso em: 10/07/2024.

ANTT. **Processo de Gaspar Lopes Pereira**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/02744. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302675> Acesso em: 11/03/2024.

ANTT. **Processo de Joseph de Lis**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311743> Acesso em: 05/02/2022.

ANTT. **Processo de Lopo Pires**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/02176. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302087> Acesso em: 05/03/2024.

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

ANTT. **Processo do padre António Nabo de Mendonça**. Referência: PT/TT/TSO-IL/028/04805-1 Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2304801> Acesso em: 10/06/2024.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. **O rei-máquina**: Espetáculo e Política no Tempo de Luís XIV. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

AURÉLIO, Diogo Pires. **O Mais Natural dos Regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Temas e Debates, 2014.

AZEVEDO, J, Lúcio de. **História dos Cristãos-Novos Portugueses**. 3ª edição. Porto: Clássica Editora, 1989.

BALIBAR, Etienne. **Identity and Difference**: John Locke and the Invention of Consciousness. London & New York: Verso, 2013.

BANON, David. Aux racines de la modernité juive : « la première Aufklärung ». Paris : **Revue de métaphysique et de morale**, 4, N° 96, p. 537 à 554, 2017.

BAYLE, Pierre. **A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, “Compel Them to Come In, That My House May Be Full”**. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

BAYLE, Pierre. **Diccionario histórico y crítico (selección)**. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

BELTRÁN, Miquel. **The Influence of Abraham Cohen de Herrera’s Kabbalah on Spinoza’s Metaphysics**. Leiden: Brill, 2016.

BESSA-LUÍS, Augustina. **Um bicho da terra**. Lisboa: Guimarães Editores Ltda., 1984.

BETHENCOURT, Francisco. **Direitos Humanos**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2023.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

BODIAN, Miriam; FRANÇOIS, Ide. From the Files of the Portuguese Inquisition: Isaac de Castro Tartas’s Latin Ego-Document, 1645. Pennsylvania: **Jewish Quarterly Review**, Volume 107, Number 2, pp. 231-246, 2017b.

BODIAN, Miriam. Behind Closed Doors: A Dominican Friar's "Debate" with a Dutch Jew, from the Records of an Inquisition Trial, Lisbon, 1645–1647. Princeton: **Jewish Studies Quarterly**, 21, ps. 362–390, 2014.

BODIAN, Miriam. **Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

BODIAN, Miriam. Entangled Discourses of Dissent in Early Modern Spain. Estados Unidos: **Jewish History**, vol. 35, ps. 329-349, 2021.

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

BOVE, Laurent. **A estratégia do Conatus: afirmação e resistência em Espinosa**. São Paulo: Editora Politeia, 2023.

CAHIERS SPINOZA. **Spinoza et les juifs d'Amsterdam: Marranes et Post-Marranes**. Número 3, Paris: Éditions Réplique, 1979-80.

CALDAS, Fabíola da Silva. Direito natural e direito civil: uma leitura de Spinoza e Hobbes. Ceará: **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Volume 12, Número 22, 2020.

CALVO, Carlos (ed.) **Colección histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de la América Latina, comprendidos entre el golfo de Méjico y el cabo de Hornos, desde el año de 1493 hasta nuestros días: precedidos de una memoria sobre el estado actual de la América, de cuadros estadísticos, de un diccionario diplomático y de una noticia histórica sobre cada uno de los tratados mas importantes**. Tomo primero. Paris: Librería de A. Durand, 1862.

CAPUTO, Nina. The Barcelona Disputation: Texts and Contexts. Georgia: **Perichoresis**, Vol. 18.4, ps. 21-39, 2020.

CARDOSO, Yshac. **Las Excelencias de los Hebreos**. Amsterdam: David de Castro Tartas, 1679.

CARVALHO, Sônia Maria Materno de. Libertino: Um significante e seu deslizar de sentidos. Juiz de Fora: **Ipotesi, revista de estudos literários**, v. 4, n. 1, p. 125 a 134, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real: Imanência e liberdade em Espinosa**. Volume 1: Imanência. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **Nervura do Real: Imanência e liberdade em Espinosa – II: Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COELHO, António Borges. **Espinosa e Leibniz**. Alfragide: Editorial Caminho, 2023.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA PAULISTA. **Shavúa Tov**: Compilação do Sidur da Semana – Sidur para Shivá. Disponível em: <https://cip.org.br/wp-content/uploads/2021/03/Sidur-Arvit-online-2.pdf> Acesso em: 11/04/2024.

CONSEIL CONSTITUTIONNEL. **Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789**. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789> Acesso em: 12/11/2024.

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

CRESCAS, **The Refutation of the Christian Principles**. Translated with an Introduction and Notes by Daniel J. Lasker. New York: State University of New York Press, 1992.

DAHLBECK, Moa De Lucia. **Spinoza, Ecology and International Law: Radical Naturalism in the Face of the Anthropocene**. New York: Routledge, 2019.

DANTAS, Ivonaldo Correia. **O método de interpretação da escritura no Tratado Teológico Político de Spinoza**. 2013. 148 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DELPLA, Isabelle. A sociedade dos ateus segundo Pierre Bayle: uma experiência de pensamento? São Paulo: **discurso**, v. 52, n. 2, p.102-120, 2022.

DIAS, A. M. Vaz; TAK, W. G. Van der. Spinoza merchant & autodidact charters and other authentic documents relating to the philosopher's youth and his relations. Amsterdã: **Studia Rosenthaliana**, Vol. 16, pp. 109-195, No. 2, 1982.

DINES, Alberto. **Vínculos do Fogo – I: Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. 2 ed. 6 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

ESPINOSA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, Bento de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

ESPINOSA, Bento de. **Correspondência entre Spinoza e Oldenburg**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

ESPINOSA, Bento de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

FALK, Ze'ev W. **Law and Religion: The Jewish Experience**. Jerusalem: Mesharim Publishers, 1981.

FAYE, Emmanuel. Descartes e a Consciência em *La Recherche de La Verite par la Lumiere Naturelle*. Uberlândia: **Educação e Filosofia**, v. 26, n. 51, p. 145-162, 2012.

FELDMAN, Segio Alberto. **As origens do antijudaísmo cristão**. São Paulo: Pluralidades, 2022.

FISCH, Jörg. Peoples and Nations. In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. **The Oxford Handbook of The History of International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen; FELDMAN, Sergio Alberto. Hasdai Crescas. Um rabino diante das conversões forçadas e das polêmicas religiosas. Belo Horizonte: **Arquivo Maaravi**, v. 9, n. 16, ps. 1-21, 2015.

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. **Consolação às Tribulações de Israel – I**. Disponível em: <https://gulbenkian.pt/publications/consolacao-as-tribulacoes-de-israel-i/> Acesso em: 16/04/2024.

GALVÃO, Innocência da Rocha. **Historia completa das Inquisições de Italia, Hespanha, e Portugal**. Segunda Edição. Lisboa: Maignense, 1822.

GARRISSON, Janine. **L'Édit de Nantes et sa révocation: Histoire d'une intolérance**. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

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

GILLESPIE, Michael Allen. **The Theological Origins of Modernity**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008.

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

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

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

GUIMARÃES, Maria Fernanda; ANDRADE, António Júlio. **Percursos de Gaspar Lopes Pereira e Francisco Lopes Pereira, dois cristãos-novos de Mogadouro**. Lisboa: Cadernos de Estudos Sefarditas, n.º 5, pp. 253-297, 2005.

HASKELL, Ellen D. **Mystical Resistance: Uncovering the Zohar's conversations with Christianity**. New York: Oxford University Press, 2016.

HENOCH, C. J. The religious thought of Nachmanides — from his exegesis of the mitzvot. New York: **Tradition**, Vol. 11, No. 1, ps. 64-83, 1970.

HERCULANO, Alexandre. **História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal – I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1983.

HERRERA, Abraham Cohen de. **Puerta del Cielo**. Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: Uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ISRAEL, Jonathan. **A Revolução das Luzes: O Iluminismo Radical e as origens intelectuais da Democracia Moderna**. São Paulo: EDIPRO, 2013.

ISRAEL, Jonathan. **Iluminismo Radical: A filosofia e a construção da modernidade 1650-1750**. São Paulo: Madras, 2009.

ISRAEL, Jonathan. King Philip II of Spain as a symbol of ‘Tyranny’ in Spinoza’s Political Writings. Medellín: **Revista Co-herencia**, Vol. 15, No 28, 2018.

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

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

ISRAEL, Jonathan I. **Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790**. New York: Oxford University Press, 2012.

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

ISRAEL, Jonathan I. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

ISRAEL, Menasseh ben. **Esperanza de Israel**. Madrid: Libreria de Santiago Perez Junquera, 1881.

ITTERSUM, Martine Julia van. **Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies (1595-1615)**. Leiden: BRILL, 2006.

JACOB, Margaret C. **The Radical Enlightenment – Pantheists, Freemasons and Republicans**. London : George Allen & Unwin, 1981.

JOLLEY, Nicholas. Hobbes and religious freedom. Lublin: **Roczniki Filozoficzne**. Tom LXX, 4, 2022.

JORNAL DO NORDESTE. **Bragança: A Nação Judaica em Movimento- Um Inquisidor em Bragança a instruir processos.** Disponível em: <https://www.jornalnordeste.com/opiniao/braganca-nacao-judaica-em-movimento-um-inquisidor-em-braganca-instruir-processos> Acesso em: 10/03/2024.

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

KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

KELLEY, Ninette. **Pessoas Forçadas a se Deslocar: História, Mudança e Desafios.** Canadá: ACNUR, 2022.

KLEVER, Wim. Locke's Disguised Spinozism [Part 1]. Ceará: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Volume 6, Número 11, 61-82, 2012.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Chrétien sans Église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle.** Paris: Éditions Gallimard, 1969.

KOSKENNIEMI, Martti. **The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KROMHOUT, David; OFFENBERG, Adri. **Hugo Grotius's Remonstrantie of 1615.** Leiden: BRILL, 2019.

LABHOI UFF. **A Escravidão Africana nos arquivos eclesiásticos – histórico.** Disponível em: <https://www.historia.uff.br/curias/modules/tinyd0/index.php?id=2#:~:text=Hist%C3%B3rico,para%20a%20pastoral%20da%20Igreja> Acesso em: 03/05/2024.

LAUTERPACHT, H. Spinoza and International Law. Oxford: **The British Yearbook of International Law**, 8, ps. 89–107, 1927.

LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la reforme.** Tome second. Paris: Éditions Montaigne, 1955.

LEONE, Alexandre. A Carta sobre o Infinito de Espinosa Como Recepção da crítica de Crescas a Maimônides. *Cadernos De Língua E Literatura Hebraica*. São Paulo: **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, n. 11, 2014.

LEONE, Alexandre Goes. **Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval: Hasdai Crescas.** 2018. 264 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

LESAFFER, Randall. Peace treaties from Lodi to Westphalia. *In: LESAFFER, Randall (ed.). Peace Treaties and International Law in European History: From the Late Middle Ages to World War One.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LIPINER, Elias. **Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil.** Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1992.

LIPINER, Elias. **Santa Inquisição: Terror e Linguagem**. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1977.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOCKE, John. **The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures Works**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

LOQUE, Flavio Fontenelle. Comentários. *In*: LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MACCOBY, Hyam (org.). **O judaísmo em julgamento: Os debates judaico-cristãos na Idade Média**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1996.

MACEDO, Cecilia C. Cavaleiro. A ética psico-fisiológica de Ibn Gabirol. Campinas: **Phrónesis**, v. 7, nº 2, p.31-55, 2005.

MAESO, Benito Eduardo Araujo; FRANÇA, Marcos Antônio. TRATADOS E FRAGMENTOS: TEOLOGIA E POLÍTICA EM ESPINOSA E WALTER BENJAMIN. São Paulo: **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o século XVII**, N. 44, ps. 199-220, 2021.

MAIMÔNIDES. **Os 613 Mandamentos: Tarig Há-Mitzvoth**. Tradução de Guisepe Nahissi. São Paulo: Nova Stella, 1990.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. 1ª edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVII. Candeias: **Odeere**, Ano 1, número 1, ps. 8-31, 2016.

MAROCCI, Giuseppe. A Inquisição portuguesa sob acusação: o protesto internacional de Gastão. Lisboa: **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n.º 7, pp. 31-81, 2007.

MARTINS, Leandro José de Souza. DE DONATISTAS A HUGUENOTES: como Santo Agostinho influenciou o debate sobre a (in)tolerância no início da Modernidade. Recife: **Duc In Altum – Cadernos de Direito**, Vol. 15, Nº 35, 2023.

MATAR, Nabil I. John Locke and the Jews. Cambridge: **Journal of Ecclesiastical History**, Vol. 44, No 1, ps. 45-62, 1993.

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

MATTOS, Yllan de. “TODAS AS MAIS DESPESAS QUE LHE PARECEREM NECESSÁRIAS PARA O BOM GOVERNO E ESTADO DO SANTO OFÍCIO”: a batalha pela custódia do confisco dos bens dos hereges (1649-1657). São Paulo: **Artigos Livres**, 40, 2021.

MCKEE, David Rice. Isaac De la Peyrère, A Precursor of Eighteenth-Century Critical Deists. Cambridge: **PMLA**, Vol. 59, No. 2, pp. 456-485, 1944.

MEA, Elvira Cunha de Azevedo. **A Inquisição de Coimbra no século XVI: a Instituição, os homens e a sociedade**. 2ª edição. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2019.

MECHOULAN, Henry. O Herem em Amsterdã e a “excomunhão” de Espinosa. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: **Revista Conatus - Filosofia De Spinoza**, 7, 14 - Dezembro, ps. 77–85, 2023.

MEIJER, Jacob. Hugo Grotius' "Remonstrantie". Indiana: **Jewish Social Studies**, Vol. 17, No. 2, Apr., 1955.

MELAMED, From the Gate of Heaven to the ‘Field of Holy Apples’: Spinoza and the Kabbalah. *In*: Cristina Cisiu (ed.), *Early Modern Philosophy & the Kabbalah*, 2018. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/MELSAT-8> Acesso em: 05/05/2024.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669**. 1ª edição. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2021.

MIGNINI, Filippo. Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia? Córdoba: **Nombres – Revista de Filosofía**. N. 4, 1994.

MUHANA, Adma. **Uriel da Costa e a nação portuguesa: edição diplomática e estudo do “Exame das tradições fariseias”**. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2016.

NADLER, Steve. **Spinoza: A life**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa**. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2018.

NOVAK, David. **Natural law in Judaism**. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

NOVAK, **The Image of the Non-Jew in Judaism**. Second Edition. New York: The Littman Library of Jewish Civilization, 2011.

NOVINSKY, Anita. A sobrevivência dos judeus na visão de Baruch de Spinoza: o exemplo da Paraíba. *In*: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). **A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia: a Inquisição**. 2ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

ONFRAY, Michel de. **Contra-história da filosofia: os libertinos barrocos, III**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

ORFORD, Anne. International Law and the Limits of History *In*: WERNER, Wouter; GALÁN, Alexis; de Hoon, Marieke (eds), **The Law of International**

Lawyers: Reading Martti Koskenniemi, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

PAINE, Thomas. **Senso Comum**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

PANCORBO, Fernando José. MANUEL [JACOB] DE PINA Y LAS CHANZAS DEL INGENIO Y DISLATES DE LA MUSA (1656): LAS FUENTES DE LA «DESHONESTIDAD» Y LOS CANCIONEROS DE BURLAS. Madrid: BRAE, Tomo ciii · cuaderno cccxxviii, 2023.

PARENS, Joshua. **Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012.

PERRENS, F. T. **Les Libertins en France au XVII Siècle**. Paris: Léon Chailley, Éditeur, 1896

PICART, Bernard. **Ceremonias y Costumbres de todos los Pueblos del Mundo**, Amsterdam: J.F. Bernard, 1733.

PIERONI, Geraldo; MARTINS, Alexandre. Religiosidade popular e expressões blasfematórias na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-69. Rio Grande do Norte: **MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES**, 11(29), ps. 572-590, 2011, p. 573.

PINA, Manuel de. **Chanças del ingenio, y dislates de la Musa: dirigidas al muy noble, y Magnifico Señor [sic], Jeronimo Nuñez de Acosta ... compuestas por Manuel de Pina, natural de la insigne ciudad de Lisboa**. Amsterdam, 1656. Disponível em: <https://www.rae.es/archivo-digital/chancas-del-ingenio-y-dislates-de-la-musa#page/7/mode/2up> Acesso em: 05/05/2024.

PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. Pierre Bayle e Giulio Cesare Vanini: reflexões sobre o ateísmo virtuoso. Fortaleza: **Argumentos**. Ano 8, n. 16, ps. 102-121, 2016, p. 109.

RAISCH, Marilyn Johnson. Book Review: Hugo Grotius' Remonstrantie. **International Legal Research Informer**. American Society of International Law, Summer/Winter 2019. Disponível em: <https://www.asil.org/sites/default/files/documents/Informer%20Summer%20Winter%202019.pdf> Acesso em: 05/05/2021

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

RASILLA, Ignacio de la. **The history of international law matters: Looking beyond the tyranny of the present in international law**. *Völkerrechtsblog*. 12/02/2021. Disponível em: <https://voelkerrechtsblog.org/the-history-of-international-law-matters/> Acesso em: 13/02/2021.

RAVVEN, Heidi M.; GOODMAN, Lenn E. (eds.). **Jewish Themes in Spinoza's Philosophy**. New York: State University of New York Press, 2002.

RECANATI, Menahem; CORAZZOL, Giacomo (ed.) **Commentary on the Daily Prayer**. Torino: Nino Aragno Editore, 2008.

RÉVAH, I. S. **Antonio Enríquez Gómez: un écrivain marrane** (v. 1600-1663) Édition de Carsten L. Wilke. Paris: Éditions Chandeigne, 2003.

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

RÉVAH, Israel. **La censure inquisitoriale portugaise au XVIIÈ. SIÈCLE**. Volume I. Lisboa: Instituto Alta Cultura, 1960.

RÉVAH, Israel. **Uriel da Costa et le marranes de Porto: cours au Collège de France – 1966-1972**. PARIS: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 2004.

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

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

RIBEIRO, Bruno Fernando Silva Matos. A atuação do Santo Ofício no Rio de Janeiro na conjuntura do século XVII. Porto Alegre: **Revista Historiador**, Número 11, Ano 11, ps. 41-61, 2018.

ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. **Um Império transviado em Sodoma: uma genealogia queer da sodomia e do sodomita no Império Português - séculos XVI-XVIII**. 2021. 767 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

ROIZ, Javier. **A Vigilant Society: Jewish Thought and the State in Medieval Spain**. New York: Suny Press, 2013.

ROSENNE, Shabtai. The Influence of Judaism on the Development of International Law. Holanda: **Netherlands International Law Review**. Volume 5, Issue 02, pp 119 – 149, June 1958.

ROTH, Cecil. Le chant du cygne de Don Lope de Vera. Paris : **Revue des études juives**, tome 97, n°191-192, pp. 97-113, 1934.

ROTH, Cecil. The Disputation of Barcelona (1263). Harvard: **The Harvard Theological Review**, Vol. 43, No. 2, ps. 117-144, 1950.

ROTHSTEIN, Gidon. Involuntary Particularism: What the Noahide Laws Tell Us About Citizenship and Alienage. Berkeley: **bepress Legal Series**, Working Paper 174, 2004.

ROZENBERG, Jacques J. The question of secularization: Spinoza and his relationships to deism and atheism. **Sociology International Journal**. Volume 8, Issue 1 – 2024.

ROZENBERG, Jacques J. Spinoza and Kabbalah: Convergences, Divergences, and Their Theoretical Implications. Delaware: **Journal of Religion and Theology**, V6, II, 2024.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Pufendorf crítico de Spinoza: A limitação do alcance do Direito Natural. Fortaleza: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Volume 5, Número 10, ps. 65-72, 2011.

SANTOS, Antônio Carlos dos. O ateísmo no pensamento político de John Locke. Minas Gerais: **Kriterion** 60 (143), 2019.

SARAIVA, Antônio José. **Inquisição e Cristãos-Novos**. 6ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SCHIAPPA, Bruno. **A dimensão teatral do auto de fé**. 2013. 247 f. Tese (Doutoramento em Estudos Artísticos) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.

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

SEFARIA. **Weekday, Shacharit, Blessings of the Shema, Barchu**. Disponível em:

https://www.sefaria.org/Siddur_Ashkenaz_Weekday_Shacharit_Blessings_of_the_Shema_Barchu Acesso em: 11/04/2024.

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

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

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

SILVA, Marco Antônio Nunes da. **O Brasil holandês nos cadernos do promotor: inquisição de Lisboa, século XVII**. 2003. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

SILVA, Saulo Henrique Souza. **A exterioridade do político e a interioridade da fé: os fundamentos da tolerância em John Locke**. 2008. 185 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008).

SLUIS, Jacob van; MUSSCHENGA, Jonnis (eds.). DE BOEKEN VAN SPINOZA. Disponível em: https://www.spinozahuis.nl/wp-content/uploads/2019/05/Boeken_van_Spinoza.pdf Acesso em: 08/05/2023.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Leandra Monique Cardoso de. O Debate de Barcelona de 1263 e as relações entre Rabinos e Bispos Dominicanos no Reino de Jaime I de Aragão. *In*: XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO: Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro,

2010, **Anais** [...] Rio de Janeiro: ANPUH-RIO, 2010. Disponível em: https://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276711860_ARQUIV_O_ArtigoANPUH.pdf Acesso em: 10/11/2024.

SPIERENBURG, Pieter. **The spectacle of suffering**: Executions and the evolution of repression: from a preindustrial metropolis to the European experience. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STEENBAKKERS, Piet. The text of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. *In*: MELAMED, Yitzhak; ROSENTHAL, Michael A. **Spinoza's 'theological-political treatise'**: a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

THE BEZALEL NARKISS INDEX OF JEWISH ART. **Elim by Yosef Shlomo Delmedigo, Amsterdam, 1629.** Disponível em: <https://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=35309> Acesso em: 15/10/2024.

THE ENCYCLOPEDIA OF DIDEROT & D'ALEMBERT. University of Michigan. **Intolerance.** Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0000.020/--intolerance?rgn=main;view=fulltext;q1=intolerance> Acesso em: 02/11/2024.

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

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

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de lendas e tradições.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992

VAINFAS, Ronaldo. Identidade judaica em trânsito: Miguel Francês, primeiro renegado do Brasil. João Pessoa: **sÆculum - Revista de História**, 30, ps. 35-45, 2014.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém Colonial**: Judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. **Uriel da Costa**: Notas relativas à sua vida e às suas obras. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1921.

VERNIÈRE, Paul. **Spinoza et la pensée française avant la révolution.** Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

VIGNOLES, Pierre-Henri. Les Réflexions de l'abbé Baudrand : la dénonciation du tolérantisme. Metz: **ThéoRèmes**, 19, 2023.

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

VOLTAIRE. **The Age of Louis XIV.** New York: Everyman's Library, 1961.

WALKER, Michael J. The Logic of Toleration: Pierre Bayle' s Christianity and Religious Tolerance. Utah: **The Thetean** - A Student Journal for Scholarly Historical Writing, Vol. 36, Iss. 1, ps. 21-38, 2007.

WESTSTEIJN, Arthur. **Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan & Pieter de la Court.**

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

WOLF, A. (ed.) **The Correspondence of Spinoza.** New York: Routledge, 1928.

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

YOVEL, Yirmiyahu. **The Other Within** – The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009.

ZIMMERMANN, Flávio Miguel de Oliveira. Ceticismo e tolerância em Montaigne. Rio de Janeiro: **O que nos faz pensar**, v.28, n.44, p.190-217, 2019.