

## URIEL DA COSTA (1582?-1640), O ITINERÁRIO INTELECTUAL DE UM MARRANO PORTUGUÊS (PORTO-HAMBURGO-AMSTERDÃO)

URIEL DA COSTA (1582?-1640), THE INTELLECTUAL JOURNEY OF A PORTUGUESE MARRANO (PORTO-HAMBURG-AMSTERDAM)

EMANUELE LANDI<sup>1</sup>

**Abstract:** Every time a forgotten exhibit is discovered, a new chapter should be opened in an author's history. That has not happened, without any reason, for Uriel da Costa. The discovery of the *Exame das tradições phariseas* (1990), should have had re-opened Costa's case, both regarding his biography and his *corpus*. Since the 17th century, as a matter of fact, Uriel da Costa has been recognised and celebrated as a martyr of free thought. Behind his celebrity there is an alleged autobiography, the *Exemplar humanae vitae*, posthumously issued (1640). Since the opening of 20th century, however, mainly thanks to the *Exame*, serious doubts are jeopardising the authenticity of this well-known autobiography. Furthermore, Uriel da Costa was also a Portuguese *marrano*. Who were, therefore, the *marranos*? Why were they so important for the Portuguese crown and the inquisition? And finally, what forced Uriel da Costa and his family to abandon Portugal? To answer these questions, we must clarify the historiographic category of '*marrano*'. This category characterizes the debate between two important historiographic schools: the one of Israel Salvator Révah; and the one of António José Saraiva. We thus aim at contributing to the history of Portuguese philosophy.

**Keywords:** *marranos*, *Exemplar*, Hamburg, Leone Modena, Samuel da Silva, *Exame*, Pharisee-Christian tradition.

**Resumo:** Cada vez que se descobre um livro que se julgava perdido, dever-se-ia abrir automaticamente um novo capítulo da história do seu autor. Isto, inexplicavelmente, parece que não aconteceu com Uriel da Costa. A descoberta do *Exame das tradições phariseas* (1990) tinha que reabrir o caso Costa

**Abstract:** Ogni volta che si scopre un libro che si pensava perduto, si dovrebbe riaprire automaticamente un nuovo capitolo della storia del suo autore. Ciò, inspiegabilmente, sembra non essere accaduto con Uriel da Costa. La scoperta dell'*Exame das tradições phariseas* (1990) doveva riaprire il caso Da

---

<sup>1</sup> Universidade de Macerata (Itália). Email: [emanuele-landi@virigilio.it](mailto:emanuele-landi@virigilio.it); ORCID: 0000-0002-0328-9415

contribuindo tanto para a revisão da sua biografia, quanto para o questionamento do seu *corpus*. A partir do século XVII, a memória de Uriel da Costa foi perspectivada e celebrada exclusivamente pela sua autobiografia, *Exemplar humanae vitae*, publicada quarenta anos depois da sua morte (1687). Mas já no início do século XX, e sobretudo depois da descoberta do *Exame*, começaram a aparecer fortes dúvidas sobre a autenticidade desta autobiografia tão apreciada. No entanto, Uriel da Costa foi um filósofo marrano português e, portanto, justificase a pergunta: quem eram os marranos? Porque foram tão importantes para a Coroa portuguesa e a Inquisição? O que levou Uriel da Costa e a sua família a abandonar Portugal? Para responder a estas perguntas, e satisfazendo o *desideratum* anunciado no início, iremos questionar a categoria historiográfica de ‘marrano’ dialogando com duas importantes interpretações, a de Israel Salvador Révah e a de António José Saraiva, esperando, assim, contribuir também para a História da Filosofia em Portugal.

**Palavras chave:** marranos, *Exemplar*, Hamburgo, Leone Modena, Samuel da Silva, *Exame*, tradição farisaico-cristã.

Costa, contribuindo tanto alla revisione della sua biografia, quanto alla ridiscussione del suo *corpus*. A partire dal XVII secolo, la memoria di Uriel da Costa è stata perpetuata e celebrata esclusivamente attraverso la sua autobiografia, *Exemplar humanae vitae*, pubblicata quaranta anni dopo la sua morte (1687). Tuttavia, già all’inizio del XX secolo, e soprattutto dopo la scoperta dell’*Exame*, iniziarono a nascere forti dubbi di autenticità su questa celeberrima autobiografia. Nonostante tutto, Uriel da Costa resta un filosofo marrano portoghese e, pertanto, si giustifica la domanda: chi erano i marrani? Perché erano così importanti per la Corona portoghese e l’Inquisizione? Cosa portò Da Costa e la sua famiglia ad abbandonare il Portogallo? Per rispondere a queste domande, soddisfacendo con ciò il *desideratum* annunciato all’inizio, indagheremo la categoria storiografica di ‘marrano’ dialogando con due importanti scuole storiografiche, quella di Israel Salvador Révah e quella di António José Saraiva, sperando, così, di dare un contributo per la Storia della Filosofia in Portogallo.

**Parole chiavi:** marrani, *Exemplar*, Amburgo, Leone Modena, Samuel da Silva, *Exame*, tradizione fariseo-cristiana.

## 1.

A Inquisição hispânico-portuguesa constitui um caso particular na história das Inquisições europeias, de tal forma que ela poderia ser considerada um facto histórico independente<sup>2</sup>. Dois elementos, em concreto, contribuem

<sup>2</sup> Cf. J. Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, (Porto: Livraria Clássica editora, 1975); Giuseppe Marcocci & José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016); Yosef Hayim Yerushalmi, *Dalla Corte al Ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa*

para tal: o primeiro diz respeito ao seu próprio objeto. De facto, além de perseguir os crimes contra a fé e os bons costumes, em Espanha e em Portugal, a Inquisição voltou a sua atenção contra os mouriscos e os marranos, ou seja, contra as minorias religiosas da fé islâmica e judaica que foram convertidas ao cristianismo.

Antes de chegar a ser uma categoria historiográfica, o termo ‘marrano’ era um insulto que designava os Mouros e os Judeus da primeira Espanha Católica, unidos pelo facto de não comerem carne de porco (em espanhol e em português, ‘marrano’, significa porco que ‘deixou de mamar’). A partir do século XV, o termo passou a ser referido exclusivamente aos Judeus convertidos<sup>3</sup>. Hoje é o termo crucial a separar duas tradições historiográficas opostas: a primeira, a de Israel Salvator Révah, pesquisa a persistência de uma fé judaica secreta, de um criptojudaísmo escondido debaixo da aparente adesão ao catolicismo<sup>4</sup>; a segunda, a de António José Saraiva, enfatiza o carácter mítico e fictício desse criptojudaísmo, lendo-o como um produto ideológico da Inquisição, ou seja, como expressão de um verdadeiro dispositivo de poder com o propósito de ‘fabricar’ judeus<sup>5</sup>.

No entanto, o segundo elemento distintivo das Inquisições ibéricas, concerne à apertada relação entre o poder estatal e o poder inquisitorial. Se no resto da Europa a Inquisição não tinha “um estatuto fixo [que] regula[va] as relações entre o poder real e o poder inquisitorial”<sup>6</sup>, em Espanha e em Portugal o tribunal da Inquisição constituía o Quinto Grande Conselho das duas Coroas.

Nas numerosas pesquisas feitas sobre o assunto, Révah enfatizou o facto de o hebraísmo sefardita ser marcado, contrariamente ao asquenaze, pelo

---

*del Seicento*, trad. de Maria Sombulovich, (Milano: Garzanti, 1991); Anna Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, (Bari: Laterza, 2013); Bartolomé Benassar, *Storia dell'inquisizione spagnola, Fatti e misfatti della "Suprema" dal XV al XIX secolo*, trad. de N. Torcellan (Milano: BUR, 2003); Cecil Roth, *Storia dei marrani*, trad. de A. M. Tedeschi Falco, (Bologna: Marietti, 2003); Herman P. Salomon, *Les procès de l'Inquisition Portugaise comme documents littéraires, ou du bon usage du fond inquisitorial de la Torre do Tombo*, in *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, (Lisboa: Icalp/Ministério da Educação, 1990), 151-164; Id., “Spanish Marranism Re-examined”, *Sefard*, 67 (2007), 111-154, 367-414.

<sup>3</sup> Cf. Arturo Farinelli, *Marrano. Storia di un vituperio*, (Firenze: L. S. Olschki, 1925); Cf. também: Elias Lipiner, *Terror e Linguagem. Um dicionário da Santa Inquisição*, (Santa Maria da Feira: Círculo de Leitores, 1999).

<sup>4</sup> Cf. Israel Salvator Révah, “Les Marranes”, in *Revue des études juives*, 118 (1959-1960), 29-77.

<sup>5</sup> Cf. António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos Novos*, (Porto: Editorial Inova, 1969).

<sup>6</sup> Saraiva, *Inquisição*, 15.

abandono de uma conceção mítico-irracional da religião, devido ao seu prevalecimento de tendências averroísticas e céticas<sup>7</sup>. Esta falha filosófica explicaria, portanto, as massivas conversões dos hebreus sefarditas ao cristianismo no período 1391-1435. Segundo Révah – que estudou a maior parte dos procedimentos da Inquisição portuguesa conservados no Arquivo nacional da Torre do Tombo de Lisboa – é um facto histórico que os ‘cristãos novos’ continuaram realmente, depois da conversão, a praticar uma forma secreta de Judaísmo, ou seja, havia neles um verdadeiro criptojudaísmo<sup>8</sup>. Neste sentido, a definição de ‘marranos’, tal como a entende o grande historiador moderno, acaba por coincidir com a da Inquisição: o ‘marrano’ ou ‘cristão novo’ é – na maior parte dos casos – aquele que, apesar da conversão publicamente afirmada, persiste secretamente na prática do seu culto de origem<sup>9</sup>.

Segundo António José Saraiva, pelo contrário, é impossível ler os procedimentos da Inquisição como fontes jurídicas verdadeiras, na intenção de afirmar a existência de um criptojudaísmo entre os marranos; isso significaria atribuir boa-fé aos inquisidores, ou seja, confundir a ideologia religiosa com os motivos reais do agir humano. Na verdade, segundo Saraiva, cada procedimento inquisitorial traduzia-se numa clamorosa e gigantesca subtração das riquezas dos acusados:

Se um cristão novo é ‘culpado’ de ‘judaísmo’ e nega-o, torna-se ‘negativo’ e acaba na fogueira. Se ele confessa a ‘culpa’, envolvendo e denunciando os ‘cúmplices’ do ‘crime’, pode ser admitido à reconciliação com a Igreja; mas neste caso ele vai perder todos os bens que já lhe tinham sido preventivamente confiscados durante o procedimento judicial e a própria família acabará na miséria. Se em vez disso ele afirma a sua inocência o caso piora:

<sup>7</sup> Cf. Isaac Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961).

<sup>8</sup> Nesta mesma perspetiva, Révah estudou o caso de Uriel da Costa, inserindo-o na longa história das cinco gerações de conversos hispano-portugueses da qual Uriel seria o último fruto. Cf. Israel Salvator Révah, “La religion d’Uriel da Costa, Marrane de Porto (d’après des documents inédits)”, *Revue de l’Histoire des Religions* CLXI (1962), 45-76. Id., “Les écrits portugais d’Uriel da Costa”, *Annuaire de l’École pratique des Hautes Études*, IV sect. (1964-1965), 265-274. Id., “Du «marranisme» au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille”, *Annuaire du Collège de France*, LXVII (1967), 515-526; LXVIII (1968), 562-572; LXIX (1969), 576-585; LXX (1970), 569-577; LXII (1972), 653-662. Sobre o contributo de Révah para as pesquisas costistas, cf. Omero Proietti, “Israel Salvator Révah, Uriel da Costa e i marrani di Porto”, *Rassegna mensile di Israele* 75 (2009), 191-208.

<sup>9</sup> Esta coincidência entre o juízo da Inquisição e do historiador é hoje considerada um risco a evitar; Cf. Marcocci e Paiva, *História*, 14: “Ao assumir os escritos produzidos pelos inquisidores como fonte privilegiada, tiveram-se em conta os riscos de adotar a perspetiva do Tribunal”.

ele poderia proclamar a sua inocência, mas mesmo assim (se a Inquisição possui denúncias consistentes), torna-se ‘negativo’. Ele poderia então inventar as circunstâncias e os cúmplices do ‘crime’, mas com certeza que esta sua história não iria corresponder às denúncias que a Inquisição possuía e que o imputado desconhecia: portanto o falso testemunho contribuiria para agravar a sua situação.<sup>10</sup>

Esta máquina absurda acabava – de modo paradoxal – por resultar na condenação à fogueira de quem se considerava autenticamente convertido e por criar sempre, *ex novo*, novas vítimas. Tratava-se então de uma verdadeira “fábrica de judeus”<sup>11</sup>, que caía em contradição com as suas mesmas premissas: extirpar o judaísmo de Portugal<sup>12</sup>; assim concebida, esta máquina obtinha sempre, decerto, como resultado específico, os bens das vítimas. De acordo com Saraiva, portanto, a questão devia ser posta em termos económico-sociais, o que significava desconsiderar a ideologia e considerar apenas o resultado efetivo: a pragmática do procedimento inquisitorial.

Também a distinção entre ‘velhos’ e ‘novos’ cristãos, se entendida em termos meramente religiosos, corre o risco de ocultar os verdadeiros termos da questão que são, antes de tudo, socioeconómicos. Tal distinção, portanto, de acordo com Saraiva, tinha que refletir uma divisão profunda e real entre uma classe empreendedora e comercial de origem judaica e a tradicional classe nobre e feudal que controlava as estruturas político-estatais de Portugal. Com o decurso do tempo – através, de modo particular, dos matrimónios mistos – os cristãos-novos conseguiram entrar na estrutura da sociedade ibérica, comprometendo a sua base tradicional. As reações religiosas que se exprimiram na instituição inquisitorial portuguesa devem ser lidas, portanto, como um fenómeno de rejeição e de negação desta nova classe burguesa que emergiu entre as velhas estruturas sociais portuguesas do século XVI.

Finalmente, o grande processo de conversão-integração dos judeus, iniciado com D. Manuel I, teria permitido o nascimento de uma nova burguesia

---

<sup>10</sup> Proietti, *Uriel da Costa*, 64. A máquina inquisitorial portuguesa agiu de forma mais perversa e arbitrária do que a espanhola, de tal forma que os cristãos-novos portugueses chegaram a exigir o mesmo tratamento dada aos conversos espanhóis.

<sup>11</sup> Saraiva, *Inquisição*, 175.

<sup>12</sup> O paradoxo do processo foi notado também pelo Padre António Vieira; cf. António Vieira, *Memorial a favor da gente da nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma, exposto ao sereníssimo Senhor Príncipe D. Pedro, regente deste Reino de Portugal*, in António Vieira. *Obras Escolhidas*, Vol. IV, Obras Várias II, (Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1951), 115-135; Cf. também: A. N. Ribeiro Sanches, *Christãos Novos e Christãos Velhos em Portugal. Origem da denominação*, transcrição paleográfica e prefácio por Raul Rêgo (Lisboa: Sá da Costa Editora, 2010).

mercantil: a dos cristãos-novos<sup>13</sup>. Esta nova classe burguesa chegou a colidir frontalmente com a classe nobre portuguesa, que declarava ser a dos velhos-cristãos. Depois de uma inicial euforia económica – originada em particular pelas novas frentes coloniais – a velha classe aristocrática acabou por perder a sua consistente base económica e o seu prestígio. Esta crise económica, que feriu a Coroa portuguesa a partir da primeira metade do século XVI, não tinha incluído o setor de que se ocupava, por exemplo, do comércio do açúcar ou das operações bancárias e de escambo. Acontece, portanto, que o Tribunal da Inquisição portuguesa foi em busca das riquezas daqueles que eram os únicos centros propulsores do progresso económico: os cristãos novos. Por fim, também o privilégio aristocrático acabou por englobar e expulsar todos os conversos que saíam do quadro de uma sociedade que continuaria, por longos anos, aristocrática, subdesenvolvida e feudal.

Em face do dissídio interpretativo que expusemos, eis o que, em sentido mais lato, gostaríamos de agora frisar: a história das religiões ou das mentalidades corre o risco de confundir frequentemente ‘história sagrada’ e ‘história profana’, ideologia e realidade histórica, de crer acriticamente no que os homens dizem ser, em vez do que realmente são:

Posto que diz respeito ao único animal com capacidade de mentir – mesmo a si próprio – a história humana não é, no entanto, história ‘religiosa’: cada homem, por exemplo, pode ‘crer’, mas também pode ‘crer que crê’, ‘afirmar crer’, ‘fingir crer’, utilizar as crenças dos outros, verdadeiras ou fingidas, para os próprios fins segundos. Colocar e considerar a ‘fé’ ou a ‘pertença étnico-religiosa’ como núcleo central das ações humanas, às vezes, envolve uma nefasta consequência: ou seja, para valorizar ‘a pertença étnico-religiosa’ dos próprios ‘mártires’ concede-se boa fé ao ‘fanatismo religioso’ dos que os perseguem.<sup>14</sup>

## 2.

Antes de entrar no centro da questão relativa ao nosso autor, delineando e interrogando o seu perfil biográfico-intelectual, é necessário fazer mais algumas considerações preliminares. A primeira, entre muitas, respeita a questão da autenticidade do *Exemplar humanae vitae*, ou seja, a breve autobiografia publicada pelo teólogo arminiano Philippi van Limborch em 1687, isto é,

<sup>13</sup> Muitos atos oficiais documentam a sinonímia entre homens de negócio-gente da nação e cristãos-novos. Cf. Saraiva, *Inquisição*, 185-208. Cf. também Yerushalmi, *Dalla Corte al Ghetto*, 40-45.

<sup>14</sup> Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, (Macerata: Quodlibet, 2005), 57.

quarenta anos depois da morte de Uriel da Costa. Esta famosa autobiografia tem contribuído, no decurso dos séculos, para manter viva a memória de Uriel da Costa na história da cultura europeia. Encontramo-la citada por ilustres intelectuais como P. Bayle, Voltaire, Reimarus, Feuerbach etc., mas por ironia da sorte esta celeberrima autobiografia – reanalisada à luz da descoberta e da publicação do *Exame das tradições phariseas* (1993)<sup>15</sup> – deve ser considerada uma falsificação. Trata-se de uma hábil manipulação que tem como fim extrínseco e contextual fazer cair em descrédito a comunidade hebraico-portuguesa de Amsterdão. Esta, na aquela altura, tinha chegado a um nível de bem-estar que não agradava aos seus inimigos, como os luteranos e os arminianos daquela cidade. Trata-se, portanto, de um texto que confunde intencionalmente o ‘fariseu’ cristão com o ‘fariseu’ de Uriel da Costa; um texto que considera o ‘povo hebraico’ – em conformidade com os mais clássicos exemplos do antissemitismo religioso – como um povo deícida que tem a culpa inextinguível de ter matado Jesus de Nazaré. Esta conceção deve ser considerada totalmente alheia ao Costa histórico. A única finalidade da publicação do *Exemplar humanae vitae* é a de construir um pretexto, relativamente ao caso Costa, de modo a retirar à comunidade hebraico-portuguesa de Amsterdão qualquer competência penal, ou seja, qualquer possibilidade de punir, com um decreto de expulsão ou com outras medidas penais, os membros da comunidade. Vamos aqui resumir, brevemente, alguns pontos essenciais para compreender esta inautenticidade que está longe de ser, ainda hoje, um lugar comum nos estudos dedicados a Uriel da Costa<sup>16</sup>.

A circulação desta autobiografia começou entre 1640 e 1643. São duas as cópias do *Exemplar* que circulam a partir de 1640: uma, propriedade de Johan Müller, pastor luterano de Hamburgo; outra, propriedade de Simon Episcopius, *leader* remonstrante de Amsterdão. A comparação entre as duas cópias evidencia interpretações opostas, que mudam o ditado textual em conformidade com as diferentes notícias que os possuidores do texto tinham sobre a vida de Uriel da Costa. Por exemplo, no parágrafo [52], na

<sup>15</sup> Sobre a descoberta do *Exame*, cf. Herman P. Salomon, “A copy of Uriel da Costa’s *Exame das tradições phariseas* located in the Royal Library of Copenhagen”, em *Studia Rosenthaliana*, 24 (1990) 153-168; cf. também: Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic traditions/Exame das tradições phariseas, Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Samuel da Silva’s Treatise of the Immortality of the Soul*. Translation, notes and introduction by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon, (Leiden: Brill, 1993).

<sup>16</sup> O primeiro a duvidar fortemente da autenticidade do *Exemplar* foi Vaz Dias. Cf. Abraham M. Vaz Dias, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage tot diens Levensgeschiedenis, «Mededeelingen vanwege het Spinozahuis»*, (Leiden: Brill, 1936), mas na verdade é só com o livro de Omero Proietti sobre o *Exemplar* que se pode entender em definitivo esta inautenticidade; cf. Proietti, *Uriel da Costa*, 13-137, 181-246.



versão que Müller possuía, Costa está prestes a suicidar-se; segundo a versão Episcopus-Limborch, pelo contrário, Costa está a pensar em vingar-se das ofensas recebidas pelo irmão e pelo primo. Vejamos as duas versões em confronto:

[52 Müller, *Judaismus oder Judenthumb*, 72]: Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt *Judaei* inter Christianos agentes uti tanta libertate, ut etiam judicia exerceant [...]. Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, quid miser faciet.<sup>17</sup>

[52 Episcopus-Limborch]: Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt *Pharizæi* inter Christianos agentes uti tantâ libertate, ut etiam judicia exerceant [...] Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare.<sup>18</sup>

É inconcebível pensar que uma autobiografia escrita à pressa, antes de morrer, mude de forma tão consistente de uma versão para outra, passando de um desesperado “quid miser faciet” a um vingativo “nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare”. Além disso, pode notar-se que a variante presente nas duas versões (“*Judaei*” / “*Pharizæi*”) concorda perfeitamente com um dúplice e diverso antissemitismo afirmado em diferentes lugares pelos autores: o primeiro termo reflete o antissemitismo *tout court* do pastor luterano Müller pelos hebreus; o segundo termo, ao invés, reflete o antissemitismo ‘específico’ do teólogo arminiano Limborch contra a comunidade marrano-portuguesa em Amesterdão.

O autor (ou os autores) do *Exemplar* conhecem seguramente alguns dados do percurso biográfico de Uriel da Costa, tal como utilizam o *Tratado* de Samuel da Silva e parecem mesmo chegar ao texto do *Exame*. No entanto, ignoram completamente os eventos centrais da biografia de Uriel da Costa: não mencionam o decreto hamburgo-veneziano de 1617-1618 e, chegando mesmo a ignorar sua residência em Hamburgo, omitem por esse facto

<sup>17</sup> Parágrafo [52], in Johannem Müller, *Judaismus oder Judenthumb, das ist ausführlicher Bericht von jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung*, (Hamburgo: Hertel 1644), 71-72.

<sup>18</sup> Urielis Acosta, *Exemplar humane vite*, in Philippi a Limborch, *De Veritate religionis Christianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnât*, (Farnborough: Gregg International, 1971). É esta a cópia do *Exemplar* que Limborch possuía e que afirma ter encontrado pessoalmente entre os papéis de Episcopus. Cf. Proietti, *Uriel da Costa*, 105-116.



o período crucial de 1614-1623<sup>19</sup>. Por fim, coroando todas estas lacunas, o *Exemplar* propõe uma cronologia interna contraditória que obriga a colocar a morte de Uriel em 1647 em vez de 1640.

Também o latim utilizado no *Exemplar* acaba por ser sinal tangível da sua inautenticidade. As contínuas cripto-citações neotestamentárias da *Versio sexto-clementina* – um texto abominado pelo Uriel da Costa histórico e por ele nunca utilizado – caracterizam a biografia costista como uma repetição da paixão cristã. O texto, de facto, adota todos os sintagmas com que os evangelistas descreveram o martírio do Messias cristão<sup>20</sup>. Esta analogia proposta no *Exemplar* procura mostrar como os fariseus de Amesterdão, nas ‘suas’ sinagogas, são os anistóricos perseguidores de sempre, pelo que convida, ao mesmo tempo, a uma intolerância dirigida contra eles e destinada a desarmá-los e a neutralizá-los juridicamente. Já em 1662, Limborch pretendia promover uma concepção de lei que procurava reconduzir os judeus de Amsterdão *intra cancellos*. Também neste caso, a leitura do *Exame* mostra que Costa não tinha estas preocupações, encontrando-se perfeitamente consciente das contínuas perseguições às quais as pequenas comunidades judaico-portuguesas de Hamburgo e Amesterdão eram sujeitas, pelo que estas comunidades nunca tiveram e nunca poderiam ter tido o ‘poder’ que os autores dos *Exemplar* as acusavam de ter ou de haver tido.

Por último, o ‘fariseu’ do *Exame* não coincide em absoluto com o ‘fariseu’ cristão pintado no *Exemplar*. O Costa histórico não poderia partilhar da imagem do fariseu que emerge dos Evangelhos cristãos uma vez que, no seu reexame dos sacros cânones do judaísmo rabínico e do cristianismo, ele havia instituído um nexo de filiação preciso entre o farisaísmo e a cristandade. Em todas as suas doutrinas principais – do messianismo até à ressurreição dos mortos – a cristandade é, na opinião de Costa, filha e herdeira do judaísmo rabínico surgido a partir do século II a.C. Com a sua dura e constante polémica contra a tradição ‘farisaico-cristã’, seria impossível pensar que Costa tivesse podido citar e utilizar os textos cristãos, por ele considerados mais deletérios do que os textos talmúdicos ou cabalísticos.

Portanto, no centro da história narrada no *Exemplar*, não nos encontramos com a real biografia de Uriel da Costa; pelo contrário, o *Exemplar* usa instrumentalmente o caso Costa, falsificando e censurando o seu verdadeiro percurso biográfico-intelectual com a única finalidade de combater os ‘fariseus’ de Amesterdão. Como considerou um intérprete contemporâneo:

---

<sup>19</sup> Sobre a residência hamburguesa de Costa no período 1614-1623, cf. Dias, *Uriel da Costa*, 15-17.

<sup>20</sup> Cf. Proietti, *Uriel da Costa* 13-137.

Pedaços de uma história humana real – que tem como seu fundamento a re-futação da religião cristã – são usados, manipulados, falsificados, à maneira ‘cristã’ com a intenção de subtrair às comunidades hebraicas da Europa – a partir da de Amsterdão – qualquer jurisdição penal.<sup>21</sup>

### 3.

A descoberta e a publicação da única cópia sobrevivente do *Exame das tradições phariseas* abriu um novo período dos estudos sobre Uriel da Costa, oferecendo também um decisivo contributo para revisão da sua biografia.

Uriel da Costa nasceu no Porto, supostamente entre 1583-1584, no seio de uma família cristã nova de comerciantes e rendeiros<sup>22</sup>. O avô paterno, Jácome da Costa Brandão, era um discreto mercador, atividade que o filho, Bento da Costa Brandão, pai de Uriel, herda juntamente com o irmão. Em 1577, regressado do Brasil, Bento da Costa casou-se com Branca Dinis e juntos mudaram-se para o Porto. A casa, situada na Rua de São Miguel, era uma das trinta casas concedidas pelo rei português aos judeus expulsos de Espanha e constituía dote de casamento por parte da mãe de Uriel. Os bisavós maternos, Álvaro e Violante Rodrigues, chegaram a Portugal depois da expulsão espanhola (1492). Em 1497, eles sofreram, pessoalmente, o batismo forçado ‘de pé’, imposto pelo rei português D. Manuel I a todos os judeus do seu reino.

Batizado com o nome cristão de Gabriel, Uriel viveu até aos dezoito anos no Porto. Em 19 de outubro de 1600 entrou como estudante de direito canónico na prestigiosa Universidade de Coimbra. Após um ano, interrompeu intempestivamente os estudos, retomando-os em novembro de 1604, depois de três anos passados a trabalhar provavelmente na secretaria do arcebispado de Coimbra<sup>23</sup>. Naqueles mesmos anos, saem “das tipografias de madeira de Coimbra e de Lisboa”, os celebérrimos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* sobre a obra de Aristóteles (1592-1606)<sup>24</sup>. Os oito tomos,

<sup>21</sup> Proietti, *Uriel da Costa*, 48.

<sup>22</sup> Sobre a genealogia e a biografia de Costa, cf. Israel Salvator Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto*, (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004). Cf. também: Carolina Michaëlis de Vasconcellos, “Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras”, in *Revista da Universidade de Coimbra* 8 (1922), 237-395; Id., “Uriel da Costa. Notas suplementares à sua vida e sua obra”, *Lusitânia. Revista da Estudos Portugueses* 1 (1924), 4-22; cf. Artur de Magalhães Basto, “Novos dados biográficos sobre Uriel da Costa e sua família”, *O Instituto* 100 (1942), 352-361.

<sup>23</sup> Cf. Gabriel Albiac, *APÉNDICE I. Un inédito de Gabriel da Costa*, in Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana—Exemplar humanae vitae*, Edición crítica de G. Albiac, (Madrid: Hyperion, 1984), 85-95.

<sup>24</sup> Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no curso jesuíta conimbricense*, (Lisboa: Edições Colibri, 2010).

divididos em cinco volumes, tornaram-se logo um ponto de referência para todos os estudiosos modernos. Costa, que não tinha frequentado os cursos dos jesuítas da Universidade de Coimbra, leu decerto os *Commentarii* dos Conimbricenses, que cita explicitamente no *Exame*, referindo-se aos anos da sua formação em Coimbra<sup>25</sup>.

Em junho de 1608 Costa concluiu antes do tempo o seu percurso universitário. A morte do pai (maio de 1608) e as precárias condições económicas da família forçaram-no a abandonar Coimbra e a voltar para o Porto. Aqui, em 1609, desempenhou a função de tesoureiro da egrégia colegiada de S. Martinho de Cedofeita, papel que desempenhou até 1611 e que abandonou por causa do casamento<sup>26</sup>.

Alguns factos permitem-nos pensar que Costa – diferentemente do que afirma o *Exemplar* – não fugiu de Portugal depois da renúncia do *beneficium* eclesiástico (1611), mas ficou em terras portuguesas até 1614. Depois de ter renunciado ao *beneficium* eclesiástico, ele tornou-se rendeiro de um *beneficium* laico em São Salvador de Vila Cova e, em 5 de março de 1612, casou-se oficialmente com Francisca de Castro ficando em Portugal por mais três anos<sup>27</sup>.

Em março de 1610, um decreto oficial proibia os ‘cristãos novos’ de emigrar livremente de Portugal concedendo, paralelamente, os bens dos fugitivos às pessoas que denunciassem qualquer fuga ou a tentativa de fuga. Isto aconteceu também com a família Costa, que foi denunciada por Miguel Chamarro, residente no Porto. Neste caso concreto, no entanto, os bens (em particular a casa dos Costa) acabaram nas mãos do nobre Jorge de Mascarenhas, que tinha por crédito, por parte dos fugitivos, uma dívida de 800.000 reais. Este acontecimento – reconstruído por Révah – confirma que a fuga de Portugal não foi ditada exclusivamente por motivos religiosos; pelo contrário, foi induzida principalmente por motivos económicos, ou seja, por causa das exigências comerciais da família Costa interessada em ampliar e revigorar o seu comércio de açúcar.

---

<sup>25</sup> Cf. Uriel da Costa, *Exame das tradições phariseas/Esame delle tradizioni farisee* (1624), organizador, coordenador e tradutor de Omero Proietti, (Macerata: eum, 2014), 130: “me chamas a mim idiota nella [na filosofia] e dizes que me atrevo a definir almas sem tua licença. Pois nam cuidarás, esperito mao, que inda que nam professei logica, e filosofia, nam serei tam desemporado da notiça della, e que sei que cousa sam definiçoens que isto me foi necessário saber para o que professei, e também leo por Aristoteles?” (esta edição será a edição de referência utilizada neste artigo).

<sup>26</sup> O casamento, de facto, implicava necessariamente a renúncia a qualquer *beneficium* eclesiástico.

<sup>27</sup> Cf. Proietti, *Uriel da Costa*, 188-189.

Depois da fuga de Uriel, a sua irmã – que ficou em Portugal com a intenção de manter o já iniciado comércio com o Brasil – foi presa pelas autoridades do Porto juntamente com o marido. Uma vez solta por estas autoridades, acabou de novo por ser presa pela Inquisição. Manietada pela ‘machina inquisitorial’, passou em vão os primeiros três anos a negar a acusação de continuar a ‘judaizar’. Para sair deste mecanismo infernal foi obrigada a confessar a ‘culpa’ de ‘judaizar’; finalmente, o último passo para selar em definitivo o perdão inquisitorial e adquirir a nova ‘reconciliação’, passava pela confiscação de todos os seus bens. Não era a primeira vez que o tribunal da Inquisição atacava a família Costa. O bisavô materno, Álvaro Rodrigues, foi aprisionado pela Inquisição portuguesa no período 1543-1544. Alguns anos depois, em 1568, a Inquisição portuguesa condenou à fogueira Guiomar Rodrigues, irmã do avô materno de Uriel.

O que vemos acontecer à família Costa, nesta altura, pode ser considerado como uma confirmação do facto de que este conflito entre a Inquisição e os marranos não podia ter origem exclusiva numa questão ‘étnico-religiosa’. Pelo contrário, tratar-se-ia de uma verdadeira luta de classes entre a nobreza velho-cristã, interessada em recuperar o prestígio perdido, e a burguesia cristã nova, interessada em prosseguir livremente a sua arte de comércio.

Recapitulando, Uriel abandonou Portugal em 1614 e, juntamente com a mulher Francisca, a mãe Branca Dinis, e o seu irmão Jácome da Costa, mudou-se para Hamburgo. Os irmãos João e Miguel da Costa, ao invés, estabeleceram-se em Amesterdão.

#### 4.

Na Hamburgo de 1612, cheia de igrejas luteranas, um decreto do senado garantia às pequenas comunidades marrano-portuguesas a residência e o direito de professar a própria fé<sup>28</sup>. Mas Hamburgo é também o lugar onde Uriel da Costa foi sujeito ao primeiro decreto de excomunhão. Esta primeira

---

<sup>28</sup> Cf. Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, (Oxford: Oxford University Press, 1985), 86: “Com um decreto do 1612 o senado de Hamburgo deu sanção formal à proteção da comunidade portuguesa [...] e ao seu direito de professar a fé hebraica”. Sobre Amsterdão e Hamburgo como lugares de confluência da diáspora marrano-português, cf. Israel, *European Jewry*, 83, 86-87. A permanência de Uriel da Costa em Hamburgo está documentada em muitos atos notariais e também confirmada amplamente em alguns passos do *Exame*; cf. Costa, *Exame*, 49: “morada de huã cidade, aonde por alguns annos habitamos”; 51: “aquelle acordo quando te mandavaõ largar o lugar” (neste passo refere-se ao decreto do senado hamburguês de 1617 que estava, naquela altura, para ser revogado); cf. também Dias, *Uriel da Costa*, 15-17.

exclusão das comunidades hamburguesas – que ocorreu cinco anos antes do decreto de Amsterdão (15 de maio 1623)<sup>29</sup> – não comportou, como o *Exemplar* leva falsamente a crer, à fratura das ligações familiares dos Costa<sup>30</sup>. Prova disso, são os cinco documentos notariais descobertos por Vaz Dias em 1936. Eles demonstram que Uriel tinha continuado tranquilamente – com o falso nome de Adam Romez<sup>31</sup> – a colaborar no comércio iniciado com os seus irmãos, mesmo nos dias do decreto. Um outro documento descoberto, sempre por Dias, nega também a tese de que os irmãos, em obediência ao decreto de excomunhão de 1623, tinham interrompido qualquer relação com Uriel. Este documento, datado de 31 maio de 1624, atesta que os dois irmãos intervieram diretamente para libertar Uriel da prisão holandesa arriscando-se, eles próprios, a caírem na alçada do decreto<sup>32</sup>.

As razões que têm levado à questão da exclusão de Uriel das comunidades hamburguesas (biénio 1617-1618), ficam a dever-se a um seu texto intitulado *Propostas contra a Tradição*. Neste pequeno texto, Uriel expôs onze teses contra a ‘tradição oral’, afirmando que o judaísmo rabínico – segundo uma tese de ascendência caraíta – tinha arbitrariamente modificado e

---

<sup>29</sup> Cfr. Cecil Roth, “Neue Kunde von der Marranen-Gemeinde in Hamburg”, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 2, (1930-1931), 228-236. Existiam três comunidades hebraicas em Hamburgo: *Talmud Tora*, *Keter Tora* e *Neve Salom*. Mas não sabemos a qual destas três comunidades Costa pertencia. A excomunhão, contudo, levava decerto à sua exclusão de quaisquer comunidades hamburguesas.

<sup>30</sup> Para os passos do *Exemplar* onde é suportada esta fratura no interior da família de Costa, cf. Uriel da Costa, *Exemplar humanae vitae/modello di vita umana*, trad. it. de Omero Proietti in Proietti, *Uriel da Costa*, 142-179.

<sup>31</sup> Segundo Pinharanda Gomes a escolha deste *alias* não é casual e, diferentemente da hipótese já avançada pela Carolina Michaëlis de Vasconcellos para quem *alias* estaria ligado à Cabala, para Gomes, Uriel da Costa foi buscar diretamente o nome aos *Lusíadas* de Camões (canto I); Cf. Pinharanda Gomes, *A filosofia hebraico-portuguesa*, (Lisboa: Guimarães Editores, 2009), 453: “A nosso ver, *Adam Romez* não é propriamente um nome, mas um conceito. Ao assumir a inteligência que assumiu relativamente a Deus, à Alma e ao Mundo, Uriel queria significar que, longe de refletir o arquétipo adâmico – *Adam Kadmon* – ele refletia um *Adam Romez*, um bicho da terra. Daí, a óbvia relação entre as imagens poéticas de Camões acerca do ‘bicho da terra vil e tão pequeno’ e as leituras de Uriel da Costa”.

<sup>32</sup> Cf. Dias, *Uriel da Costa*, 17: “Gli scabini hanno rilasciato Uriel da Costa, *alias* Adam Romez, dalla prigionia cittadina [...]. Si sono offerti come garanti Miguel Estevez de Pina [*alias* Jerônimo da Costa] e Juan Perez da Cunha [*alias* João da Costa], che si impegnano a pagare – nel caso il suddetto Uriel da Costa non compaia in giudizio, a disposizione dei Signori Ufficiali – 1200 gulden. [*Actum* de final de maio, A°. 1624, Pnt Jacob Pietersz Hoogcamer e Claes Pietersze Schepenen]”. Com isso se atesta que a expulsão de Amsterdão de 15 maio 1623, contrariamente ao que foi afirmado no *Exemplar*, não levou à rotura da relação de Uriel com os irmãos.

invertido a Lei mosaica original (*Torah* ou Pentateuco) com interpretações e doutrinas arbitrárias. Em 1617 os *parnassim* de Hamburgo, perturbados por tais ideias heterodoxas, enviaram o texto ao rabino de Veneza Leone Modena – naquela altura uma das maiores autoridades dos sefarditas europeus – de modo a submeter o texto de Uriel à refutação e à opinião legal do prestigiado rabino. O procedimento clássico nestas situações legais consistia no seguinte: traduzir o texto em hebraico e adicionar-lhe, em baixo, a sua refutação. Assim, portanto, procedeu o rabino veneziano com o texto costista que traduziu em hebraico e refutou, intitulado-o *Magen we-sinnah*. Sucessivamente Modena enviou o texto aos *parnassim* de Hamburgo, dando uma resposta positiva à submissão ao decreto por parte de Uriel da Costa.

O *Magen we-sinnah* (ou seja, o texto de Uriel e a sua refutação) foi redescoberto em 1852 por Abraham Geiger (1810-1874). Geiger atribuiu o texto a Modena considerando-o, não uma opinião legal de um rabino a um herético, mas um diálogo literário que Modena criou com um *alter ego* inventado saduceu e caraíta. A reatribuição das *Propostas* a Uriel da Costa acontecerá só no início do século XX, da maneira seguinte: em 1905-1906 Ludwig Blau publicou a correspondência em hebraico de Leone Modena. A partir da carta CLVI resulta evidente que Modena escreveu e enviou o *Magen we-sinnah* aos *parnassim* de Hamburgo, a fim de censurar um herético (*min*) e um descrente (*apikoros*) residente em Hamburgo<sup>33</sup>. Fundamental, nesta reatribuição, são também as palavras que Modena escreveu no *Magen we-sinnah* antes da refutação das onze teses costistas:

Para defesa dos nossos sábios, frente a um homem idiota e insensato, sábio só para si, ‘homem insensato’ é o seu nome [*hakham be - ‘enav ’ish kesil shmo*]. Ele morava naquela altura em Hamburgo de onde, em 1616, enviou as questões a seguir. Importantes *sefardim* pediram-me para lhe responder segundo a minha inteligência. A este indigno questionador eu dei conveniente resposta.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Cf. Leo Modenas, *Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles*, organização e coordenação de Ludwig Blau e Abraham Alkalay, (Bratislava: Druck von Adolf Alkalay & Sohn, 1905). Cf. também Omero Proietti, “La voce di De Acosta [=431]. Sul vero autore del Qol Sakhal”, *La Rassegna mensile di Israele*, 70 (2004), 33-54; Id., “«nas letras nasçi eu». Uriel da Costa tra falsificazioni e false attribuzioni”, in: *La centralità del dubbio*, org. Camilla Hermanin e Luisa Simonetti (Firenze: Olschki, 2011), 417-456.

<sup>34</sup> Modenas, *Briefe und Schriftstücke*, 146. Para o texto em hebraico desta advertência de Modena cf. Aldo Luzzatto, *Hebraica Ambrosiana. I. Catalogue of Undescribed Hebrew Manuscripts in the Ambrosiana Library*, (Milano: il Polifilo, 1972), 66.



As *Propostas* costistas foram também objeto implícito de uma dura polémica, nos anos 1634-1636, entre Saul Levi Mortera (1596?-1660) e Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693)<sup>35</sup>. Neste contexto, as *Propostas* foram retraduzidas para português pelo rabino Aguilar e foram preservadas, até aos nossos dias, entre os manuscritos da comunidade hebraico-portuguesa de Amsterdão<sup>36</sup>. Por último, recuperando as teses defendidas nas *Propostas*, Costa quis intencionalmente responder, no *Exame*, à refutação que recebeu de Modena, no *Magen we-sinnah*, confirmando, assim, ser ele o “homem insensato” objeto da censura do rabino veneziano.

Com a autorização de Modena, os *parnassim* de Hamburgo sujeitaram Uriel ao decreto, excluindo-o da comunidade dessa cidade. O decreto foi confirmado, em agosto de 1618, com uma cerimónia solene celebrada na Sinagoga de Veneza. Crendo injustificado o decreto hamburgo-veneziano, entre agosto de 1618 e junho de 1622, Costa continuou a sua polémica escrevendo um outro texto, intitulado *Tres Tratados contra a Tradição*, com a intenção de responder às objeções de Modena e ampliar as teses defendidas nas *Propostas*. Os *Tres Tratados contra a Tradição* sofreram um percurso análogo ao das *Propostas*, ou seja, foram traduzidos em hebraico por Modena e sucessivamente intitulados pelo mesmo rabino, *Qol sakhal*. Por estas mesmas razões também este texto costista foi atribuído no século XIX, ao rabino veneziano Leone Modena.

Estas duas falsas atribuições - como, em parte, ficou demonstrado - foram sustentadas e utilizadas num particular momento histórico-cultural da Alemanha. Os dois textos costistas viram-se envolvidos no debate que marcou o nascimento e a afirmação do judaísmo liberal europeu. Dois expoentes e promotores desta reforma do judaísmo, Abraham Geiger e Isaac Samuele Reggio (1784-1855), descobriram e publicaram o *Magen we-sinnah* e o *Qol sakhal* considerando-os como dois textos anti talmúdicos do rabino veneziano Leone Modena. O ‘herético hamburguês’, que Modena citava e refutava no *Magen we-sinnah*, não era, segundo Geiger, alguém que tivesse realmente existido na Hamburgo do século XVII, mas, pelo contrário, um *alter ego* inventado com o fim de promover uma radical crítica ao judaísmo rabínico<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Sobre a polémica Mortera-Aboab, cf. Alexander Altmann, “Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century”, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 40 (1972), 1-88. Cf. também Proietti, *Uriel da Costa*, 32-38.

<sup>36</sup> Para o texto retraduzido em português do rabino Aguilar, cf. Leo Fuks, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. I. Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam*. (Leiden: Brill, 1973), 229.

<sup>37</sup> Para o texto em hebraico e a atribuição a Modena do *Magen we-sinnah*, cf. Abraham Geiger, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume*, (Breslau: Joh. Urban Kern, 1856).



Mesmo o *Qol sakhal*, segundo Reggio, fazia parte da mesma crítica anti tal-múdica promovida secretamente por Modena<sup>38</sup>.

Os fundamentais contributos de Ludwig Blau e de Nathan Porges<sup>39</sup>, juntamente com a descoberta do *Exame das tradições phariseas*, permitem hoje em dia restituir definitivamente os dois textos, as *Propostas contra a Tradição* e os *Tres Tratados contra a Tradição*, ao seu legítimo autor, Uriel da Costa. Quer na “Introdução” ao *Magen we-sinnah*, quer na do *Qol sakhal* estão presentes elementos decisivos para uma atribuição deste texto a Costa. Escreve Modena:

No mês *sivan* 5382 [junho de 1622] após a criação do mundo, três meses depois do assassinato do meu filho Zebulon, encontrei-me a passear triste e abatido aqui em Veneza. Estava sozinho perto da Laguna. Considerava o meu destino infeliz e também as minhas tristes experiências desde que nasci até estes dias. Encontrei um conhecido, um homem de confiança, que muitas vezes tinha realizado longas viagens por mar e recentemente tinha voltado de uma viagem a Poente. Cumprimentámo-nos e à maneira de um amigo tentou aliviar a minha pena. Mal percebeu que as suas palavras de conforto eram em vão, preocupou-se em conduzir-me para outros pensamentos. Levou, então, a conversa para as diferentes concepções dos homens sobre as leis religiosas e para o facto de elas serem diferentes mesmo dentro de uma só comunidade religiosa. Finalmente, prometeu mostrar-me um texto, dividido em três secções, escrito 120 anos antes por um homem que fazia parte da sua mesma religião o qual, como se pode ver por aquilo que escreveu, fora um homem rico em conhecimento e um espírito livre, que, além da medida, se opusera aos sábios do Talmude e à Tradição. ‘Para poder responder a este homem que erra, o escrito precisa de atenção. Quem poderia, melhor do que tu – disse-me o meu sábio amigo [...] – responder ao insensato de maneira adequada à sua tolice? Porque, pelo que eu conheço de ti ao disputares com quem professa uma outra fé e com os cristãos, tu és o mais hábil e o mais sabedor dos nossos contemporâneos – um escudo e uma couraça [*magen we-sinnah*] para a nossa *Torah* – e conheces melhor do que os outros os escritos caraitas. Quero-te deixar o livro, examina-o atentamente e transcreve-o e, se quiseres, refuta os seus fundamentos’. Apesar da minha miséria e da pena do meu coração, tive vontade de o ler imediatamente [...]. Trouxe o livro para minha casa e transcrevi-o de cima abaixo. No entanto, como estava muito ocupado, consegui lê-lo atentamente só no *heshvan* 5384 [fevereiro 1624].<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Para o texto e a atribuição a Modena do *Qol sakhal*, cf. Isaacus Reggio, *Examen traditionis duo inedita et paene incognita Leonis Mutinensis opuscula complectens* (Goritziae: Novis Typis J. B. Seitz, 1852) 5-65, 67-70, 73-268.

<sup>39</sup> Cf. Nathan Porges, “Leon Modena über Uriel da Costa”, *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, 15 (1911), 80-82; Id., “Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 62 (1918), 37-48, 108-124, 199-218.

<sup>40</sup> Talya Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: “Voice of a Fool”, an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, (Stanford: Stanford University Press, 1997), 77-78.

Este texto deve ser lido em conformidade com a análise proposta por Omero Proietti na introdução à primeira edição crítica e tradução em italiano do *Exame*. O “insensato” a quem é necessário responder – segundo *Provérbios* 26, 5: “Responde ao insensato conforme a tolice dele, para que ele não fique pensando que possui alguma sabedoria” – é o próprio *’ish kesil* das *Propostas*, cujo nome tem o mesmo valor numérico (431) de tal expressão<sup>41</sup>. Nas *Propostas* e nos *Tres Tratados*, este homem só é “sábio aos seus próprios olhos” (*Provérbios* 26, 5;12); ele é um “insensato” que repete a suas tolices “como um cão que torna ao seu vômito” (*Provérbios* 26, 11). A cripto-citação de *Provérbios* 26, 5; 11; 12 identifica assim o “insensato” de que se fala nas *Propostas* com o dos *Tres Tratados*. É necessário contrariar o “insensato” novamente, com “um escudo e uma couraça para nossa *Torah*”: ou seja, com o *Magen we-sinnah* que Modena tinha já utilizado para se opor às *Propostas* de 1616. Tal como nas *Propostas* e depois no *Exame*, também nos *Tres Tratados* abundam as doutrinas caraitas e Modena, sendo um especialista conhecedor de “escritos caraitas”, é também um ótimo escudo e uma ótima couraça.

Ele declara ter recebido os *Tres Tratados contra a Tradição* em junho de 1622, mas que só os conseguiu ler com atenção em finais de 1624. Os *Tres Tratados* são certamente anteriores a junho de 1622, mas se o “insensato” que os escreveu é o mesmo das *Propostas*, os *Tres Tratados* são posteriores a 1617, ou seja, ao *Magen we-sinnah*. Portanto, o homem “insensato” expulso já em 1617-1618 – inominável porque foi objeto de excomunhão – continuou, depois de ter sido banido, a escrever, repetindo assim a sua “tolice”.

De qualquer forma, do exame comparado dos três textos (*Propostas*, *Tres Tratados* e *Exame*), emerge um *corpus* unitário e coerente de teses, cujo autor não pode ser senão Uriel da Costa. Os *Tres Tratados* são, de facto, o médium imprescindível que junta o Costa das *Propostas* com o Costa do *Exame*.

Mas estas três obras não são as únicas que Costa compôs no seu período hamburguês. Entre fins de 1622 e maio de 1623, ele iniciou a elaboração de um novo texto intitulado *Tratado sobre a alma do homem*. Nesta altura, Samuel da Silva (1570-1631) – conhecido de Uriel porque morava em Hamburgo<sup>42</sup> – subtraiu ilicitamente a Costa três capítulos deste livro e publicou-os no seu *Tratado da imortalidade da alma*, conjuntamente com uma apertada refutação do ‘delírio’ neles contido<sup>43</sup>. O *Tratado da imortalidade da alma* abre com estas palavras:

<sup>41</sup> Proietti, “La voce di *De Acosta* [=431]”, 33-54.

<sup>42</sup> Sobre a presença de Samuel da Silva em Hamburgo nestes anos cf. H. P. Salomon, “Introdução” in Uriel da Costa, *Exame das tradições farisaicas acrescentado com Samuel da Silva Tratado da imortalidade da alma*, introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, (Braga: s. e., 1995), 8-9.

<sup>43</sup> Cf. Costa, *Exame*, 14: “este homem [Silva] ouve as mãos alguns cadernos nossos sobre a alma do homem”.

Pois tendo hoje entre nós um pior que empestado já que pareceu bem-fazê-lo degradar, agora será conveniente prevenir e ordenar triaga contra a peçonha que vai vomitando, de que é bem nos precatemos, e temamos, pois, com o nome de judeu e a capa de fingidas virtudes e modéstia poderia ir destruindo e contaminando alguns singelos e pouco acautelados ânimos, em quem deseja e procura imprimir as falsas e reprovadas opiniões em que anda; e aos tais só pretendemos espertar e advertir porque não periguem se porventura em algum tempo, ou lugar vierem ao trato, ou companhia deste hipócrita [...]. Pois vendo, e notando o discurso das coisas deste homem que não nomeio por honra do sangue donde procede, ainda que ele o não merece pela soltura e soberba com que fala, olhando as dissimulações e enganos com que por algum tempo frequentou nossas congregações fingindo estar pelas santas ordem e estatutos delas, e os termos com que começou a dar mostras do veneno que trazia, e como chegado à prova não duvidou dar papel de sua mão e deu negando nele a tradição e lei de boca dada por Deus a Moisés em monte Sinai<sup>44</sup>.

Este passo fornece-nos três preciosas informações. Em primeiro lugar, durante algum tempo – 1614-1616 – Costa fez parte das comunidades de Hamburgo; em segundo lugar, a difusão do seu escrito (*Propostas contra a Tradição*, 1616) revelou a sua verdadeira natureza e obrigou as comunidades hamburguesas a proceder à sua expulsão (1617-1618); finalmente, em vez de desculpar-se, Costa produziu novos “escritos de sua mão” ainda mais escandalosos e insolentes do que os do passado (1618-1623).

Assim a publicação do *Tratado* de Samuel da Silva levou ao cancelamento do projeto costista de publicar o *Tratado sobre a alma do homem*. Ao contrário de quanto afirmará o *Exemplar*, o *Tratado da imortalidade da alma* de Silva não foi escrito para o leitor cristão, e, portanto, não levaria à deposição de Costa por parte das autoridades cristãs da Holanda. Pelo contrário, o texto de Silva tinha a única finalidade de provocar a fúria dos rabinos de Amesterdão que, de facto, em 15 de maio de 1623 – antes de Costa chegar a Amesterdão – procederam à exclusão preventiva de Uriel da sua comunidade<sup>45</sup>. Quando saiu o *Tratado* de Silva, Costa ainda estava em Hamburgo, preparando a sua mudança para Amesterdão. Por isso, a publicação do *Tratado* de Samuel da Silva – ocorrida em Amesterdão na mesma tipografia em que Costa irá publicar o seu *Exame* (1624) – tinha o único fim de advertir as comunidades marrano-portuguesas de Amesterdão da chegada do ‘herético’ já banido das comunidades hamburguesas (1617-1618).

---

<sup>44</sup> Samuel da Silva, *Tratado da imortalidade da anima*, fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982), 13-14.

<sup>45</sup> Sobre o *Tratado* de Silva como causa da exclusão de Amsterdão de 15 maio 1623, cf. Proietti “saggio introduttivo” in Costa, *Exame*, 37-38.

Finalmente, entre maio de 1623 e abril de 1624<sup>46</sup>, arquivado o *Tratado sobre a alma do homem*, Costa compôs o *Exame das tradições phariseas*, não apenas com a intenção de responder ao *Tratado* de Silva, mas com a intenção de condenar toda a tradição ‘farisaico-cristã’ que ele considerava falsa e que, por isso, condenava ferozmente<sup>47</sup>.

## 5.

Vamos tentar resumir quanto acabámos de determinar. Em primeiro lugar, em relação à questão ‘marrana’, o que é possível supor sobre esta complexa e infinita questão historiográfica é que os movimentos da família Costa se ficam a dever principalmente a fatores socioeconómicos: a conclusão antecipada do curso universitário de Uriel da Costa, a saída de Portugal, a divisão estratégica da sua família entre Porto, Hamburgo e Amsterdão etc. leva-nos a crer que o fator étnico-religioso não é suficiente para justificar este itinerário marrano.

Em segundo lugar, a questão do *Exemplar humanae vitae*. Como temos tentado mostrar, o texto do *Exemplar* publicado em 1687 – que de facto é o único que se conhece – é um texto problemático, de tal forma que não só não nos ajuda a compreender melhor a biografia e o pensamento do nosso autor como, pelo contrário, é fortemente enganador. Portanto, seguindo os fundamentais contributos de Omero Proietti, temos de excluir preventivamente o *Exemplar humanae vitae* (1687) do *corpus* costista, considerando-o um texto intencionalmente manipulado e que responde a fins completamente estranhos ao Costa histórico.

Por outro lado, a publicação do *Exame das tradições phariseas* com a clarificação Costa-Modena – a reatribuição das *Propostas contra a Tradição/Magen we-sinnah* (1616) e dos *Tres Tratados contra a Tradição/Qol sakhal* (1618-1622) a Uriel da Costa – permite-nos ter um quadro biográfico e de pensamento coerente e unitário, que nos permite entrever (ainda que rapidamente) Uriel da Costa nas páginas de um qualquer manual de história da filosofia ocidental como um dos grandes pensadores da Europa moderna de origem e formação hebraico-portuguesa.

---

<sup>46</sup> Para esta datação, cf. Costa, *Exame*, 201.

<sup>47</sup> Para uma análise exaustiva das várias fontes costistas, cf. Omero Proietti, *Variazioni dacostiane. Studio sulle fonti dell'Exame das tradições phariseas*, (Macerata: eum, 2017).

## Bibliografia

- Urielis Acosta, *Exemplar Humanae Vitae*, in Philippi a Limborch, *De veritate Religionis Christianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnat*, (Govdae: apud Justum ab Hoeve, 1687), pp. 346-354.
- Gabriel Albiac, *Apêndice I. Un inédito de Gabriel da Costa*, in Uriel da Costa, *Especjo de una vida humana—Exemplar humanae vitae*, Edición crítica de G. Albiac, (Madrid: Hyperion, 1984).
- Alexander Altmann, “Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century”, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 40 (1972), 1-88.
- Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, (Porto: Livraria Clássica editora, 1975).
- Isaac Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961).
- Artur de Magalhães Basto, “Novos dados biográficos sobre Uriel da Costa e sua família”, *O Instituto* 100 (1942), 352-361.
- Bartolomé Benassar, *Storia dell'inquisizione spagnola, Fatti e misfatti della “Suprema” dal XV al XIX secolo*, trad. de N. Torcellan, (Milano: BUR, 2003).
- Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no curso jesuíta conimbricense*, (Lisboa: Edições Colibri, 2010).
- Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic traditions/Exame das tradições phariseas, Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Samuel da Silva's Treatise of the Immortality of the Soul. Translation, notes and introduction by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon*, (Leiden: Brill, 1993).
- \_\_\_\_\_, *Exame das tradições farisaicas acrescentado com Samuel da Silva Tratado da imortalidade da alma*, introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, (Braga: APPACDM distrital de Braga, 1995).
- \_\_\_\_\_, *Exame das tradições phariseas/Esame delle tradizioni farisee (1624)*, organizador, coordenador e tradutor de Omero Proietti, (Macerata: eum, 2014).
- \_\_\_\_\_, *Exemplar humanae vitae/modello di vita umana*, trad. it. de Omero Proietti in Proietti, Omero, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, (Macerata: Quodlibet, 2005), 142-179.
- Abraham M. Vaz Dias, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage tot diens Levensgeschiedenis*, «Mededeelingen vanwege het Spinozahuis», (Leiden: Brill, 1936).
- Farinelli, Arturo, *Marrano. Storia di un vituperio*, Firenze: L. S. Olschki, 1925.
- Talya Fischman, *Shaking the Pillars of Exile: “Voice of a Fool”, an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, (Stanford: Stanford University Press, 1997).
- Anna Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, (Bari: Laterza, 2013).
- Leo Fuks, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. I. Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam*. (Leiden: Brill, 1973).
- Abraham Geiger, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume*, (Breslau: Joh. Urban Kern, 1856).

- Pinharanda Gomes, *A filosofia hebraico-portuguesa*, (Lisboa: Guimarães Editores, 2009).
- Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, (Oxford: Oxford University Press, 1985).
- Philippi a Limborch, *De Veritate religionis Chistianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnatur*, (Farnborough: Gregg International, 1971).
- \_\_\_\_\_, *De veritate Religionis Chistianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argomentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnatur*, (Govdae: apud Justum ab Hoeve, 1687).
- Elias Lipiner, *Terror e Linguagem. Um dicionário da Santa Inquisição*, (Santa Maria da Feira: Círculo de Leitores, 1999).
- Aldo Luzzatto, *Hebraica Ambrosiana. I. Catalogue of Undescribed Hebrew Manuscripts in the Ambrosiana Library*, (Milano: il Polifilo, 1972).
- Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016).
- Leone Modena, *Ma'amar Maghen we-sinnah [Propostas contra a Tradição]*, in Geiger, Abraham, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume*, (Breslau: Joh. Urban Kern, 1856), 3-63.
- \_\_\_\_\_, *Qol Sakhal [Tres Tratados contra a Tradição]*, Codex 85, in Rossi, Giovanni Bernardo de, *Mss. codices hebraici biblioth. I. B. Rossi [...] accurate ab eodem descripti et illustrati*, (Parma: Ex publico Typographeo, 1803).
- \_\_\_\_\_, *Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles*, organização e coordenação de Ludwig Blau e Abraham Alkalay, (Bratislava: Druck von Adolf Alkalay & Sohn, 1905).
- Johannem Müller, *Judaismus oder Judenthumb, das ist ausführlicher Bericht von jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung*, (Hamburg: Hertel 1644).
- Nathan Porges, “Leon Modena über Uriel da Costa”, *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, 15 (1911), 80-82.
- \_\_\_\_\_, “Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 62 (1918), 37-48, 108-124, 199-218.
- Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, (Macerata: Quodlibet, 2005).
- \_\_\_\_\_, “La voce di *De Acosta* [=431]. Sul vero autore del *Qol Sakhal*”, *La Rassegna mensile di Israele*, 70 (2004), 33-54.
- \_\_\_\_\_, “«nas letras nasci eu». Uriel da Costa tra falsificazioni e false attribuzioni”, in *La centralità del dubbio*, org. Camilla Hermanin e Luisa Simonetti, (Firenze: Olschki, 2011, 417-456).
- \_\_\_\_\_, “Israel Salvator Révah, Uriel da Costa e i marrani di Porto”, *Rassegna mensile di Israele* 75 (2009), 191-208.
- \_\_\_\_\_, *Variaciones dacostianas. Studio sulle fonti dell'Exame das tradiçoës phariseas*, (Macerata: eum, 2017).



- Omero Proietti e Giovanni Licata, *Tradizione e Illuminismo in Uriel da Costa*, (Macerata: eum, 2016).
- Isaacus Reggio, *Examen traditionis duo inedita et paene incognita Leonis Mutinensis opuscula complectens*, (Goritziae: Novis Typis J. B. Seitz, 1852).
- Israel Salvator Révah, “La religion d’Uriel da Costa, Marrane de Porto (d’après des documents inédits)”, *Revue de l’Histoire des Religions* CLXI (1962), 45-76.
- \_\_\_\_\_, *Uriel da Costa et les marranes de Porto*, (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004).
- \_\_\_\_\_, “Les écrits portugais d’Uriel da Costa”, *Annuaire de l’École pratique des Hautes Études*, IV sect. (1964-1965), 265-274.
- \_\_\_\_\_, “Du «marranisme» au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille”, *Annuaire du Collège de France*, LXVII (1967), 515-526; LXVIII (1968), 562-572; LXIX (1969), 576-585; LXX (1970), 569-577; LXII (1972), 653-662.
- \_\_\_\_\_, “Les Marranes”, in *Revue des études juives*, 118 (1959-1960), 29-77.
- Cecil Roth, *Storia dei marrani*, trad. de A. M. Tedeschi Falco, Bologna: Marietti, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Neue Kunde von der Marranen-Gemeinde in Hamburg”, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 2, (1930-1931), 228-236.
- Herman P. Salomon, *Les procès de l’Inquisition Portugaise comme documents littéraires, ou du bon usage du fond inquisitorial de la Torre do Tombo*, in *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, (Lisboa: Icalp/Ministério da Educação, 1990) 151-164.
- \_\_\_\_\_, “A copy of Uriel da Costa’s Exame das tradições phariseas located in the Royal Library of Copenhagen”, in *Studia Rosenthaliana*, 24 (1990) 153-168.
- A. N. Ribeiro Sanches, *Christãos Novos e Christãos Velhos em Portugal. Origem da denominação*, transcrição paleográfica e prefácio por Raul Rêgo, (Lisboa: Sá da Costa Editora, 2010).
- António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos Novos*, (Porto: Editorial Inova, 1969).
- \_\_\_\_\_, *The marrano factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christian 1536-1765*, translated revised and augmented by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon, (Leiden: Brill, 2001).
- \_\_\_\_\_, *História da Cultura em Portugal*, Vol. I, (Lisboa: Jornal do Fôro, 1950).
- \_\_\_\_\_, *História da Cultura em Portugal*, Vol. II, (Lisboa: Jornal do Fôro, 1955).
- Samuel da Silva, *Tratado da imortalidade da alma*, fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982).
- Carolina Michaëlis de Vasconcellos, “Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras”, in *Revista da Universidade de Coimbra* 8 (1922), 237-395.
- \_\_\_\_\_, “Uriel da Costa. Notas suplementares à sua vida e sua obra”, *Lusitânia. Revista da Estudos Portugueses* 1 (1924), 4-22.
- António Vieira, *Memorial a favor da gente da nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma, exposto ao sereníssimo Senhor Príncipe D. Pedro, regente deste Reino de Portugal*, in António Vieira. *Obras Escolhidas*, Vol. IV, *Obras Várias II*, (Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1951).
- Yosef Hayim Yerushalmi, *Dalla Corte al Ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell’Europa del Seicento*, trad. de Maria Sombulovich, (Milano: Garzanti, 1991).