



SEÇÃO: MORAL &amp; POLITICAL PHILOSOPHY

## Estudo da concepção das cerimônias em Uriel da Costa e comparação com o *Tratado Teológico-Político*, de Spinoza

*Study of the conception of ceremonies in Uriel da Costa and comparison with Spinoza's Theological-Political Treatise*

*Estudio de la concepción de las ceremonias en Uriel da Costa y comparación con el Tratado Teológico Político de Spinoza*

**Mario Donoso Gómez<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-1993-2399](https://orcid.org/0000-0002-1993-2399)  
[mdonosogom@gmail.com](mailto:mdonosogom@gmail.com)

**Recebido em:** 21 set. 2024.

**Aprovado em:** 3 jan. 2025.

**Publicado em:** 07 mar. 2025.

**Resumo:** Uriel da Costa analisa as cerimônias como dispositivos de poder que produzem uma certa forma de subjetividade marcada pelo medo e pela esperança. Os mecanismos dessa forma de superstição se assemelham àqueles desenvolvidos por Spinoza em seu *Tratado Teológico-Político*. O objetivo deste artigo é esclarecer os pontos em comum e as diferenças entre as análises de Costa e de Spinoza sobre a superstição, análises essas que, embora bastante semelhantes, baseiam-se em postulados antropológicos diferentes.

**Palavras-chave:** Uriel da Costa; Spinoza; cerimônia; ritual; superstição; poder; alma.

**Abstract:** Uriel da Costa analyzes ceremonies as power devices that produce a certain form of subjectivity marked by fear and hope. The mechanisms of this form of superstition resemble those developed by Spinoza in his *Theological Political Treatise*. This article aims to clarify the commonalities and differences between da Costa's and Spinoza's analyses of superstition, analyses which, although largely similar, are based on different anthropological postulates.

**Keywords:** Uriel da Costa; Spinoza; Ceremony; Ritual; Superstition; Power; Soul.

**Resumen:** Uriel da Costa analiza las ceremonias como dispositivos de poder que producen una forma de subjetividad determinada marcada por el miedo y por la esperanza. Los mecanismos de esta forma de superstición se parecen a los que Spinoza desarrolla en su *Tratado Teológico Político*. Este artículo pretende esclarecer los puntos en común y las diferencias entre los análisis que da Costa y Spinoza hacen de la superstición, análisis que, aunque en gran medida similares, parten de postulados antropológicos diferentes.

**Palabras clave:** Uriel da Costa; Spinoza; ceremonia; ritual; superstición; poder; alma.

### Introdução

Porque carecem de *certo consilium* (Spinoza, 1987, p. 5), a superstição reina entre os homens. Na introdução do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza insiste na presença da superstição, que possui a capacidade de desviar o esforço dos homens, levando-os a lutar por sua servidão como se fosse a própria salvação (Spinoza, 1987, p. 7). A superstição pode orientar o comportamento dos homens, enquanto os conduz à servidão.

Na crítica spinozista à superstição, observam-se semelhanças com a crítica realizada por Uriel da Costa (1922). Banido da mesma comunida-



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Paris, França.

de que posteriormente excomungaria Spinoza, Costa esboçou, ainda que de forma sumária, sua concepção de religião e sua crítica à superstição em duas obras: a primeira, publicada em português, é o *Exame das tradições phariseas* (Costa, 1993); a segunda, escrita em latim, é a autobiografia intitulada *Exemplar humanae vitae* (Costa, 1922). Em ambas, o autor enfatiza a crítica às cerimônias, partindo de sua concepção sobre a imortalidade da alma. A imortalidade da alma, para Costa, é a origem da superstição e a fonte de medo e esperança, que desviam o comportamento humano, submetendo-o a relações de poder alienantes (Muhana, 2018).

As cerimônias, verdadeiro dispositivo da superstição na obra de Costa, configuram uma subjetividade alienada, ao ordenarem as práticas humanas e vinculá-las à servidão, numa espécie de reprodução ritual de um *habitus* de submissão. Costa ataca as cerimônias judaicas como uma estrutura comportamental pela qual o imaginário supersticioso se enraíza em um *habitus* coletivo. Tais cerimônias não marcam apenas os comportamentos individuais, mas também criam uma fronteira que diferencia e, portanto, conserva uma comunidade separada das demais.

As semelhanças nas críticas às cerimônias entre os dois autores podem sugerir uma matriz comum na concepção geral das cerimônias. No entanto, há divergências na forma como pensam as cerimônias, diferenças que se explicam, em última instância, por uma oposição em suas concepções antropológicas. Este artigo propõe um estudo comparativo entre as concepções de cerimônias em Costa e Spinoza. Partindo da análise de Costa, focada principalmente nas cerimônias e na genealogia que ele sugere, faremos uma comparação com Spinoza, para mostrar, por fim, que suas divergências estão ligadas à concepção de homem e de natureza.

### As cerimônias em Uriel da Costa

No *Exemplar humanae vitae*, costumes, cerimônias, ritos e outras práticas são apresentados como opostos à razão: "não vivemos bem quando praticamos mil bigotarias, mas vivemos bem

quando vivemos segundo a razão" (Costa, 1922, p. 119). Costa distingue assim dois estados: um é natural, fora desses dispositivos de dominação que são as cerimônias; o outro é a superstição, que as cerimônias ajudam a manter. Costa apresenta seu projeto como uma emancipação dos homens contra aqueles que, através das superstições, procuram escravizá-los: "Estes lutam pela mentira, para aprisionar os homens e torná-los escravos; em contrapartida, eu luto pela verdade e pela liberdade natural dos homens, para que vivam livres de falsas superstições e de ritos vãos, levando uma vida que não os desonre" (Costa, 1922, p. 116).

O projeto de Costa consiste, então, em dismantelar o imaginário finalista. Ele o faz por meio de sua crítica à imortalidade da alma (Costa, 1993, p. 154-168) e dos mecanismos supersticiosos presentes nas cerimônias, com o objetivo de tornar a vida humana digna e livre de alienação, restaurando comportamentos em acordo com a lei natural, fora dos regimes de esperança e medo do futuro.

A primeira crítica às cerimônias, embora não seja explicitamente apresentada, pode ser identificada nas primeiras linhas do *Exemplar*, quando ele declara que, ainda em Portugal, começou a temer por sua salvação se ela de fato dependesse dos rituais católicos ("*& per consequens de salute desperavi, si illa talibus canonibus paranda erat*" (Costa, 1922, p. 106)). Ele, então, inicia um exercício para se desabituar de preceitos e práticas da religião católica que havia adotado, ao mesmo tempo que percebe que a salvação de sua alma não depende dessas práticas externas (Costa, 1922, p. 106). No entanto, as cerimônias católicas são pouco mencionadas; Costa dirige sua crítica principalmente às cerimônias e aos costumes judaicos desde o início de seu relato. Durante sua viagem a Amsterdã, onde foi circuncidado, Costa percebe que "os costumes e regulamentos judeus" (*mores & ordinationes Judaeorum*) não estão de acordo com os mandamentos prescritos por Moisés (Costa, 1922, p. 107).

Como observa Omero Proietti, "*non è stato un tema 'dacostiano' il tentativo di dimostrare, o di pre-*

*supporre, che a lex moralis christiana constituisce un superamento della lex ceremonialis, dell'osservanza dei farisei moderni*" (2005, p. 127). A crítica das cerimônias no *Exemplar* não esconde, no entanto, certa admiração por um cristianismo reformado que soube se livrar do uso de disposições e práticas externas para levar uma vida reta de acordo com a moral. Contudo, essa admiração não pode ser concebida como uma superioridade, como Limborch (*apud* Proietti, 2005, p. 101) sugere ao considerar que, mediante os preceitos mosaicos, "*multa continentem praecepta, non tantum moralia, sed et ceremonialia*", o cristianismo introduz um "*cultum mere spiritualem, seu moralem, absque ceremoniis ac ritibus*". Limborch (*apud* Proietti, 2005, p. 101) pressupõe que a religião cristã é um "*puro culto espiritual, conforme alla retta ragione lrationi rectae consentaneum*", a "verdadeira" religião cristã abole as divisões religiosas introduzidas pelos ritos, que não são solicitados pela *lumen naturale*.

Entretanto, para Costa, a divisão entre superstição e cerimônias, de um lado, e lei natural, de outro, não é apresentada em termos de oposição entre judaísmo e cristianismo. As razões são claras: em primeiro lugar, o conhecimento da lei natural é derivado da lei mosaica em Costa; tal conhecimento lhe permite tanto afastar-se das cerimônias cristãs como criticar as cerimônias judaicas, por observar que estas se afastam da lei de Moisés (Costa, 1922, p. 107). Além disso, como se pode observar no *Exame*, Costa extrai do Antigo Testamento o conhecimento sobre a imortalidade da alma, base de sua crítica às cerimônias (Costa, 1922, p. 154-176; 1993, p. 108), e não dos Evangelhos, onde a glória e o suplício eterno são mencionados explicitamente: "pela fé especial fundada na lei do Evangelho, onde se faz referência explícita ao bem e ao suplício eternos, acreditam e reconhecem a imortalidade da alma" (Costa, 1922, p. 108). "Em segundo lugar, porque, como ele próprio reconhece, as religiões, no plural, ao contrário das superstições, ensinam o princípio da lei natural, que é amar até mesmo os inimigos (*nempe ut inimicos diligamus*)" (Costa, 1922, p. 119). A crítica de Costa às cerimônias concentra-se

inteiramente nos costumes e nas cerimônias judaicas, porque são as cerimônias que ele conhece melhor e nas quais mais sofreu. Por isso, é difícil separar a crítica geral a todas as cerimônias da crítica específica às cerimônias judaicas, mas não é totalmente impossível. O primeiro ponto da crítica às cerimônias, que abrange todo tipo de superstição, independentemente da religião em que se baseia, é o afastamento do homem de sua condição natural. "Mas em relação às outras cerimônias, ritos, regulamentos, sacrifícios, dizimos (roubo notório que faz com que o ocioso viva do trabalho dos outros), ai de nós, derramamos lágrimas, pois a maldade humana nos faz errar nesses labirintos" (Costa, 1922, p. 119).

O infortúnio das cerimônias resulta da alienação que elas envolvem, mas também dos mecanismos de medo necessários para que essa alienação se concretize. Deixando de lado os mecanismos do medo, que estudaremos mais adiante, no que diz respeito à genealogia proposta por Costa, a descrição no *Exemplar* concentra-se na particularidade das cerimônias judaicas. A particularidade que faz com que as cerimônias judaicas se contrastem com outros dispositivos supersticiosos reside no fato de que elas levantam, por um lado, uma barreira cultural cujo objetivo é a distinção de outras nações. Por outro lado, há a complexidade das cerimônias judaicas, que abrangem grande parte das ações humanas. O primeiro ponto é apresentado com especial virulência no *Exemplar*, em que Costa (1922, p. 119) destaca o desejo dos judeus de se distinguirem das outras nações, que desprezam: "[...] pois vocês não consideram nada as outras nações e as contam como bestas, e têm a audácia de se elevar sozinhos até o céu, acariciando-se com mentiras, quando na verdade não têm nada de que se orgulhar".

A crítica da eleição divina apresentada por Costa se desenha de forma grotesca, como um clivagem entre o humano e o não humano no imaginário judaico. No entanto, os costumes não servem apenas para distinguir os judeus das outras nações, mas também para distingui-los das classes populares e ignóbeis: "pois vocês sempre

devem se separar de todos os outros, para não se encontrarem ligados à plebe e à ignobilidade (*cum plebeis et ignobilibus jungamini*)".

Há, portanto, se assim podemos dizer, uma distinção de classe, embora seja uma referência muito obscura, que pode ser explicada pela distinção de classe presente no *Exame* entre os fariseus e os saduceus (Costa, 1992, p. 102), verdadeiro "*conflitto sociale sotteso alla disputa teologico-politica*", como observa Omero Proietti (2005, p. 124)<sup>2</sup>. O segundo ponto pode ser lido na denúncia de que os dispositivos cerimoniais hebraicos, mais performativos do que outros, são apresentados como "inferiores a muitos", enquanto se gloriam de uma grande simplicidade de vida. Essa crítica, ainda que pouco esboçada, também pode ser identificada na menção às restrições alimentares que, segundo Costa, devem preocupar apenas os médicos e não, como ele sugere, os rituais religiosos ("*Quod adtinet ad cibos, hoc Medicis relinquamus*") (Costa, 1922, p. 119).

### Genealogia das cerimônias

No entanto, esboça-se uma terceira tese, quase sem ser desenvolvida, na acusação "*totius humani generis indifferenter amicos, cujus vos communes hostes estis*": "os inimigos dos homens são aqueles que pregam a superstição e a alienação, aqueles que afastam os homens da lei natural e da caridade ao próximo". As causas da inimizade explicam-se por uma genealogia da superstição sugerida tanto no *Exemplar* quanto no *Exame*, mas cuja matriz é comum.

No *Exemplar*, Costa (1922, p. 136) sustenta que, em sua época, os judeus "mantêm seus costumes e seu espírito mesquinho, lutando ferozmente pela seita e pelas instituições farisaicas, não sem esperança de lucro (*sine spe proprii lucri*), e para ocupar o primeiro lugar entre o povo e serem saudados na praça pública"; em outras palavras, os costumes e as cerimônias servem àqueles que estão à frente da comunidade para estabelecer e manter uma relação de poder que lhes permite

a submissão do povo, o reconhecimento social e o lucro econômico. Trata-se, de fato, de um mecanismo de controle em que o interesse dos governantes se afirma ainda mais.

No *Exame*, Costa propõe uma leitura semelhante a partir de uma perspectiva diferente: não se trata tanto de explicar o estado atual das coisas, mas de explicar as origens dessa relação de poder em que consiste a superstição. Os costumes, observa Costa, não provêm do texto bíblico, como ele também indicou no *Exemplar* (Costa, 1922, p. 108), mas, oriundos da tradição oral, foram introduzidos por aqueles que logo perceberam que eram úteis "para dominar e subjugar o povo a suas ordens e regulamentos" (Costa, 1993, p. 9). As cerimônias, portanto, não podem ser separadas dos dispositivos teológico-políticos para controlar e submeter os homens. A menção aos "regimentos" na descrição da sujeição não apenas visa dar mais um exemplo da escravidão dos homens dentro de um determinado poder político, mas permite reconstruir toda uma analogia dos dispositivos de submissão. Costa relata o que Pomponius Mela afirma sobre os Getas e os antigos povos da França. Os Getas haviam inventado, para levar os homens à morte na batalha, uma grande variedade de histórias sobre a imortalidade da alma, "porque alguns acreditavam que as almas voltariam; outros que, embora não voltassem, não se extinguiriam, mas passariam para uma condição melhor; outros finalmente, que de fato morriam, mas que isso era melhor do que viver" (Costa, 1993, p. 99). Entre os povos da França, "ensinava-se que as almas eram eternas, e havia outra vida para aqueles que partiam" (Costa, 1993, p. 100). Trata-se, em última análise, de uma verdadeira cultura da morte que só pode ser garantida pelo desprezo pela vida devido a uma outra vida assegurada pela imortalidade da alma: assim, a imortalidade da alma, em termos de Spinoza, faz com que os homens lutem por sua servidão como se fosse sua salvação. Essa doutrina, para subjugar os

<sup>2</sup> Essa distinção, como<sup>3</sup> aponta Omero Proietti, vem de Flavius Joseph, que afirma que "*L...i i farisei insegnarono al popolo molte leggi tramandate per tradizione orale, che non sono scritte nelle leggi di Mosè. Con esse tolsero ogni autorità ai sadducei, che affermavano invece che si dovesse osservare soltanto ciò che è scritto. Di qui nacque una grande controversia: i più ricchi erano dalla parte sadducea, i farisei raccoglievano i favori del popolo* (Ant. XIII, 297-298)" (Proietti, 2005, p. 124).

homens, também pode ser encontrada entre os fariseus, nota Costa, como Flávio Josefo relata: “assim também diz Josefo que os fariseus com essa mesma opinião levavam o povo atrás de si” (Costa, 1993, p. 100). Trata-se, portanto, de um primeiro esboço de um mecanismo vitimário, apresentado sob a forma do autossacrifício de homens que desejam, enganados por um poder cuja força provém da submissão dos outros, morrer em razão de uma vida eterna. A maneira de submeter e dispor os homens, criando neles um imaginário finalista que os leva a acreditar que o universo é regido por um sistema de recompensas e punições, passa pela fixação dos afetos de medo e esperança. O imaginário supersticioso é inconcebível fora de uma concepção da alma como sendo imortal, concepção que permite instaurar o imaginário finalista, bem como o regime de medo e esperança. Há, portanto, uma verdadeira vontade maligna por trás dos dispositivos de submissão: a mentira, de forma insistente, reaparece no *Exemplar* para descrever a maneira como os discursos do judaísmo afastam o homem da lei natural para ligá-lo a relações de poder definidas sob a forma da escravidão. Por meio da mentira, cria-se o medo (Costa, 1922, p. 119) e, com ele, a submissão.

O diagnóstico do medo e da esperança como mecanismo de sujeição não pode ser separado, em Costa, de outros dispositivos imaginários que infantilizam os homens, que agora não são mais capazes de se guiar por si mesmos: a configuração do imaginário do medo visa apenas à obediência e à servidão [*In hoc similes illis, qui ut infantes terrefaciant, larvas fingunt, vel aliqua nomina atrocita excogitant, donec pueruli metu percussi eorum voluntati acquiescant, voluntatem propriam captivantes cum tædio & mærore*] (Costa, 1922, p. 119-120), práticas enraizadas ao mesmo tempo nas cerimônias. As mentiras e o medo infantil derivam, em última análise, da crença na imortalidade da alma: os homens temem, antes de tudo, os castigos eternos (Costa, 1922, p. 120) que os teólogos introduzem, partindo de uma suposta malícia natural do homem (Costa, 1922, p. 121); mas, em última instância, o medo

da vida futura é apenas uma forma de medo de Deus, apresentado “sob a forma do mais cruel carrasco, do torturador mais atroz” (Costa, 1922, p. 121). A doutrina da imortalidade da alma faz de Deus um vingador implacável, um rei ou um juiz, tornando-se assim uma alteridade policial e punitiva que é totalmente ímpia e contra natura.

A crueldade é o elo entre dois impulsos, pois, graças à crueldade divina, a crueldade entre os homens pode se instalar e se legitimar. A dominação requer relações de força, mas também de violência, que se manifesta repetidamente em diferentes esferas, primeiro contra si mesmo e depois contra os outros.

A violência contra si mesmo é apresentada como origem do imaginário supersticioso: o impulso de morte que Costa observa entre os povos da Antiguidade, bem como entre os fariseus, só pode ser concebido no contexto da crença na imortalidade. O regime de esperança e medo apresenta-se, assim, como o quadro no qual a relação consigo mesmo se mede dentro de um imaginário supersticioso: a vida perdida é sacrificada em virtude de uma violência desproporcional contra si mesmo, que só a imortalidade da alma e as recompensas no além podem justificar.

No *Exemplar*, os mecanismos vitimários se apresentam sob a forma de sacrifício do outro: pensa-se, então, em Abraão, mesmo que ele não seja explicitamente mencionado no texto, dado o fato de que Deus lhe pediu para matar seu próprio filho, o que contradiz, em todos os aspectos, a lei natural. “Mas por que falar disso quando vemos homens, levados pelo engano, até a ponto de oferecer seus próprios filhos como holocausto a esses ídolos que adoravam estupidamente” (Costa, 1993, p. 159-160).

A instauração da lei, inseparável das relações de violência, contradiz completamente os preceitos da lei natural, que proíbe todo crime e toda crueldade, opostos à natureza, mas também a Deus: “essa cadeia é rompida e dispersa pela lei positiva, mosaica ou outra, quando pede ao pai, ao irmão, ao amigo que mate um filho, um irmão, uma esposa, um amigo, por causa da religião e, essa lei exige algo demasiado grande e elevado

para ser realizado pelos humanos" (Costa, 1922, p. 160). O preço é demasiado alto, claro; é quase uma perda da humanidade, pela alienação mais absoluta: o homem se afasta de sua "inclinação natural à caridade e à piedade" inscritas na lei da natureza (Costa, p. 122, p. 159). A relação com o outro é uma das questões pelas quais os dispositivos de submissão exercem seu poder: trata-se de romper os laços naturais de amor e compaixão para instaurar a lógica do sacrifício, da imolação do próximo, sinal do fanatismo. O único sofrimento que a lei da natureza consente é aquele que se compartilha com o outro (Costa, 1922, p. 156), não o que se impõe sobre ele (Costa, 1922, p. 159).

O segundo mecanismo de vitimização, mais além do sacrifício, é a perseguição contra todos aqueles que questionam a ordem da obediência. Costa insiste na necessidade de produzir punições exemplares, como a que ele próprio sofreu, para garantir a submissão adequada. Tratado como herege e traidor (Costa, 1922, p. 109), insultado e amaldiçoado pelos "filhos doutrinados pelos rabinos e pais" (Costa, 1922, p. 109), crianças que, imitando seus pais, cuspiam nele (Costa, 1922, p. 145), Costa afirma que, se não foi apedrejado, foi porque não podiam fazê-lo (Costa, 1922, p. 145). A própria ideia da crucificação aparece no texto, embora, como observa Révah (2004, p. 68), provavelmente as menções ao Cristo no final do relato sejam uma adição inautêntica introduzida posteriormente por um antissemita<sup>3</sup>. O fantasma do bode expiatório paira em torno da figura de Costa; no entanto, isso não é apenas uma menção anedótica da sua parte, mas um verdadeiro mecanismo para assegurar a submissão. O outro lado da exclusão é a violência contra si mesmo, imposta aos banidos. Esse martírio da exclusão se manifesta na adoção de uma vida completamente miserável, com o corpo emagrecendo até causar piedade, nas solidões e retiradas, longe da sociedade dos homens; trata-se de um tormento "sem trégua, por crucificações interiores" (Costa, 1922, p. 120). "Falo por experiência", acrescenta Costa (1922, p. 120).

### As cerimônias em Spinoza em comparação com Costa

Ao contrário de Spinoza, que, além das dos hebreus, critica pouco o uso das cerimônias, a crítica de Costa se dirige às cerimônias em si, bem como a costumes e outras disposições externas da religião, vistas como dispositivos que desviam o homem da verdadeira lei da natureza, ao mesmo tempo que o conduzem a um labirinto de crueldades, alimentado pelas mentiras de uma imaginação maligna, garantindo a submissão humana e a servidão dos homens. Não se trata, para Costa, como será mais tarde para Spinoza, de mecanismos imaginários destinados à correta condução dos homens. A noção costiana de *costume* não pode ser separada dos dispositivos alienantes, que afastam o homem de sua verdadeira natureza, dos quais ele deve se desvincular: os homens podem, sim, se guiar por si mesmos, desde que sejam liberados da imaginação mentirosa do medo. Assim, Costa defende uma saída da infância: "[...] mas isso só serve enquanto a criança permanece criança. Quando se abre o olho da inteligência, a ilusão a faz rir, e acaba o terror das larvas" (Costa, 1922, p. 121). Portanto, Costa defende uma suspensão das cerimônias, uma suspensão dos mecanismos do medo: apenas fora dos dispositivos de sujeição os homens podem seguir a lei natural. Spinoza, ao contrário, não considera que os homens possam se conduzir fora dos mecanismos imaginários bem estabelecidos, exceto os sábios, capazes de se guiar pela razão. Para Spinoza, não se trata de se isentar dos dispositivos, de viver sem instituições ou cerimônias, sem ritos ou imaginações políticas, para alcançar uma vida natural, desprovida de estruturas verticais de controle que combinam o uso da força e das imagens; ao contrário de Uriel, a questão para Spinoza é adotar costumes, cerimônias e, portanto, hábitos adequados, mecanismos que visam não à servidão da multidão, seu empobrecimento afetivo, mas à criação de disposições alegres entre os homens, assim como relações de utilidade. A descrição

<sup>3</sup> Sobre o uso antissemita do *Exemplar ver Albiac*. 1985, p. 246 e 252-257.

que Spinoza dá das cerimônias: instituídas por Moisés, as cerimônias, com o objetivo de "que os homens não façam nada por sua própria vontade, mas tudo por comando de outrem", referem-se apenas aos benefícios materiais (Spinoza, 1987, p. 76). A coerção, constante, acesa por sinais para melhor obedecer (Spinoza, 1987, p. 75), abrange cada disposição do corpo, cada prática, cada gesto; a regulação do tempo, do espaço, dos movimentos. A partir das cerimônias, desenvolve-se toda uma economia dos corpos em que, do trabalho e da produção (ceifar, semear, arar), passa-se à própria economia dos gestos (como cortar o cabelo, como usar adornos). Não existe autonomia, cada menor detalhe é regulamentado por um poder certamente disciplinar relacionado à obediência a outro: "O que mais contribuía para isso era a disciplina mais alta, a da obediência *summa obedientiae disciplina*, na qual eram educados: deviam fazer todas as coisas de acordo com uma prescrição determinada da Lei: não lhes era permitido arar à sua maneira" (Spinoza, 1987, p. 76). Pela sedimentação de gestos e movimentos, pelo ajuste do tempo e do espaço, as técnicas disciplinares desvinculadas da obediência constroem um *habitus* coletivo, um etos que será a base do que Foucault (2004, p. 502) chamou de uma "anatomia política". No entanto, o prazer dos corpos não é, portanto, dissociado no relato spinoziano das disciplinas corporais: as cerimônias conduzem certamente à segurança e aos benefícios materiais, mas também às "comodidades e delícias do corpo (*corporis commoda et delicias*)" (Spinoza, 1987, p. 70). Aqui está a grande diferença entre Costa e Spinoza no que diz respeito às cerimônias: as cerimônias, para Spinoza, são necessárias à vida comum, e as dos hebreus, na época de Moisés,

não são uma exceção: no caso do Estado dos hebreus, as cerimônias dizem respeito à felicidade e segurança do Estado (Spinoza, 1987, p. 69), o que Spinoza chama de *auxilio externo de Deus*, auxílio do qual os hebreus gozaram ao longo de sua vida política, até a extinção de seu Estado, que diz respeito apenas à ordenação do corpo político. No entanto, há, como em Costa, uma clara distinção, no *Tratado Teológico-Político*, entre religião e cerimônias. De fato, sinaliza Spinoza (1987, p. 162), "a religião católica e universal comum a toda a humanidade" não diz respeito às cerimônias, como se pode constatar em Isaías 1:10, "onde ele ensina a verdadeira maneira de viver, que consiste não em cerimônias, mas na caridade e uma alma sincera". No entanto, embora não comportem beatitude ou virtude santificante, podem ser, como no cristianismo, "sinais externos da Igreja cristã", cuja valia, mais do que religiosa, é social: "Assim, embora essas cerimônias não tenham sido instituídas no interesse do Estado, o foram no interesse da sociedade como um todo; assim, o homem que vive sozinho não é de forma alguma obrigado a participar delas" (Spinoza, 1987, p. 76). Na concepção spinoziana da cerimônia, provavelmente há ecos de Maquiavel<sup>4</sup>, mas também de uma tradição libertina muito ampla que criticará, do ponto de vista teórico, as cerimônias e as superstições que elas comportam, mas que, do ponto de vista prático, reconhecerá o valor da cerimônia, inseparável dos mecanismos teológico-políticos pelos quais o corpo político se reúne e se conserva<sup>5</sup>.

## Conclusão

Apesar das semelhanças superficiais, especialmente em relação à crítica da comunidade que os expulsou, as concepções de cerimônias

<sup>4</sup> "Quelli principi o quelle republiche, le quali si voglio-no mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa amantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, etenerle sempre nella loro venerazione; perché nessunomaggiore indizio si puote avere della rovina d'una pro-vincia, che vedere dispregiato il culto divino (Machiavelli, *Discorsi*, I, 12)" (apud Morfino, 2012).

<sup>5</sup> "La crítica de la estricta identificación u homología de teología y política es aquí sólo teórica, no conlleva paso alguno hacia una intervención práctica que apunte a forma alguna de subversión. ¿Por qué? Lo cierto es que desde este movimiento intelectual no se deja de pensar a la religión y su espectacular séquito de mandamientos, ritos, ceremonias, milagros, etc., como otros tantos engaños forjados – y forjados a sabiendas – para conformar el imaginario, las pasiones individuales, pero también las políticas y sociales del «pueblo» esto es, la identidad tanto individual cuanto colectiva de los súbditos y las naciones. En ello reside su eficacia casi absoluta: en su capacidad para homogeneizar imaginación y pasiones, o sea, aquello que por sí mismo, sin determinación extrínseca y disciplinaria alguna, conduce directamente a la descomposición social. Aquello, en definitiva, sin cuya unificación resulta imposible la composición, la unidad política. Parece que no hubiera alternativa posible: omnipresencia en la vida pública de una religión positiva, o ausencia total de organización política" (Lomba, 2011, p. 222-223).

de Costa e Spinoza são opostas. Para Costa, as cerimônias são apenas dispositivos teológico-políticos para alienar os homens, afastando-os da lei da natureza; para Spinoza, ao contrário, são um conjunto de instituições através das quais uma multidão que formou um Estado se governa para conservar essa forma política. As divergências entre os dois autores na concepção das cerimônias se concentram, em particular, na concepção da lei da natureza. Esta lei natural, segundo os "tonos protoilustrados" de Gabriel Albiac (2013, p. 343), oferece diretrizes extremamente simples, compartilhadas pelas religiões, mas atacadas pelas superstições: "A primeira coisa é honrar pai e mãe, depois não roubar o bem alheio, seja ele a vida, a honra ou qualquer bem útil à vida" (Costa, 1922, p. 118).

Para ordenar bem a sociedade, basta seguir os impulsos naturais dos homens, que tendem ao amor do próximo, aos pais, irmãos, amigos (Costa, 1922, p. 118), contra todos aqueles que querem instaurar um regime de medo e crueldade. A brevidade com que Costa (1922, p. 119) fala da lei natural não impede que ele ofereça uma lei de conduta: "E dessa vontade inata, segue-se claramente este princípio: que não devemos cometer o que condenamos nos outros".

Para Spinoza (1987, p. 189), a lei da natureza é totalmente diferente: "A lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, na medida do possível, para perseverar em seu estado, e isso sem levar em conta outra coisa que não a si mesma". Os homens, mais do que pela razão, se guiam pelo apetite, e assim seu esforço entra em choque com o de outros: no estado de natureza spinoziana, mais do que amor pelo próximo, há ódio, raiva e astúcias que impedem o advento da razão (Spinoza, 1987, p. 192). A lei da natureza, compartilhada entre os humanos e todos os outros indivíduos, não possui nada de idílico em Spinoza; portanto, não pode servir de modelo para a sociedade; ao contrário, a sociedade, para se formar, deve fazer com que os homens alienem seu direito, transferindo-o a outro (Spinoza, 1987, p. 193), a menos que, em estado racional, sejam capazes de viver em democracia (Spinoza, 1987, p. 230).

A alienação é, portanto, necessária na maioria dos casos, e nessa alienação útil – alienação que pode fazer com que os homens, ignorantes e apaixonados, se tornem, pela obediência, úteis a si mesmos (Spinoza, 1987, p. 195) –, as cerimônias desempenham um papel importante. Se os homens fossem sempre guiados pela razão, as cerimônias, como na crítica de Costa, seriam desnecessárias; no entanto, não sendo assim, não podem ser negadas na formação de um corpo social e na regulação das condutas para a utilidade própria dos ignorantes.

A divergência entre os dois autores em relação às cerimônias se explica, portanto, por suas concepções da natureza humana: para Costa, a lei da natureza é alienada pelas cerimônias – sem elas, o homem se conduziria livremente, guiado pela razão, evitando conflitos e criando vínculos de amor e solidariedade com os outros; Spinoza parte de uma hipótese oposta: a de que, porque os homens, em estado de natureza, vivendo sob as leis do apetite, não podem amar os outros, é necessária a instauração de um corpo político – nesse corpo, permite-se a criação de vínculos de utilidade mútua (Spinoza, 1987, p. 75). Quando Moisés funda o Estado, institui cerimônias muito rígidas: "A finalidade das cerimônias foi, pois, esta: que os homens não fizessem nada por decisão própria, mas tudo por mandato alheio e que, com suas ações e considerações, deixassem constância de que não eram autônomos, mas totalmente dependentes de outro" (Spinoza, 1987, p. 76).

Por que ele precisa dessas cerimônias? Porque, sem elas, os homens, completamente alienados, não poderiam se governar. Para Spinoza, é melhor ser governado por outro de maneira adequada do que não ser governado e estar alienado, especialmente no caso dos hebreus. Estes, acostumados à escravidão, estão alienados e, como crianças, não são capazes de se governar por si mesmos. Portanto, devem ser governados por outro: "A fim de que o povo, que não podia ser autônomo, estivesse pendente da palavra da autoridade, não permitiu que homens, acostumados à escravidão, fizessem nada a seu capricho" (Spinoza, 1987, p. 75). Assim, Moisés regulou por meio das cerimô-

nias todos os comportamentos do povo: como cortar a barba, quando arar, como comer, quando celebrar festas... Além disso, obriga os hebreus a usar marcas supersticiosas que os lembram de sua obrigação de seguir as cerimônias (Spinoza, 1987, p. 75).

As cerimônias têm um *status* ambíguo em Spinoza: ele as desvaloriza, mas também reconhece sua utilidade em certos casos. Não há, como em Costa, uma desvalorização completa das cerimônias e rituais e o elogio de um estado de natureza livre de toda corrupção; ao contrário, em Spinoza, as cerimônias podem ser úteis; elas podem orientar os homens quando precisam. Mesmo os sábios, que não precisam delas, devem segui-las, pois contradizê-las pode levar a distúrbios sociais. Em conclusão, a utilidade das cerimônias em Spinoza se mede por sua utilidade social e política; próximas da superstição, elas são úteis se servirem para bem governar os homens, estabelecendo uma boa obediência. Não esqueçamos que Spinoza distingue uma boa obediência de uma má (Spinoza, 1987, p. 196) pelos efeitos: é boa a obediência que permite aos homens se conduzirem de maneira análoga à razão ou aumentarem seu poder de agir. Em certos casos, as cerimônias podem produzir isso e também favorecer os laços de amor ao próximo ensinados pela religião natural.

## Bibliografia

ABREU, Luís Machado de. "O deísmo ético de Uriel da Costa". *Revista da Universidade de Aveiro-Letras*, Aveiro, n. 1, p. 119-130, 1984.

ALBIAC, Gabriel. El orden imaginario o la política de la metafísica espinosiana. In: BOSTRENGHI, Daniela (comp.). *Hobbes e Spinoza*. Scienza e Política. Napoli: Bibliopolis, 1992.

ALBIAC, Gabriel. *La sinagoga vacía. Estudio sobre las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Tecnos, 2013.

ALBIAC, Gabriel. Presentación. In: COSTA, Uriel da. *Espejo de una vida humana*. Madrid: Hiperión, 1985.

COSTA, Uriel da. *Examination of Pharisaic Traditions (Exame das tradições fariseas)*. Edition de H. P. Salmon et I. S. D. Sassoon. Leiden: E. J. Brill, 1993.

COSTA, Uriel da. *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Uebersetzung und Regesten*, hrsg. v. Carl Gebhardt. Editado por Carl Gebhardt. Amsterdam: Curis Societatis Spinozanae, 1922.

DEN BOER, Harm. Was Uriel da Costa's "Examen" seized by the Spanish inquisition? The Spanish "Index librorum prohibitorum" as a bibliographical source. *Studia Rosenthaliana*, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 3-7, 1989.

DOMÍNGUEZ, Atilano (comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Philosophie: anthologie*. Paris: Gallimard, 2004.

LAGRÉE, Jacqueline. *Spinoza et le débat religieux*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.

LICATA, Giovanni; PROIETTI, Omero. *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa*. Fonti, temi questioni dell'Exame das tradições fariseas. Macerata: Edizioni Università di Macerata, 2016.

LOMBA, Pedro. ¿Súbditos o ciudadanos? De la crítica libertina al programa ilustrado. *Ingenium*, [s. l.], n. 5, p. 215- 232, janvier-juin 2011. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4587971.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2025.

LOMBA, Pedro. Marranismo y disidencia. Un origen hispánico de la crítica moderna. *Daimon: revista internacional de filosofía*, [s. l.], n. 57, p. 67-80, 2012.

LOMBA, Pedro. Nación y pasión en Spinoza: el caso hebreo. In: CORDÓN, Julián Carvajal; GARCÍA, María Luisa de la Cámara (coord.). *Spinoza: de la física a la historia*. Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 2008. p. 381-394.

MECHOULAN, Henri. Le herem à Ámsterdam et 'l'excommunication' de Spinoza. *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 3, p. 1979-1980.

MEINSMA, Koenraad. *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin, 1983.

MORFINO, Vittorio. *Le Temps et l'Occasion*. La rencontre Spinoza-Machiavel. Paris: Classiques Garnier, 2012. p. 75-83.

MUHANA, Adma. Comentário ao Exame das tradições fariseas de Uriel da Costa. *Hamsa*, [s. l.], n. 4, 2018.

NADLER, Steven. *Spinoza*. Madrid: Acento, 2004.

NADLER, Steven. *Spinoza's Heresy*. Immortality and the Jewish Mind. Oxford: Clarendon Press, 2001.

OSIER, Jean-Pierre. *D'Uriel da Costa à Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.

OSIER, Jean-Pierre. *L'Évangile du ghetto*. Paris: Berg International, 1983.

PROIETTI, Omero. *Uriel da Costa e l'Exemplar humanae vitae*. Macerata: Quodlibet, 2005.

RÉVAH, Israël Salvador. *Des Marranes à Spinoza*. Paris: Vrin, 1995.

RÉVAH, Israël Salvador. *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*: cours au Collège de France, 1966-1972. Édition présentée et annotée par Carsten L. Wilke. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

RIVERA GARCÍA Antonio. Uriel da Costa. Marranismo y Modernidad. In: GARCÍA, Antonio Rivera; BERLANGA José Luis Villacañas (coord.). *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española*. Murcia: Universidad de Murcia, 2013.

SASSOON, Isaac S. D. The Relevance for Today of Uriel da Costa's *Exame das tradições fariseas*. *Studia Rosenthaliana*, [s. l.], v. 28, n. 1, p. 5-9, 1994.

SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Paris: Seuil, 1988.

SPINOZA, Baruch. *Spinoza Opera III*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1987.

TATIÁN, Diego. Romper comunidad, crear comunidad: historias de la excomuni3n y conjetura democrática. *Revista Filosofía Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 56, p. 365-384, maio/ago. 2020.

YOVEL, Yirmiahu. *Spinoza and other heretics*. The Marra-no of reason. Princeton: Princeton University Press, 1989.

ZAC, Sylvain. Spinoza et l'état des Hébreux. In: HESSING, Siegfried (ed.). *Speculum Spinozanum 1677-1977*. London: Routledge, 1977. p. 543-571.

---

## Mario Donoso Gómez

Doutor em filosofia pela Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Professor substituto na Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis e professor visitante na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

---

## Endereço para correspondência

### MARIO DONOSO GÓMEZ

6 rue de Copenhague 75008

Paris, France

[mdonosogom@gmail.com](mailto:mdonosogom@gmail.com)

*Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.*