

Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º30 | 2006

Edmundo Balsemão Pires
Fernanda Bernardo
Gonçalo Zagalo
Jürgen Hengelbrock
Serhii Wakúlenko
Maria Teresa Schiappa de Azevedo
Maria José Figueiredo

PROJECCÃO DA FILOSOFIA ESCOLÁSTICA PORTUGUESA NA POLÓNIA SEISCENTISTA

SERHII WAKÚLENKO*

Na história da filosofia, o século XVII costuma ser considerado como o início do período moderno, quando tomaram forma as duas grandes correntes de Empirismo e Racionalismo que iam dominar o pensamento europeu até ao advento de Kant. Para nós, é um século de grandes pensadores originais, negadores de velhas tradições e criadores de novas, tais como Francisco Bacon, Galileu Galilei, Pedro Gassendi, Renato Descartes, Tomás Hobbes, Bento de Espinosa, Nicolau de Malebranche, Isaac Newton, João Locke, Godofredo Guilherme Leibniz. Porém, esta hierarquia de valores só aparece na retrospectão, reflectindo um reconhecimento posterior dos méritos das respectivas doutrinas. Zbigniew Ogonowski, um eminente historiador da filosofia polaco, observa a este respeito:

Mas se prestarmos maior atenção à vida intelectual daquela época, observaremos que estas correntes [modernas – S. W.] do pensamento filosófico não eram por nada predominantes nos ambientes dos filósofos profissionais, e em particular, apenas raras vezes penetravam os muros das escolas, nas quais a filosofia era ensinada.¹

Ao contrário, muitos dos inovadores, por terem estudado com mestres de cariz tradicional, integraram nas suas obras numerosos elementos da filosofia escolar, de orientação, em geral, aristotélica. Esta filosofia escolar, continuando a ser escolástica, já não era a mesma dos tempos da

* *Universidade Nacional Pedagógica de Kharkiv (Ucrânia)* e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹ Zbigniew Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce w XVII wieku*, Warszawa, 1985, p. 5.

clássica querela medieval entre nominalistas e realistas; trata-se do que veio a ser chamada a Segunda Escolástica, isto é, um aristotelismo restaurado e modernizado depois do abalo que sofrera durante a Renascença. Embora fundida nos moldes tradicionais do discurso escolástico, com a sua organização interna complicadíssima e intrincadíssima, esta filosofia dava amplas provas da sua capacidade de responder aos novos desafios do tempo, criando obras de inegável mérito intelectual. É por isso que o ilustre autor belga Joseph Maréchal pôde escrever: “A influência destes neo-escolásticos sobre os filósofos modernos anteriores a Kant não é por nada desprezível, não só no campo do direito e da política, mas no campo da metafísica especulativa”, – mencionando neste contexto nomes como Descartes, Leibniz, Espinosa e Cristiano Wolff.² Segundo o mesmo Maréchal, os principais centros da renovação da Escolástica foram três: Salamanca, onde este movimento foi avivado, no século XVI, graças aos esforços de Francisco de Vitória (1486-1546); Coimbra, conhecida não só pelos excelentes comentários à obra de Aristóteles publicados ali, mas também pela longa presença de Francisco Suárez (1548-1617), o mais influente representante da Segunda Escolástica, à beira Mondego; e, finalmente, Roma com o seu famoso colégio, atracção para a juventude académica de toda a Europa, onde actuaram, entre outros, tantos professores de proveniência ibérica.

Numa atitude caracteristicamente ocidental, Maréchal nomeia, fora destes centros, uns autores individuais na Alemanha e nos Países Baixos, sem se aperceber minimamente do que se passava no maior país europeu de então, cujo nome oficial era *Republica das Duas Nações* (em polaco, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*), isto é, a união do Reino Polaco com o Grão-Ducado da Lituânia, em que, de facto, estavam reunidos, além destas duas nações estruturantes, várias outras: os Ucrrianos, os Bielorrussos, os Letões, os Alemães, os Estónios, os Romanos. No período da máxima expansão, o seu território estendia-se do mar Báltico até ao mar Negro, abrangendo regiões que pertencem hoje a vários países da Europa do Leste.

Um traço importante deste estado consistia na coexistência, no seu âmbito, de três confissões cristãs: os católicos, os ortodoxos, e os protestantes. Destas confissões a primeira ocupava o lugar claramente preeminente, por serem maioritariamente católicas as duas nações politicamente dominantes, os Polacos e os Lituanos. Tanto mais fácil foi nessas terras a implantação e a divulgação da Segunda Escolástica que representava a reacção intelectual católica à perturbação dos espíritos pro-

² Joseph Maréchal, *Précis d'Histoire de la Philosophie Moderne 1: De la Renaissance à Kant*, Louvain, 1933, p. 53.

vocada pelo pensamento renascentista e pela Reforma. Embora começado com um retardamento de vários decénios em relação aos países ibéricos, este movimento engendrou também aqui uns avanços notáveis na área filosófica. É pelo carácter secundário e assimilador do processo da renovação escolástica na Republica das Duas Nações, pelo menos nos seus primeiros passos, que a questão das influências portuguesas sobre o seu decurso se põe na ordem do dia.

Naturalmente, a presença do pensamento filosófico português na Polónia é de muito mais longa data, não tendo escapado este país a ascendência que exerciam em toda a Europa as *Súmulas Lógicas* de Pedro Hispano (1205 [?]-1277), na expressão de João Ferreira, “o pedagogo absoluto das universidades”³ durante a Idade Media. O livrinho de Pedro Hispano – “indubitavelmente o mais importante de todos os manuais medievais de lógica”⁴ – teve de facto um destino excepcional. Segundo consta, foi o segundo livro, após a Bíblia, que saiu dos prelos de João Gutenberg, sendo tão grande o número total das suas edições impressas (sem contar os manuscritos) que só se pode avaliar em cifras aproximativas (que atingem, entretanto, várias centenas).⁵ Conhecido, na história da escolástica, sob a alcunha de “Summulator”, Pedro Hispano possui, se calhar, as melhores credenciais possíveis em ser elogiado na *Divina Comédia* de Dante Alighieri (“[...] Pedro Hispano / O qual na Terra brilha em doze tomos [...]”).⁶

A nós, no entanto, interessa sublinhar que este livro, originariamente concebido como um simples compêndio auxiliar, bastante cedo passou a ser objecto de vastos e numerosos comentários. Entre os autores, encontramos os nomes de lógicos de primeira categoria, como Roberto Kilwardby (ca. 1215-1279), João Buridan (1300-1358), Marsílio de Inghen (1330-1396), Nicolau de Orbellis (ca. 1400-1475), Domingos de Flandres (ca. 1425-1481), João Versor (m. ca. 1485), Pedro Crockaert de Bruxelas (m. 1514), Pedro Tartareto (m. 1522), João Maior (1470-1550), etc.⁷ As

³ João Ferreira, “Linhas fundamentais e caracterização do pensamento filosófico de Pedro Hispano”, in: Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português* 1, Lisboa, 1999, p. 299.

⁴ Erland Sellberg, *Filosofin och nyttan I: Petrus Ramus och ramismen*, Göteborg, 1979, p. 51.

⁵ Cf. João Ferreira, *op. cit.*, p. 300.

⁶ Dante Alighieri. *A Divina Comédia* III. *O Paraíso* / Trad. de Armindo Rodrigues, s. l., 1981, p. 128 (canto XII, 46-47); cf.: Lothar Thomas, *Geschichte der Philosophie in Portugal: Ein Versuch* 1, Lisboa, 1944, p. 66.

⁷ Cf. João Ferreira, “As *Súmulas Lógicas* de Pedro Hispano e os seus comentadores”, in: *Colectânea de Estudos*, 2.^a Série, III/3 (1952), pp. 374-392.

Súmulas atravessaram as fronteiras de todas as escolas e de todas as doutrinas, aceites por todas como um texto fundamental. A este respeito, José Francisco Meirinhos nota:

Os comentários que subsistem abrangem a totalidade dos círculos intelectuais mais importantes do período: dominicanos e franciscanos, nominalistas e realistas, albertistas, tomistas e escotistas, filósofos e teólogos. As centenas de manuscritos, de edições impressas e de comentários são o testemunho monumental da influência que o príncipe dos lógicos exerceu durante quase três séculos [...] ⁸

Também a Polónia teve o seu grande comentador das *Súmulas* de Pedro Hispano. João de Glogóvia (1445-1507), um representante quatrocentista da corrente tomista, professor na Universidade de Cracóvia, é o autor dum *Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium M. Petri Hispani* que foi publicado várias vezes no início do século XV, e de mais um comentário, intitulado *Quaestiones super primum et quartum tractatum Summularum logicalium Petri Hispani*, que permanece inédito.

Todavia, no século XVI, o interesse pelas *Súmulas* repentinamente cai, o que se reflecte claramente até na repartição estatística das edições. ⁹ Segundo José Francisco Meirinhos, este facto deve-se ao “efeito devastador das críticas renascentistas à lógica escolástica e à inversão do perfil de formação universitária”. ¹⁰ Contudo, o desaparecimento não foi total. Por exemplo, como atesta Romanas Plečkaitis, na Academia de Vílnio (Vilnius), a capital actual da Lituânia, o nome de Pedro Hispano continuava a surgir obrigatoriamente nas aulas de filosofia – ao lado de Occam, Buridan, Alberto de Saxónia (ca. 1316-1390) e outros – durante os séculos XVI e XVII. ¹¹ Mesmo tendo-se, sim, deixado de estudar a obra enquanto tal, a maioria das ideias nela contidas foram incorporadas nos novos manuais escolásticos modernizados. ¹² Entre eles, pode-se assinalar

⁸ José Francisco Meirinhos, “Pedro Hispano e as *Summulae logicales*”, in: Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português* 1, Lisboa: Caminho, 1999, p. 360.

⁹ Cf. Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin; New York, 1997, p. 173.

¹⁰ José Francisco Meirinhos, *l. cit.*

¹¹ Romanas Plečkaitis, “Filozofia scholastyczna i jej rozpad w dawnym Uniwersytecie Wileńskim”, in: Ryszard Jadczyk, Józef Pawlak (eds.), *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, Toruń, 1997, p. 27.

¹² José Francisco Meirinhos, *l. cit.*

também o compêndio de 144 páginas de um autor polaco, Samuel Wierchoński de Lublim (m. 1642), publicado em 1627 na Alemanha sob o título *Tractatus Summularum, Omnibus tyrunculis veram Philosophiam amantibus, perutiles, iucundi ac necessarii, in tres libros digesti*. Neste livro, Samuel de Lublim, ao justificar-se pela omissão de certas propriedades de termos tradicionalmente pertencentes a este círculo de questões, aduz certas razões pedagógicas e não se esquece de pagar um tributo eloquente ao seu ilustre predecessor:

Mas porquanto sigo o segador Pedro Hispano, colhendo as espigas, termino o Opúsculo sobre os Termos, já que umas questões ociosas, as quais não enriquecem a erudição e o conhecimento com nada, além de uma subtileza vã, têm que ser suprimidas, para que o entendimento ainda delicado, enfasiado desde o começo com umas argúcias supérfluas, não julgue, como sucede frequentemente, que tudo o resto também seja inútil e desagradável [...]¹³

Se a lógica terminista de Pedro Hispano foi gradualmente despojada da sua valia durante século XVI, é preciso assinalar o papel notável desempenhado por um outro autor português, Pedro da Fonseca (1528-1599), que contribuiu muito para a consolidação de uma lógica de inspiração mais pronunciadamente aristotélica. No entanto, esta reavaliação envolvia um problema sistemático que dizia respeito à teoria dos signos (valorizada justamente por Pedro Hispano): para não desaparecer totalmente com a desvalorização das *Súmulas*, ela tinha que passar para um novo escalão no conjunto das disciplinas lógicas. A solução de Fonseca, realizada nas *Instituições Dialécticas*, consistia em examinar esta problemática num contexto lógico-semântico puramente aristotélico, isto é, em relação com a exposição dos básicos conceitos lógicos de nome e verbo. Contemporaneamente, um outro inovador influente, o jesuíta espanhol Francisco de Toledo (1534-1596), remeteu-a para um lugar sistémico que permaneceria o seu pelo menos até ao fim do século XVII: o comentário ao primeiro capítulo do tratado aristotélico *Da Interpretação*.¹⁴

A este respeito, pode-se observar que Samuel de Lublim parece ainda hesitar entre a velha e a nova solução, ocupando-se dos signos tanto no *Tratado das Súmulas*¹⁵ como no comentário a “toda a Lógica” aris-

¹³ Samuel de Lublimo, *Tractatus Summularum, Omnibus tyrunculis veram Philosophiam amantibus, perutiles, iucundi ac necessarii, in tres libros digesti*, Coloniae Agrippinae, 1627, p. 29.

¹⁴ Cf. Stephan Meier-Oeser, *op. cit.*, pp. 173-174.

¹⁵ Cf. Samuel de Lublimo, *op. cit.*, p. 32.

totélica.¹⁶ É de assinalar a identidade absoluta da definição do signo em ambos os lugares: “signo é aquilo que representa alguma coisa à potência cognoscitiva”. Alias, esta definição, então de data relativamente recente, repete quase literalmente aquela dada nos Comentários Conimbricenses à Dialéctica de Aristóteles, com a diferença de apenas uma palavra (potencia *cognoscitiva* em lugar de potencia *cognoscente* nos Conimbricenses),¹⁷ afastando-se da clássica expressão augustiniana: “o signo é uma coisa que, além de meter sua própria espécie nos sentidos, introduz na inteligência qualquer coisa de diferente de si”.¹⁸ Porém, ao contrário dos Conimbricenses que correlatavam a nova noção do signo com a necessidade de introduzir a divisão de signos em formais e instrumentais, Samuel de Lublim contenta-se com a mera reprodução da nova fórmula, sem entrar em ulteriores enredos teóricos.

Além de Samuel de Lublim, os fundamentos da doutrina da suposição, cuja institucionalização se deve a Pedro Hispano, encontram-se também, embora numa exposição mais sumária, na obra de outros autores polacos, como, por exemplo, na *Filosofia Aristotélica* de Adão Quirino Krasnodębski¹⁹ ou na *Suma Filosófica* de Ferdinando Ohm-Januszowski.²⁰

Contudo, ao falarmos da presença portuguesa na filosofia polaca do século XVII, esta permanência, às vezes apenas implícita, do pensamento de Pedro Hispano não é decerto um elemento determinante. Foram os grandes renovadores quinhentistas da Escolástica que exerceram a máxima influência sobre o modo de fazer filosofia que se enxertou gradualmente nas terras polacas e lituanas.

À diferença de Portugal, onde os jesuítas, depois da sua chegada em 1640, graças ao êxito espectacular do Curso Conimbricense publicado pela sua diligência, praticamente monopolizaram – metodológica – se não institucionalmente – a área de ensino em todo o país,²¹ a Republica das Duas

¹⁶ Cf. Samuel de Lublino, *In Universam Aristotelis Logicam quaestiones scholasticae, secundum viam Thomistarum per articulos distinctae*, Coloniae Agrippinae, 1620, p. 387.

¹⁷ Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* II, Conimbricæ, 1606, *In de Interpret.*, c. I, q. I, a. I.

¹⁸ *Aurelii Augustini Opera* IV, I, Turnholtii, MCMLXII, p. 32 (*De Doct. christ.* II, I, 1).

¹⁹ Cf. *Philosophia Aristotelis explicata per Adamum Quirinum Krasnodębski, Societatis Iesu*, Varsaviae, 1678, *Dial. Prol.*, n. 30.

²⁰ Ferdinandus Ohm, alias Januszowski, *Summa philosophica. In tres partes divisa. Logicam, physicam, metaphysicam. In gratiam et commodum Studentium. Ad Mentem D. Thomae Doctoris Angelici*, Cracoviae, 1692, pp. 104-106.

²¹ Cf.: António Alberto de Andrade, *Vernei e a Filosofia Portuguesa. No 2.º Centenário do Aparecimento do Verdadeiro Método de Estudar*, Braga, 1947, pp. 108-109; José Sebastião da Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia”, in: *Biblos: Revista da Faculdade de Letras* [da Universidade de Coimbra], XXVIII (1952), p. 285.

Nações tinha um sistema educativo mais diversificado, incluindo escolas ortodoxas nas terras ucranianas e bielorrussas, e escolas protestantes nos confins com a Alemanha e a Morávia. Entre estas últimas, destaca-se o Ginásio de Leszno, dirigido pelo grande pedagogo checo João Amós Coménio que permaneceu na Polónia, com dois intervalos relativamente breves, desde 1628 até 1658.²² Mesmo no âmbito do ensino católico, havia mais variedade do que em Portugal, existindo até certos estabelecimentos de orientação não-escolástica, como o era, por exemplo, a Academia de Zamosc, onde a instrução – de acordo com o espírito renascentista – estava baseada nos modelos clássicos da Antiguidade grega e romana.²³ Porém, todas estas escolas, com bem poucas excepções, não originaram nenhuma produção filosófica sequer minimamente original, só podendo a Academia de Zamość felicitar-se com uma obra digna de menção: a *Dialéctica Ciceroniana* de Adão Burski (1560-1611),²⁴ publicada em 1605. O mesmo vale para certas correntes escolásticas que eram então bastante influentes noutras partes da Europa. Por exemplo, o escotismo, embora presente nas escolas geridas pelos franciscanos, bernardos, capuchos, e mesmo prevalente, em certos períodos, na Universidade de Cracóvia, não deu na Polónia nem um só autor notável,²⁵ enquanto o nominalismo do tipo occamiano era praticamente inexistente.²⁶ De facto, segundo Jan Czerkawski, um eminente conhecedor da vida intelectual polaca daquela época, a verdadeira mola do desenvolvimento da filosofia nesse país no século XVII residia na tensão doutrinal que se veio gradualmente a formar entre as escolas tomista e suareziana.²⁷

²² Cf. Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, pp. 51, 128.

²³ Cf.: Izydora Dąmbska, “Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie Renesansu”, in: Lech Szczucki (red.), *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, Wrocław, etc., 1978, p. 113; Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, pp. 31-34.

²⁴ Cf. Adamus Bursius, *Dialectica Ciceronis, quæ disperse in scriptis reliquit, maxime ex Stoicorum sententia, cum commentariis quibus ea partim suppletur, partim illustrantur*, Samosci, 1605.

²⁵ Cf.: Jan Czerkawski, “Filozofia polska do końca XVIII wieku”, in: Mieczysław Krąpiec, Piotr Taras, Jan Turowski (red.), *Wkład Polaków do kultury świata*, Lublin, 1976, pp. 170-171; Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, pp. 40-41.

²⁶ Cf. Jan Czerkawski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, in: Stefan Swieżawski, Jan Czerkawski (red.), *Studia z dziejów myśli św. Tomasa z Akwinu*, Lublin, 1978, p. 294.

²⁷ Cf.: Jan Czerkawski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, in: *Roczniki Filozoficzne* XXIV/1 (1976), p. 97; id., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin, 1992, p. 181.

Esta tese de Czerkawski, por assentar sobre um estudo profundo e pormenorizado das fontes, não deixa de despertar várias dúvidas, que podem ser reduzidas a duas questões: 1) Em que medida a filosofia de inspiração suareziana pode ser considerada como uma alternativa à tomista? 2) Quem seriam os representantes da escola suareziana?

Quanto ao primeiro ponto, Suárez é tradicionalmente considerado na história de filosofia antes como um “discípulo de S. Tomás”, reconhecendo-se, ao mesmo tempo, que, “em vários aspectos importantes, haja rompido com a tradição tomista”.²⁸ Aliás, assinala-se que passava comumente por tomista, e nomeadamente na Polónia, até aos meados do século XVII.²⁹

A resposta mais fácil à segunda questão consistiria na identificação de todos os autores jesuítas com o suarezianismo. Mas a facilidade, neste caso, é enganadora. Por um lado, a escola filosófica jesuíta começou a formar-se antes da saída e da divulgação das obras de Suárez; por outro lado, na produção filosófica jesuíta falta completamente o conceito da suma autoridade doutrinal, tão característico dos tomistas, dos escotistas e dos outros partidários das correntes mais tradicionais. Certo, ao tomar o termo “tomismo” num sentido mais largo, como o faz, por exemplo, o pesquisador neerlandês Gabriel Nuchelmans, caberão sem muito custo no seu quadro os autores jesuítas mais notáveis, como o português Pedro da Fonseca, os espanhóis Francisco de Toledo e Rodrigo de Arriaga (1592-1667), ou o polaco Martim Śmiglecki (ca. 1564-1618).³⁰ Porém, existia um traço particular que distinguia a Companhia de Jesus: por ter surgido mais tarde do que as outras ordens religiosas, apresentava-se como relativamente inovadora a respeito das tradições filosóficas recebidas. Tal situação verificava-se também na República das Duas Nações. O autor lituano Romanas Plečkaitis observa:

Na faculdade de Filosofia da Universidade de Vlnio reinava um pluralismo teórico. O programa de ensino jesuíta – a *Ratio studiorum* – deixava aos lentes, nas recomendações concernentes a formação filosófica, muita

²⁸ Manuel Ferreira Deusdado, *A Filosofia tomista em Portugal*, Porto, 1978, p. 56.

²⁹ Cf.: Roman Darowski, “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Próba syntezy”, in: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 41 (1996), p. 62; id., “La philosophie des jésuites en Pologne du XVIe au XVIIIe siècle. Essai de synthèse”, in: *Forum Philosophicum* 2 (1997), p. 230; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków, 1998, p. 333; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków, 1999, pp. 254, 271.

³⁰ Cf. Gabriel Nuchelmans, *Late-Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*, Amsterdam; Oxford; New York, 1980, p. 8.

liberdade no comentário das obras de Aristóteles e na apresentação das interpretações próprias. Os professores jesuítas ensinavam e escreviam em bem melhores condições do que os professores pertencentes a outras ordens, podendo escolher entre os grandes sistemas escolásticos.³¹

Talvez por isso mesmo fossem os jesuítas – e não as ordens antigas, estabelecidas na Polónia e na Lituânia desde havia muito tempo – que iniciaram a verdadeira renovação escolástica no país. Tendo chegado em 1564, logo no início do ano seguinte abriram o seu primeiro colégio na cidade de Braniewo (na tradição alemã, Braunsberg), no litoral báltico.³² A actividade educativa da Companhia teve um desenvolvimento espectacular: apenas dois decénios mais tarde a Província já geria não menos de 12 colégios: além de Braniewo, em Pułtusk, Poznan, Jarosław, Lublim, Kalisz, Vílnio (hoje, Lituânia), Niasv́j e Polatsk (hoje, Bielorrússia), Riga (hoje, Letónia), Tartu (hoje, Estónia), e até em Cluj-Napoca (hoje, Roménia).³³ A verdade é que todos estes colégios não ofereciam cursos filosóficos. No século XVI, só eram quatro com completos estudos trienais de filosofia: em Vílnio (a partir de 1571), Poznan (a partir de 1585), Braniewo (a partir de 1592) e Kalisz (a partir de 1597).³⁴ Na primeira metade do século XVII, abriram-se vários novos colégios, e expandiu-se a rede de estabelecimentos com o ensino da filosofia, abrangendo as cidades de Lublim (a partir de 1617) e Sandomierz (a partir de 1645) na Polónia propriamente dita, Leópolis (a partir de 1612) e Ostrih (a partir de 1629) na Ucrânia, Niasv́j (a partir de 1627) e Pinsk (a partir de 1646) na Bielorrússia, Smolensk (a partir de 1644) na Rússia. Até 1700, o número de colégios que tinham cursos de filosofia atinge 18 e continua a crescer.³⁵

³¹ Romanas Plečkaitis, *l. cit.*

³² Cf.: Roman Darowski, “Ryszard Singleton SJ (1566–1602). Pierwszy profesor filozofii w Braniewie”, in: *Studia Philosophiae Christianae* XVII/2 (1981), p. 41; id., “Richard Singleton S. I. (1566–1602), first Professor of Philosophy at Braniewo”, in: *Gregorianum* 62/1 (1981), p. 159; id., “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 47; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 315; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, p. 151.

³³ Cf. Kazimierz Drzymała, *Ks. Marcin Śmiglecki TJ*, Kraków, 1981, p. 11.

³⁴ Cf.: Roman Darowski, “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 51; id., “La philosophie des jésuites en Pologne ...”, p. 216; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 319; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, p. 240.

³⁵ Cf.: id., “La philosophie des jésuites en Pologne ...”, pp. 216-217; id., “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 51; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 320; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, p. 240-241.

Quanto ao conteúdo do ensino filosófico oferecido nestas escolas, pode ser muito geralmente caracterizado como “o novo aristotelismo jesuíta”,³⁶ isto é, um aristotelismo modificado pelos comentadores posteriores, sobretudo por Tomás de Aquino e pelos representantes da Segunda Escolástica jesuíta.³⁷ Entre estes últimos, alguns autores sublinham o papel crucial cumprido por Francisco Suárez,³⁸ considerado como o principal modernizador da escolástica.³⁹ A identificação da escola jesuíta com o suarezianismo,⁴⁰ – embora a penetração actual do pensamento de Suárez só começasse nos anos vinte do século XVII⁴¹ – leva Roman Darowski a qualificar toda a anterior produção filosófica dos autores jesuítas como “pre-suarézianismo”, encontrando-se nesta categoria, por exemplo, as obras de Pedro da Fonseca e de Francisco de Toledo.⁴²

³⁶ Cf.: id., “Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce”, in: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* 7 (1997-1998), p. 220; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 352.

³⁷ Cf.: id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, p. 270; Alicja Kadlerówna, “Kursy psychologii w polskich kolegiach jezuitów w XVII i XVIII wieku”, in: *Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, wydział II, XXIV/1-6 (1931), p. 120.

³⁸ Cf. Roman Darowski, “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 63; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 334; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, p. 270.

³⁹ Cf. Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁰ Cf.: Jan Czerkawski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 302; Roman Darowski, “Piotr Viana SJ (1549–1609) i jego działalność filozoficzna w Polsce”, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* XXIII (1978), p. 52; id., “Pedro Viana SJ (1549–1609) y su actividad filosófica en Polonia”, in: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 35 (1979), p. 442; id., “Pedro Viana SJ (1549-1609) et son activité de philosophe en Lituanie”, in: *Forum Philosophicum* 3 (1998), p. 216; id., “La philosophie des jésuites en Pologne ...”, pp. 216-217; id., “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 62; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 333; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 48, 68, 255; Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, p. 8.

⁴¹ Jan Czerkawski, “Filozofia polska do końca XVIII wieku”, p. 171.

⁴² Roman Darowski, “Uwagi na temat o filozofii jezuitów w Polsce w XVI wieku”, in: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* 1988, Kraków, 1989, pp. 90-91; id., “La philosophie dans les collèges des jésuites en Pologne au XVIe siècle”, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43 (1996), pp. 168-169; id., “La philosophie des jésuites en Pologne ...”, p. 236; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 231-232, 260.

Sem entrar, por enquanto, numa discussão acerca da justificabilidade de uma tal caracterização, pode-se assinalar que durante o primeiro meio-século da presença da Companhia na Polónia e na Lituânia, os professores jesuítas limitavam-se a repetir, no ensino filosófico, as teses teóricas formuladas e elaboradas pelos seus confrades mais ocidentais, e mormente ibéricos, – o que vale a esta filosofia escolar, segundo a expressão do mesmo Roman Darowski, o epíteto de “importada”, sublinhando-se uma falta quase total de quaisquer vínculos entre ela e as outras correntes de pensamento existentes então no país.⁴³ No processo da “importação” participavam múltiplos factores. Antes de tudo, de acordo com as recomendações oficiais da Companhia, um lugar de destaque, entre os livros utilizados na instrução, pertencia, especificamente, às obras de Fonseca e de Toledo.⁴⁴ Nomeadamente, no que diz respeito a Fonseca, os catálogos das bibliotecas polacas daquele tempo testificam a presença tanto das suas *Instituições Dialécticas* como dos *Comentários à Metafísica*,⁴⁵ e ainda hoje os exemplares conservados destas obras, em várias edições (na sua maioria, alemães), contam-se em dezenas.

Houve também um contacto directo com alguns professores espanhóis. Segundo consta, o primeiro a chegar à Republica das Duas Nações foi Pedro Viana (1549-1609), licenciado pela Universidade de Alcalá, que ensinou a filosofia nos anos 1575-1578 no Colégio de Vílnio (onde foi apelidado “Pedro Hispano”).⁴⁶ Depois dele, veio Diogo Ortiz (1564-1625) que deixou um traço mais profundo, actuando durante mais de três decénios em vários estabelecimentos de ensino (Lublin, Vílnio, Poznan, Pułtusk).⁴⁷ Graças ao facto de se terem conservado as lições manuscritas

⁴³ Cf.: id., “La philosophie dans les collèges des jésuites en Pologne ...”, pp. 169-170; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 232-233.

⁴⁴ Cf.: id., “Uwagi na temat o filozofii jezuitów w Polsce ...”, pp. 80, 82-83; id., “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 49; id., “La philosophie des jésuites en Pologne ...”, p. 213; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 317; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, p. 237; Romanas Plečkaitis, *l. cit.*

⁴⁵ Cf. Roman Darowski, “Uwagi na temat o filozofii jezuitów w Polsce ...”, p. 83.

⁴⁶ Cf.: id., “Piotr Viana SJ (1549-1609) i jego działalność filozoficzna ...”, pp. 35-38; ; id., “Pedro Viana SJ (1549-1609) y su actividad filosófica ...”, pp. 426-428; id., “Pedro Viana SJ (1549-1609) et son activité de philosophe ...”, pp. 200-202; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 32-34, 52-54.

⁴⁷ Cf.: id., “Jakub Ortiz SJ (1564-1625), profesor filozofii w Poznaniu i w Akademii Wileńskiej”, in: *Studia Philosophiae Christianae* XIX/2 (1983), pp. 7-10; id., “Diego Ortiz SJ (1564-1625), profesor de filosofía en Polonia”, in: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 39 (1983), pp. 150-153; id., “L’activité philosophique de Diego Ortiz SJ (1564-1625) en Pologne et en Lituanie”, in: *Forum Philosophicum* 4 (1999), pp. 220-223; *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 114-117.

de ambos estes Espanhóis, pode-se estabelecer a data aproximativa do começo da penetração das obras de Fonseca na Polónia e Lituânia: se Viana, considerado como um tomista “quase puro”, ainda não faz nenhuma menção dele (embora já se refira a Toledo),⁴⁸ Ortiz, chegado a Polónia em 1589, já cita Fonseca com muita frequência, embora pareça ser Toledo o seu autor preferido.⁴⁹

Além dos dois Espanhóis, houve professores estrangeiros de filosofia vindos de outros países, mas que fizeram os próprios estudos na Itália, onde a influência dos autores ibéricos era muito forte. Por exemplo, o Alemão João Klein (1556-1601), depois de ter cursado filosofia em Vlnio (possivelmente com Pedro Viana), passou pelo Colégio Romano, onde assistiu às aulas de teologia dadas por Suárez e por Roberto Bellarmino (1542-1621). Voltado à Polónia, Klein, nos anos 1587-1590, leccionou filosofia no Colégio de Poznan.⁵⁰ O Inglês Ricardo Singleton (1566-1602) estudou filosofia no Colégio jesuíta de Nápoles, e a teologia no Colégio Romano, com Gabriel Vázquez (1549-1604). Foi o primeiro professor de filosofia no Colégio de Braniewo, nos anos 1592-1595. Nas suas lições, Fonseca era não só um dos autores mais liberalmente citados, mas também aquele, cujas opiniões eram aceites como justas com máxima frequência.⁵¹

Gradualmente, os estrangeiros foram substituídos nas cadeiras jesuítas polacas por professores nacionais, mas formados, inicialmente, ou no estrangeiro, ou por mestres estrangeiros. Um dos primeiros foi André

⁴⁸ Cf.: id., “Piotr Viana SJ (1549-1609) i jego działalność filozoficzna ...”, p. 52; id., “Pedro Viana SJ (1549-1609) y su actividad filosófica ...”, p. 442; id., “Pedro Viana SJ (1549-1609) et son activité de philosophe ...”, p. 216; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 48, 68.

⁴⁹ Cf.: id., “Jakub Ortiz SJ (1564-1625) ...”, pp. 22-23; id., “Diego Ortiz SJ (1564-1625) ...”, p. 162; id., “L’activité philosophique de Diego Ortiz SJ (1564-1625) ...”, pp. 233-234; id., “Nowe źródła do działalności filozoficznej Jakuba Ortiza (1564-1625)”, in: *Studia Philosophiae Christianae* XXII/2 (1986), pp. 23; id., “Nuevas fuentes de la actividad filosófica de Diego Ortiz S. J. (1564-1625) en Polonia”, in: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 42 (1986), p. 472; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 126-127, 133.

⁵⁰ Cf.: id., “Jan Klein SJ (1556-1601), wykładowca filozofii w Poznaniu”, in: *Studia Philosophiae Christianae* XVI/2 (1980), pp. 145-146; id., “Die philosophische Tätigkeit von Johannes Klein SJ (1556-1601)”, in: *Gregorianum* 66/2 (1985), pp. 315-317; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 93-95.

⁵¹ Cf.: id., “Ryszard Singleton SJ (1566-1602) ...”, pp. 41, 43, 54; id., “Richard Singleton S. I. (1566-1602) ...”, p. 159, 161, 171; *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 151, 153, 163.

Nowak (1570-1629), que ministrou em 1599-1603 um curso de filosofia na Academia de Vlnio, depois de ter estudado em Poznan com Klein. Além das autoridades já habituais (inclusive o sólito Fonseca), citava nas suas aulas algumas obras mais recentes, entre as quais os *Comentários Conimbricenses* a Aristóteles e as *Disputações Metafísicas* de Suárez.⁵²

Tendo desempenhado um papel importante na inoculação e divulgação das novas doutrinas da Segunda Escolástica na República das Duas Nações, os primeiros professores jesuítas não deixaram nenhuma obra filosófica digna de atenção. De facto, os estrangeiros mandados à Polónia e à Lituânia eram lentes de segunda categoria, sem hipótese de obter uma cadeira nos centros jesuítas de importância internacional, quais o Colégio Romano ou o Colégio Conimbricense. Os polacos que progressivamente substituíram os estrangeiros nestes cargos, também tinham, no início, qualificações modestas.⁵³

O primeiro relevante texto filosófico da autoria de um jesuíta polaco só data de 1618. Trata-se da *Lógica* de Martim Śmiglecki (1562-1618), um livro que conquistou fama internacional e tornou-se especialmente popular na Inglaterra, onde foi reimpresso três vezes e encontrava-se em uso em várias universidades britânicas durante o século XVII.

No que diz respeito à sua formação, Śmiglecki fez um percurso típico para um intelectual religioso polaco da sua época, tendo por etapas a escola catedral de Leópolis, o colégio jesuíta de Pułtusk e enfim o Colégio Romano dos tempos de Suárez, Vázquez e Bellarmino.⁵⁴ Depois de voltar da Itália, Śmiglecki ensinou filosofia e teologia na Academia de Vlnio, mas em seguida passou a assumir vários cargos administrativos, abandonando a docência. A *Lógica*, publicada pouco antes da sua morte, foi um fruto da reflexão madura do autor e não se vinculava directamente às necessidades didácticas.

As avaliações existentes da obra-prima de Śmiglecki têm alguma coisa de paradoxal. Por um lado, fala-se de um reconhecimento universal do seu valor, tanto pelos contemporâneos como pelos posteriores,⁵⁵ da sua precursão em relação a certos aspectos das teorias de João Locke⁵⁶ e de

⁵² Cf.: id., “Andrzej Nowak SJ (1570-1629), profesor filozofii w Akademii Wileńskiej”, in: *Studia Philologicae Christianae* XVIII/2 (1982), pp. 72-73, 86.

⁵³ Cf.: id., “Uwagi na temat o filozofii jezuitów w Polsce ...”, p. 79.

⁵⁴ Cf.: Kazimierz Drzymała, *op. cit.*, p. 9; Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, pp. 79-87.

⁵⁵ Cf. Ludwik Nowak, “Logika Marcina Śmigleckiego w opinii współczesnych i późniejszych”, in: *Ruch Filozoficzny* XXVI/3 (1968), pp. 220-222.

⁵⁶ Cf. Waldemar Voisé, “The Career of a Polish Neo-Aristotelian: Smiglecius”, in: *Archives internationales d’histoire des sciences*, 29/104 (1979), p. 25.

Cristiano Wolff,⁵⁷ assim como da autoridade que exercia na Academia de VÍlnio durante o seu professorado;⁵⁸ por outro lado, exprobra-se-lhe a falta de originalidade, a indeterminação e até o sincretismo da sua própria posição doutrinária, embora esta última caracterização mal se reconcilie com a sua geralmente apreciada aptidão de reduzir a uma forma “relativamente clara e acabada” os enredos concepcionais de autores do cariz de um Duns Escoto (e os seus sequazes) ou de um Suárez.⁵⁹

Na literatura, possivelmente por causa da atitude ecléctica de Śmiglecki, subsistem umas hesitações quanto à sua filiação doutrinária. O mais natural seria classificá-lo como representante da escola jesuíta e – segundo a lógica do pensamento esboçada acima – também do suarezianismo. Tal é a solução escolhida por Zbigniew Ogonowski que parece não ter nenhuma dúvida a este respeito.⁶⁰ Pelo contrário, Jan Czerkowski, mesmo admitindo umas importantes influências suarezianas e escotistas sobre Śmiglecki, nota que ele era bastante comumente considerado como tomista pelos seus contemporâneos.⁶¹ Em particular, foi antes tomista do que suareziana a sua solução da questão dos universais;⁶² além disso, observa-se uma série de diferenças entre Suárez e Śmiglecki na concepção do ente da razão.⁶³

A principal contribuição teórica de Śmiglecki à metafísica – que justifica a sua reputação de um dos precursores da ontologia – consiste na sua concepção do ente real (etiquetada de “essencialismo extremo”): o que é real reduz-se na sua doutrina ao que é possível, e o que é possível, ao que é não-contraditório, antecipando assim algumas ideias básicas de Leibniz que serão sistematizadas por Wolff.⁶⁴

Em vista das divergências consideráveis entre as posições de Suárez e de Śmiglecki, impõe-se a questão das fontes utilizadas por este último na elaboração da sua obra. Interessantemente, no livro de Śmiglecki (à diferença dos jesuítas ibéricos, famosos pela sua vastíssima erudição), podem-se ler dezenas e dezenas páginas seguidas sem aparecer nelas uma

⁵⁷ Cf. Jan Czerkowski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 61.

⁵⁸ Cf. Romanas Plečkaitis, *l. cit.*

⁵⁹ Cf.: Jan Czerkowski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 61; id., *Humanizm i scholastyka*, p. 177.

⁶⁰ Cf. Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, pp. 79-87

⁶¹ Cf. Jan Czerkowski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 61.

⁶² Cf. id., “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, pp. 300-301.

⁶³ Cf.: id., “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 52; Adam Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii: Dwa studia*, Warszawa, 1995, pp. 56-62.

⁶⁴ Cf.: Jan Czerkowski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 61; id., *Humanizm i scholastyka*, p. 184.

só referência às opiniões alheias. Não é por acaso que os censores designados pelos superiores eclesiásticos assinalaram, no seu parecer oficial sobre a *Lógica*, o que era, segundo eles, negligência ou interpretação errónea das autoridades.⁶⁵ Na lista dos autores mais citados por Śmiglecki, encontram-se, além dos “clássicos” Tomás de Aquino, Duns Escoto e Occam, os nomes dos seus contemporâneos: Fonseca, Jacob Zabarella (1533-1589), Suárez, Vázquez, etc.⁶⁶ A propósito de Fonseca, pode-se precisar que Śmiglecki provavelmente tomou conhecimento da sua obra relativamente tarde, já que o seu nome não se encontra no transcrito das lições dadas por Śmiglecki na Academia de Vlnio em 1586-1587.⁶⁷

Curiosamente, Śmiglecki não cita na sua *Lógica* nem uma única vez as congéneres *Instituições Dialécticas* de Fonseca; todas as referências concernem os comentários deste à *Metafísica* aristotélica. Muitas vezes, Śmiglecki dá reportações precisas ao texto de Fonseca por capítulos – questões – secções, o que sugere que tinha os seus livros (os primeiros três tomos) à sua disposição. Em certas ocasiões, o nome de Fonseca aparece num conjunto de autoridades tidas por representantes de uma certa atitude teórica. O autor que lhe faz companhia com mais frequência, nestes contextos, é o cardeal Caetano (1468-1534), seguido por Tomás de Aquino, Suárez e António Rúvio (1546-1615); mais raramente acontece-lhe estar no mesmo conjunto com Occam, Gregório de Rímini (m. 1358), Escoto, Durando de S. Porciano (1275-1334), Toledo e Vázquez.

Nas suas análises, Śmiglecki cita as opiniões de Fonseca sobre alguns temas centrais da reflexão filosófica escolástica, entre os quais a subsistência do ente da razão só no conhecimento actual, o modo de existir da natureza universal antes de qualquer operação do intelecto, ou a produção do universal por conhecimento abstractivo;⁶⁸ além disso, usa-as na discussão de vários problemas mais técnicos, como, por exemplo, o estatuto da lógica enquanto ciência prática, a unidade do número, a diferença entre uma relação e o seu fundamento, a existência de relações essenciais de carácter absoluto, a qualificação dos seis últimos predicamentos aristotélicos como formas denominantes extrínsecas, a suficiência de uma causa virtual para uma demonstração, a relação entre

⁶⁵ Cf. Ludwik Nowak, *op. cit.*, pp. 221-222.

⁶⁶ Cf. Izydora Dąmbska, “Kilka uwag o Marcinie Śmigleckim i jego *Logice*”, in: *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*. Seria E, Warszawa, 1973, p. 8.

⁶⁷ Cf. Ludwik Nowak, “Wstęp”, in: Martinus Smiglecius, *Commentaria in Organum Aristotelis* 1, Warszawa, 1987, p. 17.

⁶⁸ Cf. *Logica Martini Smigleccii Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris* I, Ingolstadii, 1618, pp. 38, 275-276, 342.

hábito e acto no contexto da questão da ciência total, a correlação entre a prática e o conhecimento, a relatividade da diferença entre o abstracto e o concreto.⁶⁹

As concepções de Fonseca são às vezes aceites sem ajustes e às vezes terminantemente rejeitadas, mas na grande maioria dos casos servem antes de sustentáculos para a elaboração de uma solução própria do problema em causa. O tratamento da questão dos análogos pode fornecer um exemplo esclarecedor da postura de Śmiglecki em relação às autoridades. Śmiglecki começa por contrapor duas opiniões estabelecidas:

Suárez, no 1.º tomo da *Metafísica*, disp. 2, ensina que um análogo significa imediatamente uma razão única, e de nenhuma maneira – nem confusa, nem distintamente – muitas razões; porém sustenta que esta razão não convém a várias coisas segundo a mesma razão, podendo-se abstrair das coisas símeis, enquanto são símeis, um conceito comum; mas sendo os análogos por proporção símeis segundo uma proporção, pode-se abstrair das outras coisas um conceito proporcional comum.⁷⁰

Todayvia, outros pregam uma doutrina oposta, a saber, que um análogo significa imediatamente muitas coisas, de modo essencial, mas confusamente e segundo uma razão proporcional. Tal é a opinião de Caetano [...], de [Bento] Pereira [...], de Fonseca no 4.º livro da *Metaf.* cap. 2, de Vázquez [...], de [António] Rúbio.⁷¹

Aderindo à posição de Caetano e dos outros que a compartilham,⁷² Śmiglecki impugna os argumentos de Suárez⁷³ e procede a uma elaboração ulterior do problema. No quadro desta discussão surge uma questão à parte intitulada *Se a mesma razão pode ser unívoca e análoga?* Aqui, contrapõem-se de novo duas concepções divergentes, uma de Fonseca e outra de Suárez:

Na opinião de alguns, acontece que a mesma razão, em relação a coisas diversas, seja análoga e unívoca. Assim diz Fonseca no 4.º livro da *Metafísica*, cap. I⁷⁴ questão I, secção 5. Pois, embora algo não possa ser simultaneamente unívoco e análogo em relação à mesma coisa, porque um unívoco significa uma essência, e um análogo diversas, mas em relação a diversas coisas isto não implica uma contradição. É o que observamos também nos

⁶⁹ Cf. *ibid.*, pp. 141, 634-635, 689-690, 750, 863, 865; II, pp. 245, 521, 563, 632.

⁷⁰ *Ibid.* I, p. 471.

⁷¹ *Ibid.*, p. 472.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 487.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 491.

⁷⁴ A indicação é errónea. Na realidade, trata-se do cap. II.

equívocos puros e próprios. Pois *canis* em relação aos animais domésticos é unívoco,⁷⁵ mas em relação aos outros, isto é, ao celeste⁷⁶ e ao marinho,⁷⁷ é equívoco; semelhantemente *ens* em relação às substâncias é unívoco, porque as substâncias convêm na razão de substância como se univocamente, mas em relação à substância e ao acidente é análogo.⁷⁸

Suárez contradiz no 2.º livro das *Disputações Metafísicas*. disp. 21, secção 2. Porque um análogo, ainda que possa ser unívoco a respeito de diversas coisas, não o pode ser segundo a mesma razão e pela mesma imposição. Pois para significar a analogia serve uma imposição, para significar a univocação, outra.⁷⁹

Preferindo, em linhas gerais, a solução de Fonseca àquela de Suárez, Śmiglecki ajunta-lhe uma distinção adicional: “uma palavra pode ser unívoca e análoga conforme a diversidade na significação”; ao contrário, “um conceito não pode ser análogo e unívoco sob a mesma razão nem sequer a respeito de coisas diversas”.⁸⁰ Mais adiante, precisa também que um analogado “pode ser, sob a mesma razão, analogado e unívoco a diversos respetos”.

A atitude independente de Śmiglecki para com a obra de Suárez põe em séria dúvida a oportunidade da sua categorização como “suareziano”. Para ele, as afirmações de Suárez claramente não têm o mesmo estatuto da máxima autoridade que as teses de Tomás de Aquino tinham para os tomistas. De facto, é a um autor português, João de S. Tomás (1589-1644), que se deve um texto conhecido sob o título *Cinco sinais do verdadeiro discípulo de Santo Tomás*, onde está formulada a exigência de uma fidelidade absoluta à doutrina tomista, e no mesmo tempo explicada a maneira concreta de a praticar. Entre os cinco “sinais” do genuíno tomista, o quarto contém, nomeadamente, a seguinte indicação:

O que se afirma seu discípulo autêntico não se contenta em segui-lo e concordar com as suas conclusões; deve abster-se, além disso, de rejeitar as suas razões, procurando antes explicá-las e esclarecê-las; e se porventura surgem afirmações aparentemente contraditórias em diversas passagens, procura esclarecer a sua mútua concordância.⁸¹

⁷⁵ Isto é, a palavra latina *canis* na sua significação habitual de ‘cão’.

⁷⁶ Isto é, à constelação chamada Cão Maior.

⁷⁷ Uma espécie de animal marinho.

⁷⁸ *Logica Martini Smigleccii* ... I, p. 514.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 515.

⁸¹ João de S. Tomás. “Cinco sinais do verdadeiro discípulo de Santo Tomás”, in: Jesué Pinharanda Gomes, *João de santo Tomás na filosofia do Século XVII*, Lisboa, 1985, p. 93.

Patentemente, nada de parecido encontra-se na obra de Śmiglecki em relação a Suárez, cujas opiniões são examinadas exactamente ao mesmo título que as dos outros, igualmente susceptíveis de serem aprovadas ou repudiadas. Śmiglecki é perfeitamente capaz não só de lhes preferir as soluções de um outro autor jesuíta (como as de Fonseca no tratamento dos análogos), mas também de aderir à posição de outras escolas, em detrimento da dos seus confrades. Por exemplo, chegando à conclusão, segundo a qual a prática é uma acção distinta do conhecimento, afasta-se dos jesuítas Fonseca, Suárez, Rúbio e Vázquez para concordar com Duns Escoto, e além dele, com o agostiniano Durando e o tomista João Capréolo (1380-1444).⁸²

A liberdade de Śmiglecki na utilização das fontes e na escolha das suas próprias opções doutrinárias não significa uma dissociação total de qualquer “escola” concebida como comunidade de atitudes teóricas. Se é verdade que a percepção da filosofia feita pelos jesuítas como uma corrente a parte formava-se pouco a pouco e nunca atingiu um ponto em que se tornaria possível declarar formalmente no título da obra a sua pertença a esta escola (como era corrente entre os tomistas e os escotistas),⁸³ também é verdade que Śmiglecki já revela certos sinais de tal autoconsciência. No seu texto aparece a qualificação característica “os nossos” que se aplica, por exemplo, aos Conimbricenses e diz respeito, precisamente, à sua qualidade de autores jesuítas.⁸⁴

Embora Śmiglecki olhe os Conimbricenses como autores “profundos” (“graves”), não tem para eles nem a sombra da reverência que João de S. Tomás inculcava aos tomistas em relação aos intérpretes mais ortodoxos de S. Tomás de Aquino, do cariz de Herveu da Bretanha (ca. 1250-1323), João Capréolo, Caetano, Francisco Silvestri de Ferrara (1474-1528), Francisco Vitória, Domingos Soto (1495-1560), Domingos de Flandres.⁸⁵ Ao aceitar as opiniões dos Conimbricenses sobre alguns assuntos (presença de uma verdade incompleta na primeira operação do intelecto; existência de relações essenciais das coisas absolutas),⁸⁶

⁸² Cf. *Logica Martini Smigleccii ...* II, p. 563.

⁸³ Cf.: Roman Darowski, “Uwagi na temat o filozofii jezuitów w Polsce ...”, p. 91; id., “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 62; id., “La philosophie des jésuites en Pologne ...”, p. 230; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce ...*, p. 333; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits ...*, pp. 254, 271; Jan Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, p. 178.

⁸⁴ Cf. *Logica Martini Smigleccii Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris* I, Ingolstadii, 1618, p. 222.

⁸⁵ Cf. João de S. Tomás, *op. cit.*, p. 91.

⁸⁶ Cf. *Logica Martini Smigleccii ...* I, pp. 215, 750.

Śmiglecki, sobre outros, rejeita-as terminantemente (possibilidade de predicação de uma natureza do seu singular; inerência da universalidade não só na suposição simples, mas também na absoluta e na pessoal)⁸⁷ preferindo-lhes a posição de Escoto; ou ainda corrige-as substancialmente (no que diz respeito ao evento da falsidade na apreensão simples).⁸⁸

Porém, para ter uma apreciação justa do alcance da influência de tal ou tal autor, não basta tomar em conta as referências explícitas. Às vezes, totalmente ao contrário, ela se revela na ausência de certos pontos doutrinários. Por exemplo, as lições dadas por Śmiglecki na Academia de Vínio em 1586-1587 continham uma “dubitação” à parte com o título *Se a escrita significa coisas ou conceitos ou sons?* Aqui, Śmiglecki retoma uma problemática aristotélica (do início do tratado *Da interpretação*) e amplia-a com novos dados factuais para formular uma concepção das relações semióticas inerentes na escrita:

Há dois géneros de escrita. Um género é articulável em letras e caracteres, de modo que as letras particulares expressas na voz também são expressas por particulares caracteres e figuras na escrita; e tal é a escrita usada por nós. Outro género de escrita não é articulável em letras e caracteres, mas contém só uma única figura. Todavia, tal figura, se for expressa pela voz, será expressa por uma voz articulada em letras; tal foi o género de escrita usado pelos Egípcios, os quais, ao escreverem com certos signos hieroglíficos, manifestavam o que queriam: assim, com um dragão que segura a própria cauda na boca, significavam um ano. Este mesmo género de escrita é usado pelos povos chinês e japonês, onde as particulares figuras significam palavras inteiras, até exprimindo os Japoneses a mesma figura com um som, e os Chineses, com outro som. Ambos estes géneros de escrita, ao que parece, significam imediatamente os sons, por intermédio dos sons, as coisas, e depois, através da significação das coisas, os conceitos.

É assim porque todos os escritos são uma espécie de semelhanças e de expressões dos sons enquanto tais, seja porque as letras e as sílabas que exprimimos pela voz, também as traçamos sobre papel; seja porque ao escrevermos, pretendemos exprimir com a nossa escrita a fala, e transferimos para a escrita o que discernimos na voz. E de facto, quanto ao primeiro género da escrita, isto apresenta-se como evidente, mas também resulta provável quanto ao segundo. Pois aqueles caracteres e figuras, embora não sejam articuladas em letras, assim como os sons significativos, foram inventados para exprimir e significarem estes sons articulados em letras, para serem como se uma espécie de palavras particulares.⁸⁹

⁸⁷ Cf. *ibid.*, pp. 246-247, 250.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 222-224.

⁸⁹ Martinus Smiglecius, *Commentaria in Organum Aristotelis* 2, Warszawa, 1987, p. 42.

O mesmo assunto é pormenorizadamente investigado nos *Comentários Conimbricenses à Dialéctica de Aristóteles*. Porém, o autor deste texto, Sebastião do Couto (1567-1639), chega a umas conclusões muito divergentes das de Śmiglecki. Em lugar da cadeia “escrita – som (voz significativa) – coisa – conceito”, estabelece um princípio de “dupla significação”, segundo o qual a escrita directamente significa tanto as coisas como as vozes, embora por diversas significações, e de modo que a significação imediata e intrinsecamente efectuada pela voz toca apenas extrinsecamente à escrita.⁹⁰ Em particular, Couto propõe uma análise diferente da correlação entre a escrita alfabética e os hieróglifos tanto dos Caldeus e dos Egípcios antigos, como dos Chineses e dos Japoneses modernos, os quais:

[...] *não são propriamente escritos, mas antes umas figuras inventadas para significarem imediatamente as coisas*. Desta maneira, os números dos Aritméticos significam uma certa soma de coisas e as imagens dos Matemáticos representam os planetas e as constelações. Porém, tratando *nós* só da voz articulada, [...] *entendemos sob o nome de escrita aquela que se compõe de partes, ou letras*.⁹¹

Com as suas razões, Couto conseguiu provar de maneira convincente a existência de uma diferença radical entre a significação da voz, a qual é simples (isto é, global) a respeito tanto da coisa como do conceito, e a significação da escrita a respeito da voz, que é complexa (isto é, contém correspondências entre os sons e as letras individuais). Pelo menos, parece que os seus argumentos tenham prevalecido sobre Śmiglecki que retirou completamente o trecho sobre a escrita da sua *Lógica*, embora no restante tivesse reproduzido quase sem modificações, no que concerne a significação dos elementos da fala, a sua antiga doutrina apresentada nas lições de VÍlnio.

Śmiglecki pode ser considerado como o verdadeiro estabelecedor da filosofia jesuíta polaca. Na sua Província, foi geralmente reverenciado tanto pelos contemporâneos como pelos continuadores que costumavam fazer-lhe a devida homenagem. Com a sua *Lógica*, bem conhecida no estrangeiro, contribuiu também para a consolidação da escola filosófica jesuíta ao nível europeu: não é por acaso que, por seu turno, é citado como

⁹⁰ Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritæ II, Conimbricæ, 1606, In de Interpr., c. I, q. III, a. IV* (pp. 35-37).

⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

um dos “nossos” logo no início do *Curso Filosófico* do Português Francisco Soares (1605-1659),⁹² nos meados do século XVII.

Após Śmiglecki, a primeira obra filosófica de certo valor escrita por um autor jesuíta polaco só apareceu em 1660. Trata-se do livro intitulado *Totius philosophiæ principia, per quæstiones de ente in communi explicata* que se baseia nas lições dadas no Colégio de Poznan por João Morawski (1633-1700). Se o tomo não impressiona pelo seu tamanho (273 páginas), destaca-se, em contrapartida, por uma originalidade e uma independência intelectual excepcionais para a maneira escolástica habitual de fazer filosofia.⁹³ Além de quatro edições polacas (1660, 1666, 1682, 1687 – todas em Poznan), foi reimpresso em França (Lião, 1688), o que o caracteriza igualmente como um relativo êxito editorial.

Assim como Śmiglecki, Morawski fez os seus estudos no Colégio Romano; depois de voltar à pátria, leccionou filosofia nos estabelecimentos de ensino jesuítas, durante o mais longo tempo em Poznan. Zbigniew Ogonowski classifica-o como um representante da escola jesuíta e do suarezianismo, sublinhando o seu distanciamento frente ao tomismo ortodoxo sobre várias questões disputadas na filosofia escolástica de então.⁹⁴ Nomeadamente, é mais agustiniana do que tomista a identificação que Morawski efectua dos entes puramente possíveis, imutáveis, eternos com Deus.⁹⁵ Similarmente, é sob a influência de S.to Agostinho que revaloriza o intuicionismo platónico ao sustentar que o modo de existir dos objectos do conhecimento deve coincidir com o modo de serem conhecidos estes objectos, contrariamente à doutrina aristotélica (e tomista) da abstracção.⁹⁶ Neste mesmo sentido, associa-se ao concretismo de Occam (mediado pela tradição suareziana) e afirma o primado do conhecimento dos acidentes e das modalidades sobre o da substância e da essência, polemizando com a teoria tomista que reconhece exactamente na substância/essência, concebida indistintamente, o objecto primário do conhecimento.⁹⁷

Assim, do ponto da vista classificativo, a obra de Morawski, segundo a avaliação de Franciszek Bargiel, encerra o que se pode chamar:

[...] uma doutrina ecléctico-polémica baseada no método histórico-crítico, colhendo intencionalmente nas várias fontes por meio de uma análise pers-

⁹² Cf. [Francisco Soares Lusitanus,] *Cursus Philosophicus in quatuor tomos distributus* I, Conimbricæ, 1650, p. 2.

⁹³ Cf. Jan Czerkawski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 78.

⁹⁴ Cf. Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, pp. 87-93.

⁹⁵ Cf. Jan Czerkawski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 68.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 69.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 77-76.

picaz dos problemas e de uma escolha livre entre opiniões diferentes, para depois aceitar algumas delas e rejeitar outras, ainda que se trate da produção do mesmo autor.⁹⁸

Com esta abordagem, Morawski inscrevia-se de facto muito bem no seio da escola filosófica jesuíta, destacando-se, quanto mais, pelo grau da abertura pluralista. Mais original era a sua concepção da finalidade da reflexão metafísica: no seu ver, consistia no poder estabelecer *a priori*, de maneira apodíctica, a realidade ou irrealidade de qualquer ente (excepto Deus).⁹⁹ Com esta tentativa de construir uma metafísica que fosse um produto do “intelecto puro” Morawski abriu um caminho pelo qual, passados uns anos, seguiria Leibniz, e depois dele, Wolff.¹⁰⁰ O seu exemplo mostra, segundo Jan Czerkowski, que a evolução imanente da escola jesuíta ia no sentido de praticar uma metafísica que preanunciasse a ontologia wolffiana.¹⁰¹

Entre as fontes usadas por Morawski, Jan Czerkowski realça o seguinte grupo de autores (na maioria, jesuítas espanhóis): Gregório de Valência (1550-1603), Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), António Pérez (1599-1649), João Caramuel y Lobkowitz (1606-1682), Martinho de Esparza y Artieda (1606-1689), Pedro Sforza Pallavicino (1607-1667), etc.¹⁰² Nomeadamente, provinha de Pérez a definição do ente a que Morawski alinhou.¹⁰³ Contudo, nenhum destes autores exerceu uma influência imperativa sobre ele; todos serviam-lhe apenas de fonte de inspiração na composição de um todo doutrinal relativamente novo.¹⁰⁴

Embora autores portugueses não se encontrem nesta lista, Morawski não os ignorava. Naturalmente, o nome de Fonseca dificilmente podia faltar num livro de teor metafísico. Morawski menciona-o de facto (junto com Herveu de Bretanha e Capréolo) como adepto da doutrina, segundo a qual um ente meramente possível tem o carácter de um ente

⁹⁸ Franciszek Bargieł, “Filozofia Jana Morawskiego SJ (1633-1700)”, in: Roman Darowski (red.), *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. Profesora Pawła Siwka SJ*, Kraków, 1980, p. 139.

⁹⁹ Cf. Jan Czerkowski, *Humanizm i scholastyka*, p. 203.

¹⁰⁰ Cf.: id., “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 65; id., *Humanizm i scholastyka*, p. 203; Zbigniew Ogonowski, op. cit., pp. 90, 93.

¹⁰¹ Cf. Jan Czerkowski, *Humanizm i scholastyka*, p. 226.

¹⁰² Cf. id., “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 78.

¹⁰³ Cf. Franciszek Bargieł, op. cit., p. 121.

¹⁰⁴ Cf. Jan Czerkowski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 78; id., *Humanizm i scholastyka*, p. 210.

negativo, porque só se assenta na falta de repugnância.¹⁰⁵ Não menos esperadamente, também está referida a teoria de Fonseca a respeito dos universais, mais exactamente do assim chamado “estado de possibilidade” ou de “indiferença para com a existência singular” em que os universais supostamente se encontravam antes da criação do mundo (neste contexto, está contrastada com as doutrinas platónica e escotista).¹⁰⁶

Curiosamente, com mais frequência do que Fonseca é citado um outro jesuíta português: Baltasar Teles (1596-1675), o autor de uma *Suma da Inteira Filosofia*, publicada em 1642.¹⁰⁷ No contexto português, Teles vale como o primeiro escritor que tentou actualizar o Curso Conimbricense, sobretudo nas partes envelhecidas com as novas descobertas científicas.¹⁰⁸ Apesar da sua reputação de um espírito esclarecido, não conseguiu impor-se como uma verdadeira autoridade nem na sua pátria, onde o seu livro “ocupou um lugar de segundo plano nas escolas”, nem na sua ordem, sendo as suas doutrinas “combatidas pelos próprios jesuítas”.¹⁰⁹ Todavia, isto não o impediu de ficar conhecido na Polónia. Morawski considera-o como um dos “nossos”, a par de Suárez, Hurtado, Francisco de Oviedo (1602-1651) ou Śmiglecki, e refere-se à sua opinião ao analisar o problema do ente meramente possível: sobre este ponto Teles, embora reconheça com alguns outros a natureza negativa de tal ente (falta de repugnância),¹¹⁰ apresenta uma particularidade (compartilhada por Henrique de Gante [1217-1293]), afirmando que mesmo assim ele possui um certo ser absoluto positivo.¹¹¹ Ao que parece, Morawski usava a obra de Teles, continuador fiel dos Conimbricenses no que diz respeito à erudição, como fonte de informações sobre as opiniões de outros autores. A este respeito, é bastante elucidativa uma questão especial que tem a seguinte formulação: *Se uma acção dupla da potência absoluta pode produzir simultaneamente um efeito numericamente idêntico, quer ambas acções sejam totais, quer uma delas seja parcial?* Ao responder afirmativamente, Morawski apoia-se em Teles que expõe e segue,

¹⁰⁵ Cf. *Totius philosophiæ principia, per quæstiones de ente in communi, Ex Prælectionibus P. Joannis Morawski Societatis Jesu explicata.* – Posnaniæ, 1666, p. 24

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 108.

¹⁰⁷ *Summa Universæ Philosophiæ. Cum questionibus theologicis, quæ hodie inter Philosophos agitantur. Auctore P. M. Balthazare Tellez Lusitano, Ulyssiponensi, e Societate Iesu, Primario Ulyssipone Theologiæ Professore, Ulyssipone, 1642.*

¹⁰⁸ Cf.: António Alberto de Andrade, *op.cit.*, pp. 158-160.

¹⁰⁹ José Sebastião da Silva Dias, *op.cit.*, p. 254.

¹¹⁰ Cf. *Totius philosophiæ principia [...] Ex Prælectionibus P. Joannis Morawski [...] explicata*, p. 24.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 23.

sobre este ponto, a solução adoptada por Suárez, Hurtado, Oviedo, Tomás Compton Carleton (1591-1666) e Rodrigo de Arriaga (1592-1667).¹¹²

Diferentemente de Morawski, em cuja exígua obra os filósofos portugueses têm uma presença relativamente fraca, o mais prolífico escritor jesuíta polaco, Tomás Młodzianowski (1622-1686), refere-se a eles com uma regularidade impressionante. Por volta da metade do século XVII, ao que parece, os Polacos já podiam estar ao corrente de todos os desenvolvimentos na filosofia sem se terem deslocado ao estrangeiro. Tal é, exactamente, o caso de Młodzianowski que, embora fizesse os seus estudos na terra natal (Leópolis, Kalisz, Cracóvia),¹¹³ possuía uma erudição invejável. A sua inclinação para o suarezianismo é constatada unanimemente por todos os historiadores da filosofia que investigaram este assunto.¹¹⁴ Nomeadamente, é bem suareziana a sua resposta à questão dos universais, esta pedra de toque para a classificação dos filósofos escolásticos.¹¹⁵ Porém, havendo já passado bastante tempo depois da saída das *Disputações Metafísicas* de Suárez, Młodzianowski usava muitas vezes, em lugar do texto do mestre, as suas interpretações efectuadas por autores jesuítas posteriores. Entre estes, Jan Czerkowski destaca três: Francisco Soares, Francisco Oviedo e Rodrigo de Arriaga, embora sem que algum deles tivesse exercido uma influência terminante sobre o filósofo polaco.¹¹⁶ Claro está que não se limitava a estes três nomes a lista dos sequazes de Suárez que Młodzianowski tinha em consideração; por exemplo, na compreensão da substância concorda com Hurtado, aceitando a sua explicação da mesma como um ente auto-suficiente.¹¹⁷ Na história da filosofia jesuíta na Polónia, a monumental edição completa das obras de Młodzianowski, publicada em 1682, marca o auge e no mesmo tempo o fim de pensamento criativo que fosse pelo menos relativamente independente;¹¹⁸ os autores posteriores ficarão contentes com a mera

¹¹² Cf. *ibid.*, p. 164.

¹¹³ Cf. Franciszek Bargieł, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków, 1987, p. 24.

¹¹⁴ Cf.: Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, p. 93-98; Franciszek Bargieł, *Tomasz Młodzianowski SJ [...]*, p. 23.

¹¹⁵ Cf. Jan Czerkowski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 301.

¹¹⁶ Cf. *id.*, *Humanizm i scholastyka*, p. 210.

¹¹⁷ Franciszek Bargieł, *Tomasz Młodzianowski SJ [...]*, p. 60.

¹¹⁸ Cf. Jan Czerkowski, “Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII wieku”, in: Lech Szczucki (red.), *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, Wrocław, etc., 1978, p. 84.

repetição, ou adaptação para fins didácticos, das ideias dos seus predecessores.

Para Młodzianowski, cujos textos datam da segunda metade do século XVII, Fonseca já pertence à categoria de autores “relativamente antigos” (antiquiores).¹¹⁹ Apesar disso, é olhado como um dos “nossos”. Młodzianowski reconhece o seu papel na formação da escola filosófica jesuíta, assim como a sua prioridade na solução de certos problemas teóricos. Por exemplo, ao afirmar que as proposições concernentes um objecto livre condicionalmente futuro são verdadeiras de modo determinado, Młodzianowski acrescenta: “Assim dizem todos os nossos, e Fonseca o primeiro, no 6.º livro dos Comentários à Metafísica; depois dele, Molina no 1.º livro da *Concórdia da graça com o livre-arbítrio* [...]”.¹²⁰

Algumas vezes, o nome de Fonseca aparece em contextos que valorizam a sua intimidade com a doutrina tomista. Por exemplo, embora o termo *modo* signifique para S. Tomás de Aquino, em primeiro lugar, a essência mesma de uma coisa (pelo que é possível equiparar as expressões “o modo de ser do homem é a racionalidade” e “a racionalidade faz parte da essência do homem”), Młodzianowski acha necessário precisar que, segundo uma observação de Fonseca, há lugares na obra do Angélico onde são chamados modos também os acidentes reais.¹²¹ Assim como Tomás, Fonseca é mencionado entre os autores que consideram a lógica como uma ciência prática; Młodzianowski alinha com eles, rejeitando duas soluções alternativas: uma de Escoto e Durando (a lógica é uma ciência especulativa), outra de Suárez, Vázquez e Rúbio (a lógica é uma ciência prática e também especulativa).¹²² A respeito de certos assuntos, os filósofos jesuítas dividem-se, na percepção de Młodzianowski, em diferentes “partidos”: por exemplo, quanto à unidade do conceito do ente, há um grupo que a afirma, no espírito escotista (Suárez, Arriaga, Oviedo, Soares), e outro grupo que a nega, de acordo com os tomistas (Fonseca e Vázquez).¹²³

Porém, tal ou tal autor pode facilmente “mudar de campo” em tal ou tal caso concreto; assim, sobre a questão da distinção formal em virtude da natureza da coisa Fonseca encontra-se já do lado dos escotistas (Francisco de Meyronnes [ca. 1288-ca. 1328] e muitos outros) que admitem a

¹¹⁹ Thomas Młodzianowski, *Praelectiones metaphysicæ et logicæ* I, Gedani, 1671, p. 150.

¹²⁰ *Ibid.* II, p. 191.

¹²¹ Cf. *ibid.* I, p. 100.

¹²² Cf. *ibid.* II, p. 42.

¹²³ Cf. *ibid.* I, pp. 14-16.

sua existência, enquanto a posição da quase totalidade dos “nossos” coincide com aquela – contrária – dos tomistas.¹²⁴

Naturalmente, está mencionada igualmente a célebre teoria da unidade universal inerente à coisa, que Fonseca foi o primeiro a fundar, recorrendo ao assim chamado estado da essência (soledade, indiferença, antecessão); segundo Młodzianowski, esta doutrina, ainda que ele mesmo não a aceitasse, ainda continuava bastante popular e tinha os seus sequazes.¹²⁵

É interessante notar que Fonseca e Suárez, nas análises de Młodzianowski, nunca representam a mesma opinião, indo as simpatias do autor polaco, na maioria dos casos, para o segundo. Os pontos de discórdia entre os dois incluem a existência de uma razão comum a todos os indivíduos, a relação de razão pela qual Deus termina a relação da criatura, ou a presença de hábitos na vontade [in appetitu] sensitiva.¹²⁶

Certamente, nalguns casos são os argumentos de Fonseca aqueles que prevalecem. Por exemplo, tratando da existência e do sujeito da relação, Młodzianowski, para eliminar dúvidas, recorre à autoridade do filósofo português:

Responde-se, seguindo Fonseca, que uma relação não significa nenhuma perfeição que seja um princípio activo ou passivo; significa é uma perfeição puramente formal, já que determina o sujeito e constitui uma razão de referência, enquanto rumo, ultimando o sujeito não em si, mas a respeito de outra coisa.¹²⁷

Habitualmente, as referências a Fonseca são muito precisas, ainda que nem sempre exactas (sem que se possa decidir se se trata de erros ou de gralhas), o que sugere que Młodzianowski dispunha dos seus textos; estão concentradas nos tratados dedicados à metafísica e à lógica; por contraste, aos comentários à física e ao *Da Alma*, embora não inexistentes,¹²⁸ são de facto raríssimas.

Pelo contrário, os Comentários Conimbricenses à obra de Aristóteles (a segunda grande prestação da filosofia jesuíta portuguesa) são citados com mais frequência na parte que diz respeito às ciências naturais, isto

¹²⁴ Cf. *ibid.* I, p. 150.

¹²⁵ Cf. *ibid.* II, p. 78.

¹²⁶ Cf. *ibid.* II, pp. 129, 174-175; id., *Prælectiones Philosophicæ de Metaphysica et Logica*, Moguntia; Dantiscii, 1682, *In de An.*, p. 139.

¹²⁷ Id., *Prælectiones metaphysicæ et logicæ* II, pp. 139-140.

¹²⁸ Cf. id., *Prælectiones Philosophicæ de Metaphysica et Logica*, *In Phys.*, p. 7; *In de An.*, p. 139.

é, nos tratados de Młodzianowski dedicados à física e ao *Da Alma*.¹²⁹ Quanto à lógica, os Conimbricenses só são mencionados uma única vez, na discussão do objecto material desta ciência: a este respeito, Młodzianowski não concorda com o afastamento da enunciação do âmbito da lógica que eles preconizam, notando a existência de enunciações contraditórias malformadas que devem ser corrigidas com instrumentos logicais e fundamentando, desta maneira, a tese, segundo a qual a segunda operação do intelecto faz parte do objecto material da lógica.¹³⁰ Em geral, os Conimbricenses, com pouco numerosas referências acidentais, ocupam na hierarquia de autoridades reconhecidas por Młodzianowski um lugar antes modesto.

Pelo contrário, um outro autor português, Francisco Soares, é, para Młodzianowski, uma das autoridades máximas. Os historiadores da filosofia portuguesa qualificam-no como um modernizador da tradição escolástica, sobretudo nas ciências exactas, onde repetidas vezes francamente põe de parte as opiniões ultrapassadas dos Conimbricenses ou de Suárez.¹³¹ Provavelmente foi o conhecimento da obra mais moderna de Soares que determinou a desatenção de Młodzianowski para com os Conimbricenses.

Escrevendo em latim, Młodzianowski não discrimina ortograficamente entre o Suárez Granatense e o Soares Lusitano. Por isso, se as opiniões destes autores coincidem, usa uma designação um pouco esquisita: *uterque Suarez* (isto é, “ambos os Suárez”).¹³² Caso contrário, para distinguir o Soares Lusitano do seu predecessor Granatense, chama-lhe *recentior Suarez* (“o Suarez mais recente”).¹³³

No *Tratado Metafísico* de Młodzianowski, o nome de Soares, embora apareça com alguma frequência, não é dos mais citados. Młodzianowski atenta sobretudo às opiniões de Soares sobre vários tipos de distinções, ainda que nem sempre se incline a seu favor.¹³⁴ Como de costume, a erudição acumulada na obra do jesuíta português permite-lhe servir como fonte de informação quanto às posições de outros autores: por exemplo, Młodzianowski cita a opinião do jesuíta espanhol Diogo Alarcón (1585-1634) sobre o ente da razão conforme o resumo dela apresentado

¹²⁹ Cf. id., *Praelectiones Philosophicae de Metaphysica et Logica, In Phys*, p. 7, 99, 121; *In de An.*, p. 24.

¹³⁰ Cf. id., *Praelectiones metaphysicae et logicae* II, p. 47.

¹³¹ Cf.: António de Andrade, *op. cit.*, pp. 179–189; José Sebastião da Silva Dias, *op. cit.*, pp. 257-260.

¹³² Cf., e. g., Tomasz Młodzianowski, *Praelectiones metaphysicae et logicae* I, pp. 14, 172, etc.

¹³³ Cf., e. g., *ibid.*, pp. 111, 164, etc.

¹³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 111, 164, 172, 176.

por Soares.¹³⁵ Na *Metafísica*, Młodzianowski não mostra preferências especiais pela doutrina de Soares; trata-o, certamente, como um dos “nos-sos”, mas segundo o sólito sistema em que os jesuítas estão divididos em grupos, caindo a escolha ora sobre uns, ora sobre outros entre eles. Seria de assinalar a discussão da questão formulada de forma seguinte: *Se a Pessoa Divina pode assumir só uma Pessoa criada?* O grupo que dá uma resposta negativa inclui Suárez Granatense, Vázquez, João de Lugo (1583-1660) e Francisco Amico (1578-1671); mas Młodzianowski junta-se neste caso aos adeptos de uma resposta positiva, entre os quais se encontram Hurtado, Arriaga, Oviedo e Soares Lusitano.¹³⁶

Se no *Tratado Lógico* de Młodzianowski se verifica uma ausência total de referências a Soares, isto corresponde ao propósito do jesuíta português que minimizou, no seu *Curso Filosófico*, a parte dedicada à lógica (suprimindo, nomeadamente o tratado das sùmulas, enquanto pouco útil).¹³⁷ Em compensação, são mais frequentes nas *Lições Filosóficas sobre a Geração e a Corrupção* (11 vezes), e sobretudo nas *Lições Filosóficas sobre a Física* e no *Tratado da Alma* (em ambos os casos, dezenas de vezes).

Esta presença fortíssima leva Franciszek Bargieł, autor de uma monografia especial dedicada ao pensamento filosófico de Młodzianowski, a emitir um juízo matizado sobre a filiação doutrinal deste:

... o assim chamado suarezianismo de Młodzianowski tem que sofrer algumas modificações/reconsiderações designadamente em vista da sua génese e do seu fundamento duplos – da sua dependência não só do Suárez Granatense, mas também do Soares Lusitano, tornando-se, num certo sentido, “ambíguo”, ambivalente ou ambígeno (ligado aos dois “Suárez”), e portanto enriquecido, por um lado, com um acréscimo de conteúdo (por meio da referência aos dois “Suárez”), mas por outro lado, no que diz respeito ao verdadeiro Suárez Granatense, sujeito a uma debilitação e uma relativização conceptual. Logo, não é um suarezianismo puro, porque matizado, em grande medida, também pela mentalidade e pelas opiniões de Francisco Soares Lusitano, assim como por muitas outras influências, vindas tanto do dentro da escola suareziana como de fora; por isso é, num certo sentido, eclético, prenunciador do modo eclético de filosofar que distinguirá a seguinte geração dos escolásticos.¹³⁸

¹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 195.

¹³⁶ Cf. *ibid.*, p. 192.

¹³⁷ Cf.: António de Andrade, *op. cit.*, pp. 179–180.

¹³⁸ Franciszek Bargieł. *Tomasz Młodzianowski SJ* [...], p. 188-189.

Apesar desta abertura de Młodzianowski face a várias correntes escolásticas, os seus escritos exprimem, no mesmo tempo, uma perfeita consciência das diferenças doutrinárias entre todas elas. Młodzianowski reconhece três escolas tradicionais: os tomistas, os escotistas e os nominalistas, contrapondo-lhes o pensamento dos “nossos”,¹³⁹ isto é, da nova escola jesuíta, cujos grandes nomes são, para ele, Fonseca, Luís de Molina (1536-1600), Suárez Granatense, Soares Lusitano, Gregório de Valência, Gabriel Vázquez, João de Lugo. Como ainda mais “nossos”, considera, naturalmente, os autores polacos, sublinhando o papel de Morawski, tendo este último, segundo consta, ilustrado a “nossa Província” com uma “excelente obra filosófica” pela primeira vez desde os tempos de Śmiglecki.¹⁴⁰

O próprio Młodzianowski acabou por ficar na história da filosofia polaca como o último filósofo jesuíta de destaque, cuja obra possuía certas ambições teóricas. Depois dele, chegou o tempo de manualistas que já só tinham preocupações de ordem didáctica. Entre estes, gozava de boa reputação Adão Quirino Krasnodębski (1628-1702), cuja *Filosofia Aristotélica*, publicada em 1679, teve uma divulgação relativamente larga nos estabelecimentos de ensino jesuítas. Os estudos de Krasnodębski foram feitos na Polónia (Pułtusk, Braniewo) e na Eslováquia (Trnava); como era habitual entre os jesuítas, assimilou bem a doutrina de Suárez, juntamente com alguns elementos escotistas nela incluídos.¹⁴¹

O compêndio assaz rudimentar de Krasnodębski contém relativamente poucas referências às autoridades; apesar disto, os portugueses estão bastante bem representados na sua obra. Por exemplo, as concepções de Pedro de Fonseca são citadas nos parágrafos dedicados à cognição prática, à unidade dos universais, à compatibilidade da ciência e da opinião no mesmo sujeito, à hierarquia das ciências, à privação nas coisas simples.¹⁴² Krasnodębski invariavelmente trata Fonseca com acatamento, embora sem concordar sempre com as suas teorias (por exemplo, rejeita a sua noção dos universais no estado dito “de contracção”¹⁴³), e distingue-o claramente dos tomistas.¹⁴⁴

¹³⁹ Cf., e. g., Tomasz Młodzianowski, *Praelectiones metaphysicæ et logicæ* I, p. 125.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 216.

¹⁴¹ Cf.: Franciszek Bargieł, “Adam Kwiryn Krasnodębski SJ (1628-1702) i jego filozoficzne dzieło”, in: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 27, Wrocław, etc., 1982, p. 330.

¹⁴² Cf.: *Philosophia Aristotelis* [...], §§ 8, 24, 76, 77, 287.

¹⁴³ Cf.: *ibid.*, § 24.

¹⁴⁴ Cf.: *ibid.*, § 287.

Os Conimbricenses também são mencionados várias vezes. Krasnodębski vale-se das opiniões deles, nomeadamente, a propósito da discussão sobre a compatibilidade da ciência e da opinião no mesmo sujeito, da definição da noção de causa, da possibilidade de demonstrar a imortalidade da alma por meio da razão natural.¹⁴⁵ Num caso, tratando-se da explicação da negação, Krasnodębski opõe entre si duas fontes portuguesas: os Conimbricenses, segundo os quais a negação é um ente de razão tomado fundamentalmente, e Baltasar Teles, adepto da solução que vê nela um ente real negativo.¹⁴⁶ Ainda que esta seja a única referência explícita a Teles na obra de Krasnodębski, pode-se conjecturar uma influência mais larga desse sobre o autor polaco em base nalguns indícios indirectos. Designadamente, Krasnodębski foi o único filósofo jesuíta polaco a falar da célebre distinção, instituída sobretudo por autores portugueses, entre dois tipos de signos: formais e instrumentais. Contudo, ao fundamentá-la, não recorre ao critério habitual do conhecimento prévio, formulado pelos Conimbricenses (“Tudo aquilo por meio do que conhecemos outra coisa, ou tem que ser previamente conhecido por nós, ou não; se deve ser conhecido, é um signo instrumental, se não é formal”¹⁴⁷), mas desloca um tanto o acento, afirmando: “Há signo *instrumental*, o qual, conhecido ele mesmo, conduz a potência [congoscente] ao conhecimento de outra coisa, [...] e há *formal*, o qual, não conhecido ele mesmo, conduz à notícia de outra coisa”.¹⁴⁸ Por insignificante que possa parecer, esta modificação tem na realidade consequências teóricas consideráveis, já que “não conhecer previamente” de modo nenhum equivale a “não conhecer”, como salientará mais tarde um outro autor português, António Cordeiro (1640-1722).¹⁴⁹ Ora, a explicação de Krasnodębski reproduz de bastante perto a formulação de Teles: “Os signos formais são imagens de coisas consignadas às potências cognoscentes, as quais, sem serem conhecidas, nos conduzem ao conhecimento das coisas. Pelo contrário, os instrumentais são aqueles que nos conduzem ao conhecimento das coisas à condição de serem conhecidos eles mesmos”.¹⁵⁰ Mais adiante Teles usa,

¹⁴⁵ Cf.: *ibid.*, §§ 76, 112, 252.

¹⁴⁶ Cf.: *ibid.*, § 296.

¹⁴⁷ *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritæ II, Conimbricæ, 1606, In de Interpret. cap. I, q. II, art. i.*

¹⁴⁸ *Philosophia Aristotelis [...]*, § 61.

¹⁴⁹ *Cursus Philosophicus Conimbricensis, auctore P. Antonio Cordeyro, Societatis Jesu, Lusitano, Insulano, Angrensi, in tres partes distributus I, Ulyssipone, 1714, n. 1437.*

¹⁵⁰ *Summa Universæ Philosophiæ. Cum questionibus theologicis, quæ hodie inter Philosophos agitantur. Auctore P. M. Balthazare Tellez Lusitano, Ulyssiponensi, e Societate Iesu, Primario Ulyssipone Theologiæ Professore I, Ulyssipone, 1642, p. I, d. IX, s. I.*

todavia, também a palavra “previamente”, diferentemente de Krasnodębski que ficará satisfeito com a mera oposição do conhecido e não conhecido sem qualquer adição suplementar. É difícil ter uma certeza absoluta quanto à fonte exacta desta concepção de Krasnodębski, mas a hipótese de ter sido Teles não é minimamente de excluir.

Embora o movimento filosófico jesuíta tenha sido, ao nível europeu, a mais nova das correntes actuaentes no âmbito do aristotelismo escolástico, na Polónia seiscentista a situação inverteu-se, tornando-se os inacianos, desde os primeiros decénios do século, a ordem religiosa mais activa tanto no ensino como na edição de obras originais, e como se provocando uma reacção da parte dos “concorrentes”. A relativa fraqueza das escolas escotista e nominalista na República das Duas Nações determinou a emergência, para todos os efeitos práticos, de uma oposição binária, na qual foram envolvidas, além dos jesuítas, várias outras ordens que seguiam uma via tomista mais ortodoxa, em primeiro lugar os dominicanos e os carmelitas.¹⁵¹ Na Universidade de Cracóvia, o tomismo suplantou oficialmente o escotismo em 1603, no quadro da assim chamada “Reforma de Dobrociejski”.¹⁵² Apesar disso, a sua hegemonia absoluta só se estabeleceu nesta escola no último quarto do século XVII e no início do século XVIII,¹⁵³ tendo sido bastante palpáveis até então, e sobretudo na primeira metade do século XVII, as influências do pensamento de Suárez, popularizado pelos jesuítas.¹⁵⁴

Ao nível doutrinal, havia, entre as duas escolas, uma série de divergências que resultavam das diferentes respostas dadas à questão do que é conhecido pelo intelecto humano em primeiro lugar: os universais metafísicos (solução tomista) ou as coisas singulares (solução suareziana). A este problema de cariz lógico, estava correlacionado, no âmbito da psicologia, o reconhecimento da unidade do intelecto (em Suárez e os seus sequazes) ou a divisão do mesmo em intelecto agente e intelecto passivo (nas obras de inspiração tomista).¹⁵⁵ Também havia desacordos conside-

¹⁵¹ Cf.: Jan Czerkawski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 302.

¹⁵² Cf.: id., “Filozofia polska do końca XVIII wieku”, p. 171.

¹⁵³ Cf.: id., “Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego [...]”, p. 85.

¹⁵⁴ Cf.: Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, p. 27-31; Roman Darowski, “Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku”, p. 65-66; id., “La philosophie des jésuites en Pologne ...”, p. 236; id., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków, 1998, p. 339; id., *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków, 1999, p. 260.

¹⁵⁵ Cf.: Jan Czerkawski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 301.

ráveis na metafísica, já que os tomistas, defendendo a analogia do ser, se opunham decididamente à doutrina jesuíta, segundo a qual só se verifica uma diferença de razão, e não uma diferença real, entre a essência e a existência no ser actualmente existente.¹⁵⁶

Se excluirmos Samuel de Lublim, representante de uma geração de tomistas que ainda não sentia a necessidade de polemizar com a escola jesuíta, a primeira obra importante de um sequaz declarado de S. Tomás só saiu dos prelos polacos na volta da oitava década do século XVII. Foi o *Curso Filosófico* de Simão Estanislau Makowski (1612-1683), publicado em três tomos desde 1679 a 1681. Esta obra vale como a exposição mais exaustiva e fundamental da filosofia de S. Tomás de acordo com as tendências interpretativas então em vigor,¹⁵⁷ que evidenciou um notável progresso em comparação com o nível dos mestres actuantes na Universidade de Cracóvia durante a primeira metade do século, os quais se contentavam com uma recepção maquinal das aquisições da escolástica ocidental.¹⁵⁸ Ao empreender um desenvolvimento mais ou menos criativo da doutrina tomista,¹⁵⁹ Makowski, mesmo declarando uma fidelidade programática à doutrina tomista, tentou uma harmonização desta com certas concepções de Duns Escoto (nomeadamente, no que diz respeito à distinção do ente tomado abstractamente e do ente tomado concretamente, assim como à correspondente divisão da metafísica em duas partes que se ocupem de cada um destes tipos do ente).¹⁶⁰ Além disso, as influências do pensamento de Duns Escoto podem ser vistas na distinção que Makowski faz entre os conceitos formais e objectivos, afirmando que a metafísica tem por objecto os conteúdos cognitivos objectivos, e não a realidade existente em si. Quanto a este último aspecto, Jan Czerkowski conjectura um papel intermédio de Suárez na transmissão da doutrina.¹⁶¹ Contudo, tal hipótese parece pouco provável, já que o texto de Makowski contém apenas escassas referências a Suárez, cujas opiniões são de cada vez redondamente rejeitadas (ainda por cima em termos fortes, como “ensinou falsamente”).¹⁶²

¹⁵⁶ Cf.: id., *Humanizm i scholastyka*, p. 179.

¹⁵⁷ Cf.: id., “Filozofia polska do końca XVIII wieku”, p. 172.

¹⁵⁸ Cf.: id., “Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego [...]”, p. 83.

¹⁵⁹ Cf.: *ibid.*, p. 84.

¹⁶⁰ Cf.: *ibid.*; id., *Humanizm i scholastyka*, p. 227; Zbigniew Ogonowski, op. cit., pp. 116-123.

¹⁶¹ Cf. Jan Czerkowski, “Z dziejów metafizyki w Polsce w XVII wieku”, p. 94.

¹⁶² Simonis Stanislaus Makowski, *Cursus Philosophicus, iuxta veram Aristotelis, Philosophorum Principis Doctrinam* II, 1681, p. 347; cf.: *ibid.* I, 1679, p. 154; II, pp. 382, 409.

O mesmo vale, em princípio, para os autores jesuítas portugueses. Por exemplo, ao citar a posição de Fonseca sobre a categoria de lugar (que a reduz a uma “denominação extrínseca”, proveniente do conter activo efectuado por um corpo contentor),¹⁶³ Makowski qualifica-a de “opinião falsa”, afirmando, aliás por crasso anacronismo, que ela tenha sido habilmente confutada pelo tomista antigo João Capréolo.¹⁶⁴ Entre as outras – bem poucas – menções específicas de Fonseca, Makowski rejeita as suas reflexões a propósito da composição do contínuo,¹⁶⁵ mas aceita a distinção das vidas vegetativa, sensitiva e racional na sua formulação.¹⁶⁶

Makowski conhecia bastante bem os Conimbricenses, citando explicitamente os comentários à *Física*,¹⁶⁷ ao *Da Alma*,¹⁶⁸ ao *Do Céu*,¹⁶⁹ ao *Da Geração e Corrupção*.¹⁷⁰ Porém, de todas as menções, só num caso achou que a opinião deles merecia uma aprovação da parte sua,¹⁷¹ servindo-lhe as doutrinas jesuítas em geral sobretudo de alvo de crítica no processo da elaboração e fundamentação das soluções que tinha por correctas.

Bem diferente era a atitude de Makowski em relação à obra de João de S. Tomás, talvez a mais perfeita sistematização da doutrina tomista conseguida pela Ordem Dominicana.¹⁷² Este autor português faz autoridade sobre uma série de assuntos: o ente de razão como o objecto da lógica, a possibilidade da formação do ente de razão no intelecto divino, a redutibilidade da espécie submissível ao universal tomado formalmente, a relação, a causa, a assim chamada “iluminação dos fantasmas” pelo intelecto agente, etc.¹⁷³ Uma única vez a opinião de João de S. Tomás chega a ser corrigida: Makowski não concorda com a sua interpretação da intelecção como uma qualidade da mente, preferindo acordar-lhe o estatuto de acção.¹⁷⁴ Porém, muito mais característico é o caso da discus-

¹⁶³ Cf.: *Commentariorum Petri Fonsecae D. Theologi Societatis Iesu in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Tomus secundus. Continet hic Tomus quinti libri explicationem*, Romæ, 1589, lib. V, c. XV, q. VII, a. 3.

¹⁶⁴ Simones Stanislaus Makowski, *Cursus Philosophicus* [...], I, p. 238.

¹⁶⁵ Cf.: *ibid.*, II, p. 277.

¹⁶⁶ Cf.: *ibid.*, p. 529.

¹⁶⁷ Cf.: *ibid.*, p. 157.

¹⁶⁸ Cf.: *ibid.*, pp. 347, 578.

¹⁶⁹ Cf.: *ibid.*, pp. 347, 370.

¹⁷⁰ Cf.: *ibid.*, p. 378, 389, 461, 463.

¹⁷¹ Cf.: *ibid.*, p. 463.

¹⁷² Cf.: Gabriel Nuchelmans, *l. cit.*

¹⁷³ Cf.: Simones Stanislaus Makowski, *Cursus Philosophicus* [...], I, pp. 23, 41, 109, 220; II, pp. 113, 651.

¹⁷⁴ Cf.: *ibid.* II, p. 671.

são da unidade do signo, em que Makowski se apoia na doutrina de João de S. Tomás para insistir que “a razão essencial do signo”, a qual consiste “na representação do significado, por meio de que um objecto se torna presente e se vincula a ele”, pertence tanto ao signo formal como ao signo instrumental, provando desta maneira a idoneidade da divisão dos signos em formais e instrumentais.¹⁷⁵

A este respeito, John Deely notou que Makowski citara, designadamente, João de S. Tomás, porquanto naquele tempo reinava um acordo comum sobre o seu papel revolucionário no estabelecimento da noção de “unidade da semiose”.¹⁷⁶ De facto, a parte da *Lógica* de João de S. Tomás que depois chegou a ser intitulada *Tratado dos Signos*,¹⁷⁷ constituía, naquela altura, a análise mais profunda do uso dos signos tanto na comunicação como no conhecimento humano. Porém, não deve ser esquecida a sua dívida intelectual para com os seus mestres de Coimbra, autores de uma teoria semiótica em que o próprio João de S. Tomás se inspirou largamente,¹⁷⁸ e que se ia desenvolvendo, pelos esforços dos autores jesuítas (sobretudo portugueses), durante todo o século XVII e a primeira metade do século XVIII (obras de Baltasar Teles, Francisco Soares, Gregório Barreto [1669-1729], António Cordeiro, Silvestre Aranha [1689-1768] et al.). Portanto, se era natural, para Makowski, citar João de S. Tomás sobre este ponto, só o era porque ambos pertenciam à escola tomista, ao passo que para um jesuíta teria sido outrossim natural referir-se, em tal ocasião, aos *Comentários Conimbricenses à toda a Dialéctica de Aristóteles*.

Simultaneamente ao todo abrangente *Curso Filosófico* de Makowski, foi publicado mais um texto tomista polaco de alcance mais modesto: *Uma Metafísica segundo o pensamento genuíno de S. Tomás e a doutrina dos nossos Complutenses*, de André Kochanowski. À primeira edição de Cracóvia, saída em 1679, seguiu uma segunda, publicada em Nápoles em 1688. À diferença de Makowski, cuja obra acusava algumas feições escotistas, Kochanowski era um tomista puríssimo, que acentuou, de uma maneira encontrada, o realismo inerente à metafísica de S. Tomás.¹⁷⁹ Na

¹⁷⁵ *Ibid.* I, p. 248.

¹⁷⁶ John Deely, “The semiotic of John Poinsett: Yesterday and tomorrow”, in: *Semiotica* 69/1-2 (1988), p. 48.

¹⁷⁷ Cf.: João de S. Tomás, *Tratado dos Signos* / tradução, introdução e notas por Anabela Gradim Alves, Lisboa, 2001.

¹⁷⁸ José Gonçalo Herculano de Carvalho, “Poinsett’s Semiotics and the Conimbricenses”, in: *Cruzeiro Semiótico* 22/25 (1995): *Ensaio em Homenagem a – Essays in Honor of – Thomas A. Sebeok*, pp. 130-131

¹⁷⁹ Cf.: Jan Czerkawski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 311.

polémica, tinha como alvos principais as teorias dos tomistas escoltizantes e de Suárez,¹⁸⁰ afirmando na discussão com este último uma diferença real, e não de razão, entre a essência e a existência.¹⁸¹

Entre as fontes que Kochanowski usou com mais frequência, Jan Czerkowski nomeia o cardeal Caetano, Francisco Silvestri de Ferrara, Domingos de Soto, e “muitos autores escolásticos seus contemporâneos”.¹⁸² Sem fazerem parte do grupo dos mais citados, também aparecem nesta obra dois autores portugueses: Pedro da Fonseca e João de S. Tomás, embora a atitude de Kochanowski para com o primeiro (jesuíta) e o segundo (tomista dominicano) seja bem diversa. Do ponto de vista do carmelita Kochanowski, nenhum dos dois pertencia as “nossos” – cabendo este papel aos Complutenses e aos Salmanticenses, pelos cursos de filosofia e de teologia respectivamente, – mas a sua própria orientação tomista determina, naturalmente, uma maior proximidade doutrinal com João de S. Tomás do que com Fonseca.

Apesar disso, Kochanowski não assume uma postura de negação radical face às opiniões de Fonseca. Parece que, dentro da escola jesuíta, a sua doutrina é olhada pelo carmelita polaco como mais aceitável em comparação com a de Suárez.¹⁸³ O caso da discussão sobre o problema da divisibilidade da subsistência das coisas materiais pode ser considerado como um exemplo bastante característico do modo de argumentar de Kochanowski. Depois de ter oposto entre si duas soluções contrárias,¹⁸⁴ uma negativa, de Fonseca¹⁸⁵ (e também de Vázquez), e outra positiva, de Suárez,¹⁸⁶ Kochanowski prossegue com a sua análise da questão, em que os Complutenses lhe servem de autoridade máxima, para chegar à conclusão de que a resposta sugerida por Fonseca “é mais provável e mais conforme à doutrina tomista”.¹⁸⁷ Há vários outros casos em que Kochanowski concorda com a posição de Fonseca, aceitando, por exemplo, o seu tratamento dos géneros supremos e intermédios como entes comple-

¹⁸⁰ Cf.: id., *Humanizm i scholastyka*, p. 211.

¹⁸¹ Cf.: id., “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 310.

¹⁸² *Ibid.*, p. 304.

¹⁸³ Cf.: [Andrzej Kochanowski], *Metaphysica iuxta genuinam D. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici Mentem et Carmelitarum Discalceatorum Collegii Complutensis Doctrinam*, Cracoviæ, 1679, p. 222.

¹⁸⁴ Cf.: *ibid.*, p. 587.

¹⁸⁵ Cf.: *Commentariorum Petri Fonsecae* [...], lib. V, c. 8, q. 6. sect. 5.

¹⁸⁶ Cf.: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicæ*, in: id., *Opera Omnia* 26, Parisiis, 1866 (disp. XXXIII, nn. 25-26).

¹⁸⁷ [Andrzej Kochanowski], *op. cit.*, p. 590.

tos,¹⁸⁸ ou a limitação das propriedades do ente a três: uno, verdadeiro, bom.¹⁸⁹ A opinião do jesuíta português é igualmente tomada em consideração na discussão do problema do ente transcendente.¹⁹⁰ Sobre outros pontos, a doutrina de Fonseca, depois de analisada, acaba por ser repelida. Assim acontece, nomeadamente, tratando-se do ente análogo ou unívoco em relação aos seus inferiores mediatos (Kochanowski opta pela solução de Domingos de Soto e Francisco de Arauxo [1580-1664]).¹⁹¹ Às vezes parece que o desacordo de Kochanowski com Fonseca surge de um conhecimento insuficiente da fonte autêntica (citada, provavelmente, de segunda mão): assim, ao afirmar que Fonseca aprova a teoria de Escoto (segundo o carmelita polaco, inaceitável) sobre a univocação enquanto aplicabilidade de um conceito comum a um ente e aos seus inferiores,¹⁹² Kochanowski peca um tanto contra a verdade, pois na realidade o assentamento entre os seus dois predecessores não é completo.¹⁹³ Uma falta de precisão é reparável também na atribuição falsa à Fonseca¹⁹⁴ da corroboração da doutrina relativa às propriedades do ente com a autoridade de Tomás de Estrasburgo (m. 1357), Alexandre de Hales (ca. 1170-1245) e João Francisco Pico de Mirândola (1469-1533).¹⁹⁵

Um aspecto interessante da obra de Kochanowski consiste na sua tentativa de dar uma designação apropriada à escola jesuíta. Nas suas análises e discussões com os adeptos de várias correntes, a palavra latina “Neoterici” (“neotéricos”), usada ao lado dos termos habituais “tomistas”, “escotistas”; “nominalistas”, significa, certamente, de acordo com o seu sentido literal, os introdutores de novas doutrinas, mas refere-se unicamente aos filósofos jesuítas: Pedro da Fonseca (1528-1599), Francisco Suárez Granatense (1548-1617), Gabriel Vázquez (1549-1604), Gregório de Valência (1550-1603), Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), Júlio César Recupito (1581-1647), João de Lugo (1583-1660), etc.¹⁹⁶ Esta escolha terminológica confirma que durante o século XVII Suárez,

¹⁸⁸ Cf.: *ibid.*, p. 215.

¹⁸⁹ Cf.: *ibid.*, p. 230.

¹⁹⁰ Cf.: *ibid.*, p. 57.

¹⁹¹ Cf.: *ibid.*, pp. 85-86.

¹⁹² Cf.: *ibid.*, pp. 301-302.

¹⁹³ Cf.: *Commentariorum Petri Fonsecae D. Theologi Societatis Iesu in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritæ Tomus primus. Continet hic Tomus quatuor primorum Librorum explicationem*, Romæ, 1577, lib. IV, c. 2, q. 3, sect. 2, assert. 3.

¹⁹⁴ Cf.: [Andrzej Kochanowski], *op. cit.*, p. 230.

¹⁹⁵ Cf.: *Commentariorum Petri Fonsecae [...] Tomus primus*, lib. IV, c. 2, q. 5, sect. 2.

¹⁹⁶ Cf.: [Andrzej Kochanowski], *op. cit.*, pp. 303, 530.

embora reconhecido como um dos autores jesuítas mais importantes e influentes, não era percebido como a suma autoridade no âmbito desta escola.

Por contraste, João de S. Tomás (1589-1644), sendo mais novo do que todos os filósofos jesuítas supracitados, não é considerado como inovador, mas sim como um daqueles que “são genuínos discípulos de S. Tomás”.¹⁹⁷ Apesar disto, Kochanowski acha oportuno, quando possível, roborar os seus juízos com a aprovação dada por um dos “nossos” (para ele, carmelitas), tratando-se às vezes de autores completamente ignotos, do cariz de um certo P.e André da Cruz.¹⁹⁸ Em todo o livro, Kochanowski discorda com a opinião de João de S. Tomás só num caso, preferindo-lhe, na resolução do problema do ente análogo ou unívoco em relação aos seus inferiores mediatos, a resposta de Soto e de Arauxo, mas, mesmo nesta ocasião, adopta na polémica um tom conciliador.¹⁹⁹ Tipicamente, João de S. Tomás é citado para marcar um ponto em que a discussão chega a uma conclusão intermédia ou definitiva, confirmando-a com a sua autoridade.²⁰⁰

A mesma lista de autores portugueses está reproduzida na *Suma Filosófica* de Ferdinando Ohm-Januszowski (1639-1712), outro adepto do tomismo puro na Polónia.²⁰¹ O seu livro, publicado em 1692, que já representa uma etapa mais tardia do desenvolvimento da filosofia escolástica, é geralmente considerado como carente de originalidade: segundo Jan Czerkawski, apenas multiplica os argumentos fornecidos por Makowski, sem propor quaisquer aberturas novas.²⁰² De facto, Ohm-Januszowski acompanha o nome de Makowski com o epíteto laudatório de “doutíssimo”,²⁰³ acordando-lhe um lugar de honra no conjunto dos seus autores preferidos, a que pertencem, além dele, mais um tomista polaco, Samuel de Lublim, assim como dois Franceses: um carmelita, Filipe da Santíssima Trindade (1603-1671), e um dominicano, Raimundo Mailhat (1611-1693), – todos, portanto, seus contemporâneos mais velhos. Com tal propensão, não é de estranhar que os maiores autores jesuítas portugueses, Fonseca e os Conimbricenses, enquanto bastante mais antigos, só

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹⁸ Cf.: *ibid.*, p. 314.

¹⁹⁹ Cf.: *ibid.*, pp. 85-88.

²⁰⁰ Cf.: *ibid.*, pp. 215, 327, 330.

²⁰¹ Cf.: Jan Czerkawski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 301; Zbigniew Ogonowski, *op. cit.*, pp. 113-115.

²⁰² Cf.: Jan Czerkawski, “Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”, p. 303.

²⁰³ Ferdinandus Ohm, alias Januszowski, *op. cit.*, p. 187.

apareçam pouquíssimas vezes na obra de Ohm-Januszowski. Ambas estas fontes são citadas na questão atinente à forma substancial, em relação com a sua capacidade de actuar como princípio operativo imediato, – e ambas desaprovadas.²⁰⁴ Além disso, ao afirmar a pertença do número quantitativo à categoria da quantidade, Ohm-Januszowski menciona os Conimbricenses entre alguns autores de orientação não-tomista (Durando, Suárez, João Punch [ca. 1600-ca. 1672]) que defenderam, – segundo ele, desacertadamente – a tese oposta.²⁰⁵ Esta atitude de Ohm-Januszowski pode ser interpretada como um sinal de debilitação da presença dos autores jesuítas portugueses no contexto do pensamento filosófico polaco para o fim do século XVII.

Ao contrário, João de S. Tomás, dominicano e tomista, sem pertencer ao grupo dos mais citados, é referido com bastante frequência, e sempre com consideração. Uma única vez, na discussão da capacidade da alma separada de se mover de um lugar a outro, a sua opinião é repelida (embora não categoricamente).²⁰⁶ Nos restantes casos, é tipicamente aduzido como uma autoridade, cujo juízo permite comprovar terminantemente a solução de tal ou tal questão (incluindo a universalidade de uma natureza possuindo só um indivíduo, a compatibilidade de ciência e de opinião no mesmo intelecto, a identidade da forma total com a natureza, a indivisibilidade de uma substância corpórea privada de quantidade).²⁰⁷ Reflectindo sobre a suposta perenidade do mundo em relação às coisas sucessivas (e transeuntes), Ohm-Januszowski distingue, dentro da escola tomista, dois partidos: um que a nega (Domingos Bañez [1526-1604], João de S. Tomás, Francisco Manca de Prado [séc. XVII], Henrique Heinlein [m. ca. 1701], etc.), outro que a afirma (Samuel de Lublim, Filipe de SS. Trindade, Ambrósio Lezard de Belliquadro [séc. XVII], Raimundo Mailhat, Cosme de Lerma [séc. XVII], João Makowski). Apesar de todos os seus favoritos doutrinários estarem no segundo grupo, Ohm-Januszowski opta, neste caso, pela primeira resposta, aceitando a posição defendida, entre outros, por João de S. Tomás.²⁰⁸

A resenha acima feita dá todos os motivos para afirmar que os filósofos escolásticos portugueses exerceram uma influência considerável sobre o desenvolvimento da filosofia polaca no século XVII. Para além da presença continuada (mas cada vez mais fraca) da lógica sumulista

²⁰⁴ Cf.: *ibid.*, p. 228.

²⁰⁵ Cf.: *ibid.*, p. 354.

²⁰⁶ Cf.: *ibid.*, p. 454.

²⁰⁷ Cf.: *ibid.*, pp. 62, 165, 216, 492, 493.

²⁰⁸ Cf.: *ibid.*, pp. 302-303.

inspirada por Pedro Hispano, torna-se perceptível, a partir dos anos oitenta/noventa do século XVI, a penetração das novas doutrinas jesuítas contidas nos escritos de Pedro da Fonseca e nos *Comentários Conimbricenses* à obra de Aristóteles. Estas duas fontes fundamentais da escolástica pós-medieval permaneceram relevantes até ao fim do século XVII, constituindo pontos obrigatórios de referência tanto no âmbito da escola jesuíta como da tomista, porém sem terem sequazes declarados entre os autores polacos. Por outro lado, uma análise comparativa do modo de recepção das doutrinas de Fonseca e de Francisco Suárez Granatense permite afastar, como insuficientemente fundada, a identificação da escola filosófica jesuíta com o suarezianismo. Os dados obtidos sugerem que esta corrente, à distinção das outras escolas, não possuía a sua própria suma autoridade, mantendo uma atitude relativamente pluralista nas questões doutrinárias. Na segunda metade do século XVII, vulgariza-se entre os jesuítas polacos o conhecimento das obras dos autores portugueses mais recentes, como Baltasar Teles e Francisco Soares Lusitano, chegando este último a influenciar de maneira substancial o pensamento de Tomás Młodzianowski. Entre os tomistas polacos, a recepção das obras jesuítas tinha uma tonalidade crítica, ainda que as opiniões de Fonseca, ao que parece, eram consideradas dentro desta escola como mais aceitáveis do que as de Suárez. Uma das maiores autoridades, para a corrente tomista, era o dominicano João de S. Tomás, cujas obras nortearam em grande medida as interpretações contemporâneas da doutrina de S. Tomás de Aquino. Do ponto de vista histórico, o século XVII aparece como o período em que a projecção do pensamento filosófico português na Polónia atingiu o seu máximo de sempre.