

ARQUIVO HISTÓRICO
DOMINICANO PORTUGUÊS

REGISTO / INFORMAÇÃO / ESTUDOS • VOL. II-1979

8

ACTAS do I Encontro
sobre História Dominicana

Separata:

AS AULAS DE FREI BARTOLOMEU
NO CONTEXTO ESCOLAR DA ÉPOCA (*)

por
MANUEL AUGUSTO RODRIGUES
Prof. da Fac. Letras da Univ. de Coimbra

• ACTAS do I Encontro sobre História Dominicana

Sumário:

1. Crónica do I Encontro e prospectiva do II	1-12
1.ª PARTE: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA NOS DOMINICANOS	
2. Do estudo da história na Ordem Dominicana	13-17
3. Méritos e deméritos da História Dominicana em Portugal	19-28
4. Para a história dos primórdios do mosteiro de S. Domingos de Vila Real	29-38
5. O Cronista Fr. Luís de Sousa em documentos [I]	39-168
2.ª PARTE: DA ESCOLA TEOLÓGICA DA BATALHA	
6. Do Mosteiro da Vitória à vila da Batalha	169-175
7. As aulas de Fr. Bartolomeu no contexto escolar da época	177-192
8. Um aluno-mestre de D. Fr. Bartolomeu	193-195
9. «Theologica Scripta» de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires	197-217
10. A Família de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires	219-220
11. A primeira visitação de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e as origens de Esposende	221-250
12. Onze sentenças da Inquisição, sete em diocesanos de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires	251-276
3.ª PARTE: O PÓS-EXTINÇÃO DE 1834	
13. Um quadro sócio-político [a sair em próximo volume]	277
14. Quadro eclesial-congreganista após a extinção de 1834	279-283
15. Presença dominicana em Portugal 1834-1910	285-297
I - Colégio e Convento do Corpo Santo	285-289
II - Convento de Nossa Senhora do Bom Sucesso	290-297
16. Reflorir dominicano em Ir. Teresa de Saldanha, O.P.	299-308
Apêndices/1: Elementos de Bibliografia	309-311
/2: Teresa de Saldanha — Pintora	311-312
/3: Teresa de Saldanha — Escritora	312-313
/4: Teresa de Saldanha no 1.º Livro das Actas da sua Congregação	313-325
/5: Catálogo das Superiores Gerais das Dominicanas Portuguesas	325-327
17. Cem anos de bem-fazer	329-336
18. Para a história do Tomismo em Portugal	337-394
I - Escola Tomista de Fátima	337-366
II - Três poemas do Neo-Tomismo	367-394

Volume editado graças ao subsídio
da FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

N.B.—O I vol. contém Índices do Cartório Dominicano Português e ainda está em publicação.

AS AULAS DE FREI BARTOLOMEU NO CONTEXTO ESCOLAR DA ÉPOCA (*)

por
MANUEL AUGUSTO RODRIGUES
Prof. da Fac. Letras da Univ. de Coimbra

O extraordinário desenvolvimento da Teologia em fins do séc. XV e princípios do séc. XVI foi determinado essencialmente por três factores: a descoberta da imprensa, o humanismo com o renascimento dos estudos clássicos e um contacto mais estreito com a Patrística, e a polémica evangélica contra todo o estado histórico da Igreja.

Devido a esses factores passou a cultivar-se de uma maneira nova o ângulo histórico-bíblico da Teologia e, por outro lado, começou a abordar-se a teologia especulativa segundo moldes diferentes.

As ciências escolásticas conheceram como centro principal da sua irradiação a Península Ibérica. Salamanca, Alcalá, Évora e Coimbra foram focos notáveis de estudo e de divulgação do saber escolástico. Algumas razões que se podem apontar para esse facto são estas: o nominalismo não se tinha propagado bastante na Península e, por outro lado, o humanismo não sofreu aí tanta contestação como além-Pirenéus.

Uma figura cimeira que muito contribuiu para a renovação dos estudos teológicos neste período é Luís Vives († 1540) que na sua obra *De veritate fidei christianae libri V* apresenta uma visão dogmático-apologética da doutrina católica; escreveu ainda um comentário ao *De civitate Dei* de S. Agostinho e no seu tratado *De disciplinis* oferece uma pedagogia segundo o espírito do humanismo cristão.

Para a reforma das ciências eclesiásticas em Espanha desempenhou um papel importantíssimo o card. Francisco Ximénez († 1517, como arcebispo de Toledo), o qual fundou a Universidade de Alcalá (1500)

e mandou editar a famosa Poliglota «Complutense».

Como escreve M. Grabmann: «Die spanische Theologie des 16. Jahrhunderts, die aus dem Bunde der Scholastik mit dem christlichem Humanismus hervorgegangen ist, kann als das Wiederaufleben und als die Fortsetzung der Blütezeit der mittelalterlichen Scholastik betrachtet werden, zumal sie sich auf die Erklärung der «Summa Theologica» des hl. Thomas in einer den kirchlichen und theologischen Zeitbedürfnissen angepassten Form konzentriert hat» (2).

Foi devido especialmente a teólogos espanhóis que se verificou a promoção e restauração da escolástica. Alguns deles, como Domingos de Soto, Pedro de Soto e André Vega evidenciaram-se como brilhantes teólogos no Concílio de Trento; outros, como Maldonado, Toledo e Gregório de Valência, revelaram-se excelentes mestres de Teologia em Universidades estrangeiras, respectivamente em Paris, na Itália e na Alemanha. Aí contribuíram em larga medida para o desenvolvimento e promoção da ciência teológica.

(*) Trabalho apresentado no Mosteiro da Batalha, a 1 de Outubro de 1977, na 1.ª parte do *I Encontro sobre História Dominicana*.

(1) M. GRABMANN — *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, 2.ª ed., Darmstadt, 1961, p. 145.— Vid. também a obra recente de MELQUIADES ANDRES — *La Teologia española en el siglo XVI*, 2 vols., Madrid, 1976-1977.

A Universidade de Lovaina, fundada em 1426, também se ocupou desde muito cedo com a «Summa» de S. Tomás. Mais tarde, juntamente com a de Colónia, havia de tornar-se um forte bastião de oposição à penetração das ideias dos reformadores evangélicos. Lembre-se, por exemplo, a *Condemnatio doctrinalis librorum Lutheri*, de 7 de Novembro de 1519. E depois seria um importante centro de polémica entre a teologia católica e o jansenismo.

Na Holanda, a Universidade de Douai criada por Filipe II em 1559 veio a ser outro reduto famoso de luta anti-protestante. A Universidade de Douai teve influência muito marcante na Inglaterra.

Na Universidade de Paris assistiu-se a uma enorme reorganização dos estudos em 1452 dirigida pelo legado papal card. d'Estouteville. De interesse incalculável se revestiu o decreto de Luís XI, de 1474, pelo qual o nominalismo era condenado, sendo proscritos todos os livros dos seus fautores. A Universidade manifestou-se disposta a obedecer ao rei e ao senado, de maneira que o nominalismo não mais voltasse a ser defendido nem pública nem privadamente.

Evidentemente que a condenação de Luís XI não resolveu logo o problema, pois o número de aderentes era muito significativo e as suas raízes bastante profundas. Mas, como aos nominalistas da última fase faltava aquela força criadora que caracterizara Ockam († 1349), Durando († 1334), Gregório de Rimini († 1358), João Buridiano († ca. 1358), Alberto de Saxónia († 1390), Marcílio de Inghen († 1396), Henrique de Langensterin († 1397), Pedro d'Ailly (1350-1420), J. Gerson (1363-1429), etc., os seus dias estavam contados.

Os sécs. XIV-XV ficaram na história da filosofia e da teologia como séculos de enorme decadência. Baixara consideravelmente a capacidade criativa que se verificara antes e notava-se nos intelectuais desse período uma grande falta de originalidade, limitando-se quase sempre a repetir o que já fora dito por outros.

O estudo dos Santos Padres e da Sagrada Escritura era cada vez mais descurado, enquanto se dava um lugar de primazia à lógica e à dialéctica. Os autores filósofos e teólogos perdiam-se em distinções subtis e áridas, perdendo de vista a análise séria dos autênticos problemas que se levantavam à inteligência e o estudo objectivo e literal dos textos sagrados.

Até a forma literária dos escritos nomi-

nalistas acusava sintomas de uma decência profunda.

O nominalismo já em estado bastante agonizante irá perdurar até à Reforma. Entre as suas teses e as dos evangélicos havia certos pontos de afinidade.

O humanismo, que estava a surgir cheio de juventude e de energia, submeteu os sistemas escolásticos já enormemente fossilizados a uma crítica severa e impiedosa. Erasmo no *Moriae encomium* e noutras obras, e Luís Vives no *In pseudodialecticos* (ca. 1530) e no *De causis corruptarum artium* atacaram o nominalismo de forma implacável.

É certo que mesmo em plenos sécs. XIV-XV se assistiu a uma reacção forte contra os nominalistas por parte dos chamados realistas. Capréolo († 1444), S. António († 1459), a Universidade de Colónia, Dionísio de Ryckel († 1471), Caetano (1469-1534), Egídio Romano († 1316), etc. contam-se entre os autores mais representativos.

Voltando à Universidade de Paris, é de salientar que no reinado de Luís XII (1498-1515) penetrava ali o humanismo. Embora sem o nível da Idade Média, mesmo assim pode considerar-se famoso o nível atingido pelos seus mestres de Teologia, particularmente desde fins do séc. XVII.

As Ordens religiosas deram igualmente o seu precioso contributo para a renovação da escolástica, em especial a dominicana agora de novo rejuvenescida com a reforma de muitas das suas províncias. Os seus membros iriam continuar as brilhantes tradições teológicas do passado. Seria um período florissante este em que nos situamos para os discípulos de S. Domingos.

Também os franciscanos e a nova Ordem dos Carmelitas Descalços com a reforma de S. João da Cruz e de Santa Teresa de Ávila. A promoção da teologia tomista contou em alguns dos seus membros óptimos expoentes e divulgadores.

A Companhia de Jesus na linha das bases estabelecidas na «Ratio studiorum» viria a ser no séc. XVI um dos factores essenciais de renovação da teologia em todos os seus domínios, nomeadamente na exegese bíblica e na teologia histórica; e soube dar à teologia especulativa da Idade Média uma forma eclética especial de acordo com a evolução dos tempos.

A esse propósito, escreve M. Grabmann: «Die Verbindung mit der theologischen Entwicklung des Mittelalters wurde besonders

dadurch unterhalten, dass an die Stelle der Sentenzen des Lombarden fortan die reifste Frucht der Theologie des 13. Jahrhunderts, die «Summa Theologiae» des hl. Thomas von Aquin, als Text zu Grunde gelegt wurde, nachdem sie auf dem Konzil von Trient neben der Heiligen Schrift und dem «Corpus iuris canonici» als bewährtester Ausdruck des theologischen Bewusstseins der Kirche gedient hatte».

O Convento de San Esteban de Salamanca com a sua escola dominicana viria a tornar-se o foco principal da escolástica espanhola nos sécs. XV e XVI. O pai da renovação escolástica em San Esteban foi Francisco de Vitória, O.P. († 1546). O significado da obra científica realizada e das suas actividades pedagógicas foi trazido à luz do dia através da investigação dos seus manuscritos pelo card. Ehrle e por Beltrán de Heredia.

Vitória foi em Paris discípulo do dominicano Petrus Crockaert (Petrus Bruxellensis († 1514), o qual, além de comentários a Aristóteles, escreveu também um comentário à obra *De ente et essentia* de S. Tomás e à *Secunda secundae* (ed. por Vitória).

Desde 1526 professor em Salamanca, Vitória desenvolveu uma actividade notável a todos os títulos e introduziu com as suas preleções a «Summa» como livro de texto e de ensino de teologia em substituição das Sentenças de Pedro Lombardo.

Os escritos de Vitória (muitos ainda em manuscrito) caracterizam-se por uma admirável simbiose de profundidade teológica e elegância humanística e revelam uma extraordinária gama de conhecimentos das fontes positivas da teologia, da Sagrada Escritura, dos Concílios e dos Santos Padres (2).

Entre os discípulos de Vitória, destacaram-se Domingos Soto, O.P. († 1560), que estudou em Paris e foi professor em Salamanca e teólogo em Trento. A sua actividade teológica foi muito considerável. As suas obras *Libri tres de natura et gratia ad Synodum Tridentinum*, *Libri decem de iustitia et iure* e um comentário ao 4.º livro das Sentenças e à Epístola aos Romanos manifestam à saciedade a sua vasta cultura teológica.

Pedro de Soto, que foi professor em Oxford e em Dillingen, evidenciou-se também como teólogo afamado na aula conciliar de Trento.

A Escola de Salamanca, em que Vitória procurou manter o equilíbrio entre a teologia positiva e a especulativa com grande cautela, pode ser também considerada como o ponto de partida da teologia histórica. A obra clássica neste campo são os *Loci theologici* de Melchior Cano, O.P., discípulo de Vitória e teólogo em Trento, que veio a falecer como bispo das Canárias († 1560). A obra de M. Cano que sofreu grande influência de Rudolfo Agrícola († 1485), autor da *De inventione dialectica*, trata das fontes (loci) da discussão teológica com grande acento nos pontos de vista históricos. Trata-se da primeira metodologia teológica e da primeira teologia fundamental, e traduz a desejada fusão tentada por Vitória do humanismo com a escolástica, nomeadamente também no aspecto formal linguístico (3).

Outros autores notáveis da Escola dominicana de Salamanca que escreveram comentários à «Summa» foram: Bartolomeu Carranza († 1576), ilustre teólogo tridentino, do qual possuímos uma «Summa conciliorum et pontificum» que foi impressa várias vezes; Mâncio de Corpore Christi († 1576), mestre do grande teólogo jesuíta Gregório de Valência; e Pedro de Sotomaior († 1564). De referir também Luís de Ponce de León († 1591), agostinho, insigne poeta, que também pertenceu à Escola de Salamanca como aluno e mestre.

Na Itália predomina a figura eminente do card. Tomás de Vio Caetano († 1534) que nos primeiros decénios do séc. XVI se impôs como tomista de grande craveira e pioneiro dos comentadores da «Summa» de S. Tomás. Notabilizou-se já no 5.º concílio de Latrão e depois como legado pontifício na Alemanha no caso de Lutero e da Reforma. Caetano sobressaiu como profundo conhecedor de Aristóteles, como exegeta, como moralista e como metafísico (4). A sua obra clássica é sem dúvida o comentário à «Summa Theologiae» que, por desejo expresso do papa Leão XIII, acompanha a «edição leonina».

Quase do mesmo período é o dominicano Crisóstomo Javellus (1470?-1538?) que na doutrina da predestinação abandonou a tese tomista. Escreveu um comentário à «Prima».

Francisco Silvestre de Ferrara († 1528) escreveu o clássico comentário à «Summa

(2) Ibid., pp. 151-152.

(3) Ibid., p. 153.

(4) Ibid., pp. 153-154.

contra gentíes», que também foi impresso ao lado da «edição leonina».

Na Alemanha destacou-se Konrad Koelin († 1536) que nos deixou um comentário à «Prima Secundae». Além disso, compôs vários tratados polémicos contra Lutero e «Quodlibeta» geralmente na forma de diálogos sobre questões de Moral e de Direito Natural e Eclesiástico.

*

Como escreve Fr. Raul Rolo: «Na Península Ibérica o «realismo», quer tomista quer escotista, era a doutrina oficial, pois a Faculdade de Teologia, até bastante tarde, não era concedida às universidades por ser ensinada nos Estudos dominicanos e franciscanos, e o galicanismo e o antipapismo, patrocinado pelos corifeus nominais, com Ockam à frente, política e religiosamente atraíam pouca simpatia para o sistema» (5).

Mas, seja como for, o tomismo é conhecido na Península desde bastante cedo. As referências do médico visionário Arnaldo de Villanova, do Infante D. Pedro no seu *Trauctado da Virtuosa benefectoria* e de João Torquemada são a esse respeito muito elucidativas.

Em 1500, João Winkel de Hallis, de Colónia, fala da grande veneração em que S. Tomás era tido nos centros de estudo de Espanha.

Na Universidade de Salamanca, na Faculdade de Teologia criada em 1416, foi instituída a cátedra de S. Tomás no convento dominicano ao lado das cátedras sentenciárias. Na referida Universidade ensinaram sempre os padres dominicanos desde os inícios do séc. XV. Essa tradição só veio a ser interrompida por Pedro de Osma que seria condenado e privado da sua cátedra em 1477. O seu substituto, Diego de Deza, escreveu uma obra em defesa de S. Tomás e outra de comentário às Sentenças.

Vejamos agora o que se passou em Portugal.

Pelos Estatutos Manuelinos de 1503, a Faculdade de Teologia da Universidade de Lisboa passou a ter as cadeiras de Prima (esta já existente desde o tempo do Infante D. Henrique) e de Véspera. Como escreve

(5) In BARTHOLOMAEUS DE MARTYRIBUS, O.P. — *Opera Omnia*, II — *Theologica Scripta*, t. I, Braga, 1977, p. 101*. A Fr. Raul Rolo se deve a valiosa publicação dos *Theologica Scripta*, em 6 vols. (Braga, 1973-1977).

o Prof. Silva Dias: «A Teologia parece ter gravitado, fundamentalmente, em torno das Sentenças nesta época». Quanto ao ensino da Sagrada Escritura, as coisas não ficaram bem definidas. Desde as reformas de 1431 que a Exegese Bíblica fazia parte do ensino cursatório, como cadeira anexa. Só funcionava quando houvesse leitor cursante. Mas com a legislação do rei venturoso, passou-se a exigir dois anos de Bíblia, sempre que a matéria fosse dada no transcurso dos cinco de frequência das Sentenças para o bacharelato. Assim se criava «uma situação nova, tornando curricular, e por isso mesmo de frequência obrigatória, a cadeira de exegese». E prossegue o Prof. Silva Dias: «Essa iniciativa e, ao lado dela, a instituição e dotação da cadeira de Véspera — constituem progressos importantes em relação ao condicionalismo da época henriquina, e aproximam o esquema da nossa Faculdade do que vigorava em Salamanca desde as constituições de 1422» (6).

Quanto aos autores comentados, o Prof. Silva Dias inclina-se para Durando e Gregório de Rimini nas duas cadeiras referidas, de Prima e de Véspera. Como diz: «Os sistemas de S. Tomás e Duns Escoto afiguram-se de leitura menos verosímil, em face dos esforços de franciscanos e dominicanos para subtraírem os seus confrades à influência pedagógica dos gerais universitários» (7).

Quando a Universidade é transferida definitivamente para Coimbra, em 1537, funcionavam na Faculdade de Teologia três cadeiras: Prima, Véspera e Sagrada Escritura, confiadas respectivamente a Afonso do Prado, Francisco de Monzón e Juan Pedraza, por sinal todos espanhóis. A disciplina de Sagrada Escritura, que em Lisboa não tivera carácter estável, passou na cidade do Mondego a cadeira de propriedade, o que é muito significativo. Como escreve o Prof. Silva Dias: «E o facto deve ser sublinhado, porque constitui uma verdadeira mudança de plano de estudos, ao mesmo tempo que um sintoma revelador dos novos caminhos doutrinários que as «divinidades» iam trilhar no nosso país» (8).

(6) Prof. J. S. DA SILVA DIAS — *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2, Coimbra, 1969, p. 438.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*, p. 670. — Sobre o ensino de Exegese Bíblica, vid. o nosso trabalho *A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra — Primeiro Século (1537-1640)*, Coimbra, 1974.

Os lentes de Prima e de Véspera comentavam as Sentenças de Pedro Lombardo, ao passo que o professor de Sagrada Escritura «introduzia os alunos nas técnicas e conhecimentos da exegese bíblica».

Mas este esquema estava longe dos de Paris, de Alcalá e de Salamanca, não correspondendo, por conseguinte, aos objectivos que o Estado se propusera com a mudança da Escola para Coimbra. Daí que algumas modificações viessem a surgir com o tempo, a fim de elevar o nível científico e colocar o ensino naquele grau de elevação que lá fora já se alcançara.

A chegada de Fr. Martinho de Ledesma, que em Salamanca fora discípulo de Francisco de Vitória, abria novas perspectivas na docência da teologia. Depois de ter leccionado Sagrada Escritura, em substituição de Pedraza, em 1540, o monarca houve por bem passá-lo a reger Véspera, em 1541, por permuta com Monzón. Depois da introdução da cadeira de Sagrada Escritura, era este agora o segundo grande passo do avanço dos estudos teológicos. Diz o Prof. Silva Dias: «Pusemo-nos em dia, desse modo, com a prática já triunfante noutras Universidades europeias — mas não sem reacções nascidas dos hábitos criados e dos interesses ofendidos»⁽⁹⁾.

A ideia partira de Fr. Bernardo da Cruz, O.P., então reitor da Universidade, cujas relações com os superiores de Santa Cruz, onde então funcionava a Faculdade de Teologia, não eram as melhores. Fr. Bernardo seguiu, em Salamanca, quase com certeza, os cursos revolucionários de Vitória iniciados em 1526. Pode dizer-se, pois, que foi dos primeiros portugueses que estiveram em contacto com a renovação escolástica e a restauração tomista realizadas por Vitória.

Durante a sua passagem pela Itália pôde acompanhar de perto o conflito existente entre luteranos e católicos, entre progressistas e integristas. Viu de perto os esforços que por lá se faziam em ordem à revalidação do sistema tomista, devido à acção de Caetano e de outros, e contactou com elementos do movimento irenista presidido pelo card. Contarini e apadrinhado por Bembo e Sadoleto.

Ao mesmo tempo que se convencia da validade do tomismo, ouvindo Vitória e Caetano, não ficava de certo indiferente às conquistas do humanismo e suas exigências⁽¹⁰⁾.

(9) Ibid.

(10) Ibid.

Segundo a carta régia de 4 de Julho de 1541, Monzón e Ledesma ficavam a ler, respectivamente, Sagrada Escritura e Véspera. Assim se pretendia implantar o esquema e o método tomistas na Faculdade de Teologia. Mas, como no alvará de 19 de Julho do mesmo ano se dizia apenas que Fr. Martinho devia passar a ler a partir de 1 de Outubro «a cadeira de teologia que ora lia Mestre Monzón», as autoridades académicas deram-lhe precisamente a interpretação de que se tratava do comentário de Durando às Sentenças de Pedro Lombardo.

Mas em carta de 26 de Outubro o monarca desfazia para sempre o equívoco, se é que ele existia: «Por alguns justos respeitos que me a isto movem, hei por bem que o Doutor Mestre Martinho, que tenho provido da cadeira de teologia que lia Monzón, leia a lição de S. Tomás e não a (de) Durando como lia o dito Monzón. Mandar-lhe-eis logo, de minha parte, que leia a dita lição de S. Tomás, e escrever-me-eis o que nisso fizer»⁽¹¹⁾.

Por outras notícias chegadas até nós, vê-se claramente que a medida régia desagradara profundamente ao sector que defendia o ensino sentenciário no quadro geral do ensino.

Em 1541-1542 o mapa da distribuição de serviço ficou assim estabelecido: *Sentenças* (Prima) — Afonso do Prado; *Sentenças* — Francisco de Monzon; *Summa Theologica* (Véspera) — Fr. Martinho de Ledesma; *Sagrada Escritura* (Tertía) — Fr. Gaspar do Casal.

Mas, pelo que parece, tal esquema não era do agrado do Governo. Monzón e Casal afastam-se do ensino, e pelo que se depreende tal afastamento foi querido pela Corte.

E em 11 de Novembro de 1542 foi criada, como catedrilha, mais uma lição de S. Tomás. Como escreve o Prof. Silva Dias: «Que a instituição da catedrilha não resultou de uma atitude provocada por influências de momento, mas da política programática de revisão do plano de estudos, que D. Bernardo da Cruz já viera possivelmente incumbido de executar, bem o convence o que logo a seguir se passou com o ensino da Sagrada Escritura»⁽¹²⁾.

Quer dizer, o ensino de Exegese Bíblica que desde o início decorria em más condi-

(11) Prof. MÁRIO BRANDÃO — *Documentos de D. João III*, Coimbra, vol. II, p. 71.

(12) *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2, p. 674.

ções — lembre-se que Pedraza deixara de leccionar por razões de disciplina religiosa, Ledesma não era exegeta de carreira, Monzón e Casal igualmente o não eram — aguardava a sua hora. Pensou o rei na nomeação de Fr. António da Fonseca que em Paris alcançara o doutoramento em Teologia e grangeara grande fama como exegeta. Mas assim não sucedeu. O magistério de Fonseca foi efémero devido ao conflito surgido, entretanto, por uma questão de horário.

Foi então que Fr. Diogo de Murça, em fins de 1544-1545, resolveu fazer o desdobramento da disciplina de Sagrada Escritura em duas: uma, para o Antigo Testamento, que foi confiada a Marcos Romeiro, e outra para o Novo, confiada a Paio Rodrigues de Vilarinho. O primeiro viera do Colégio da Costa, com boa reputação de elevada competência e excelente formação; Vilarinho chegara de Paris com a auréola de teólogo distinto. «Com a subida deles à cátedra, o ensino da exegese bíblica perdeu o carácter de problema na Universidade por largos anos — e viu-se organizado em bases mais amplas que na vizinha escola do Tormes»⁽¹³⁾. Efectivamente, pelos estatutos de 1538, a Sagrada Escritura seria leccionada numa única cadeira, professando o mestre, alternadamente, num ano o Antigo Testamento e no outro o Novo.

Temos, pois, que em 1545 o plano de estudos abrangia as seguintes disciplinas: Prima, para a leccionação das Sentenças; Véspera, para a «Summa Theologica»; Tertia, para o Novo Testamento; Noa, para o Antigo Testamento; e, ainda, a catedrilha de S. Tomás.

Como se vê, faltava o ensino de Teologia Moral na Faculdade de Teologia. O caso foi resolvido com a introdução das regências de vacações, o que, apesar de tudo, traduz um interesse muito reduzido quanto ao estudo da Moral em Coimbra. Como diz o Prof. Silva Dias: «O facto não deve passar sem reparo, pela reserva do humanismo contra a especulação divorciada da praxe»⁽¹⁴⁾.

Tiveram início os cursos de férias no verão de 1547 e o diploma da sua instituição data de 11 de Outubro de 1546. Os primeiros lentes foram Pedro de Figueiredo e Fr. Diogo de Teixeda. «A sua frequência não tinha carácter facultativo e servia para os

alunos completarem o mínimo anual de escolaridade obrigatória, quando se matriculassem tardiamente, ou para anteciparem o direito de apresentação a exame, perfazendo com quatro cursos de férias um de assistência às aulas»⁽¹⁵⁾.

De notar que as catedrilhas passaram a leitura de todo o ano em 1548 e em 1554, respectivamente. Duravam doze meses.

Entretanto, a catedrilha de S. Tomás deixou de funcionar com a partida de Alvaro Gomes em 1546, ou mesmo até já com a de Fr. Guilherme Gomeri. E a primeira catedrilha de vacações não foi além de 1550.

Até 1556 funcionaram regularmente os cursos de férias, vindo a ser extintos em Junho de 1557. E nos estatutos de 1559 são mesmo proibidos.

Pode, pois, dizer-se que depois de 1545, a alteração mais significativa no plano de estudos da Faculdade de Teologia foi a criação dos cursos de férias que viriam a anular em grande parte o papel tradicional das lições extraordinárias. Quando se fala de leitores cursantes, trata-se de lentes substitutos ou de vacações. Isto indica-nos que se processou em Coimbra uma evolução idêntica à operada em Lovaina e em Paris, «no sentido da concentração do ensino nas mãos de mestres aprovados»⁽¹⁶⁾. Os estatutos de 1559 já não fazem qualquer alusão às regências de tirocinantes.

A ordem tridentina que se estava a impor nas principais universidades europeias não encontrou eco nos estatutos de 1559. Notava-se, por outro lado, sempre cada vez mais, o prestígio da renovação escolástica entre aqueles que mais responsabilidade sentiam quanto à defesa ideológica do país⁽¹⁷⁾. O facto de esse prestígio se fazer sentir com maior insistência, aliado ao facto de se terem suprimido os cursos de férias e das lições de bacharéis, contribuiu para que se viesse a alterar o esquema das leituras ordinárias adoptado em 1545. Enquanto umas disciplinas eram criadas, outras eram suprimidas.

Assim aconteceu com a restauração da catedrilha auxiliar pelo diploma de 22 de Outubro de 1560, a qual tivera um funcionamento irregular desde 1543. E em 1562 encerrava-se uma das cadeiras de Sagrada

(13) Ibid., p. 675.

(14) Ibid., p. 676.

(15) Ibid.

(16) Ibid., p. 678.

(17) Ibid.

Escritura, que ficou a ser substituída por uma de Escoto⁽¹⁸⁾.

A catedrilha foi regida pelo Dr. António Leitão, por Fr. Francisco de Cristo e por Inácio Dias⁽¹⁹⁾.

A cadeira de Escoto justifica-se na medida em que se procurava dar mais importância à teologia escolástica sacrificando embora a teologia positiva. Já em 1558 e 1559 se tentara isso quando Marcos Romeiro passou a reger uma cadeira de teologia especulativa. Quer isto dizer que, a partir de 1562, passou a haver uma cátedra para a leitura de teologia positiva e de quatro para a leitura de teologia escolástica.

Como facilmente se compreende, isto refere-se apenas aos alunos que não faziam parte de Ordens religiosas ou de colégios incorporados ou aprovados pela Universidade. Os que faziam parte dos referidos institutos podiam, segundo os estatutos de 1544, completar ou até substituir as leituras feitas na Universidade por cursos ouvidos nas suas casas de residência. Mais tarde, pela legislação de D. Sebastião, essa liberdade veio a ser restringida. Os religiosos ficaram obrigados ao mínimo de quatro cursos, na Faculdade, em duas cadeiras maiores, de entre as de Prima, Véspera e Sagrada Escritura.

De notar que não havia qualquer ordem de precedência na frequência das cadeiras, nem se estabelecia uma hierarquia de matérias ou de técnicas de análise dentro da mesma cadeira.

Melhor dito, o Conselho da Faculdade limitava-se a recomendar uma distribuição de matérias, como era costume, aliás, fazer-se noutras academias teológicas da época. Pretendia-se com isso tão só evitar duplicações ou desvios formais do ensino.

Os estatutos de 1559 mandam fixar só pelo Conselho a matéria das cadeiras pequenas e pelo Conselho, depois de ouvido

(18) Ibid., pp. 678-679.

(19) Ibid., p. 679. — Fr. Francisco de Cristo era religioso agostinho. Sobre ele e seus confrades, Fr. Agostinho da Trindade e Fr. Egidio da Apresentação, publicámos recentemente um estudo intitulado *Padres agostinhos do séc. XVI lentes de teologia da Universidade de Coimbra*. Separata do «Repertorio de Historia de las Ciencias Ecclesiasticas en España», vol. 6 (Salamanca, 1977), pp. 441-516. Nesse trabalho, a pp. 477-484, apresentamos uma tabela com as leituras de Teologia entre 1546-1547 e 1607-1608, a que se faz referência mais adiante.

o parecer dos alunos, a das cadeiras grandes. Mas é possível que isso já estivesse em vigor desde os estatutos de 1544.

A Ordem Dominicana manteve na Faculdade de Teologia ao longo do séc. XVI uma posição de primeiro plano. Além dos já referidos Fr. Martinho de Ledesma e de Fr. António da Fonseca, há ainda a incluir Fr. António de S. Domingos, Fr. João Pinheiro e Fr. Diogo de Moraes, que foram lentes de Teologia entre 1557-1562 e 1562-1565 respectivamente, na cadeira de Véspera.

Na cátedra de Sagrada Escritura brilhou Fr. Luís de Sotomaior autor de excelentes comentários bíblicos ao *Cântico dos Cânticos* e às *Epístolas de S. Paulo a Timóteo e a Tito*.

No séc. XVII, são de salientar os nomes de Fr. Vicente Pereira e de Fr. António da Ressurreição na cadeira de Prima, respectivamente entre 1616-1621 e 1622-1635; e Fr. Pedro Mártir e Fr. João Aranha, o primeiro na de Véspera e o segundo na de Exegese Bíblica, entre 1612-1615 e 1615-1620, respectivamente.

*

Braga parece ter sido a primeira cidade onde primeiramente se tentou levar a cabo uma reforma escolar portuguesa no séc. XVI. Ainda no reinado de D. Manuel, pensou D. Diogo de Sousa fundar ali um «Colégio de Artes e Teologia».

Devido a razões de vária ordem, a ideia não se concretizou.

Foi depois o Infante D. Henrique quem conseguiu implantar na cidade primacial um instituto segundo as directrizes da Renascença. Passou por três fases a sua concretização. Na terceira, em 1539, erigiu o colégio em estudo geral, com novas cadeiras de Retórica, Filosofia, Cânones e Teologia.

Tratava-se de um instituto com todas as características de modernidade, em que «as humanidades aparecem (...) não como um puro conhecimento instrumental, mas como um factor imprescindível de cultura e formação humana»⁽²⁰⁾. Clenardo, Vaseu e Marcial Gouveia foram dos mestres mais insígnies do Colégio de S. Paulo de Braga.

Mas a iniciativa bracarense não se ajustava bem à política de D. João III que tinha

(20) *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2, p. 451 — Vid. ainda do mesmo autor *Braga e a Cultura portuguesa do Renascimento*, Coimbra, 1972.

as suas atenções postas em Coimbra. «O objectivo da Corte era simplesmente impedir que a iniciativa do Norte viesse afectar as instituições do Mondego, que deviam ser as únicas de carácter superior, tanto nas Artes como na Teologia e no Direito»⁽²¹⁾.

Outros bispos que se preocuparam bastante com o êxito do Colégio de S. Paulo foram D. Diogo da Silva e D. Baltasar Limpo.

D. Fr. Bartolomeu dos Mártires entregou o Colégio à Companhia de Jesus em 29-30 de Agosto de 1559-60, com o encargo de serem lidas três disciplinas de Humanidades, uma de Artes, uma de Teologia Moral (Casos de Consciência) e uma de Teologia Especulativa para S. Tomás, esta não sendo da iniciativa nem da vontade dos padres jesuítas que, com o apoio de D. Henrique, tinham as suas preferências na Universidade de Évora. E assim em 1565 era anulada a cadeira de Teologia Especulativa.

Também Évora desde o reinado de D. Manuel já se preparava para a criação de estudos de nível preparatório.

Ficou a dever-se a D. Henrique a fundação da Universidade de Évora (1559). Embora a ideia já viesse de longe, o que é certo é que devido ao plano de D. João III de concentrar em Coimbra todos os estudos superiores, o caso foi-se arrastando e só após a morte do rei piedoso pôde avançar e concretizar-se.

Aliás, já em 1551 ali funcionava um curso de teologia para que D. António, futuro prior do Crato, aí pudesse continuar os seus estudos. Com ele outros estudantes frequentaram esse curso, entre os quais alguns jesuítas.

Entre os docentes, destacaram-se Pedro Margalho, João Olmedo, Luís Álvares, Francisco Artacho e Fr. Bartolomeu dos Mártires.

Em 1559, com a criação da Universidade confiada aos jesuítas, convertia-se em situação de direito aquilo que já era verdadeiramente uma situação de facto.

Mas, como diz o Prof. Silva Dias, «não foi só em Braga, Porto, Évora e Olivença que a transformação ideológica e social do país, expressa nas aspirações de uma opinião pública dinamizada pelos reflexos do humanismo europeu, se projectou em iniciativas e reformas pedagógicas»⁽²²⁾.

(21) Ibid., p. 45.

(22) Ibid., p. 467.

Vejamos o que se passou com os monges de S. Jerónimo. Com o regresso de Fr. Diogo de Murça da Universidade de Lovaina assistiu-se a uma renovação pedagógica muito profunda entre os jeronimitas segundo os moldes renascentistas.

A apoiar Fr. Diogo de Murça estiveram Fr. António de Lisboa e, sobretudo, Fr. Brás de Barros, seu companheiro e amigo desde os tempos de Lovaina.

Durante a sua permanência no estrangeiro, Murça esteve em contacto com os novos rumos traçados pelo humanismo.

A primeira academia jeronimita instalou-se em Belém e na Penha Longa. Mas em 1537 ou 1538 transferiu-se para o mosteiro da Costa em Guimarães, onde se manteve até 1547. Inácio de Moraes, António Caiado e Gaspar Bordalo foram os mestres de humanidades mais insignes.

O ensino da teologia na Costa começou em 1539-1540. Marcos Romeiro chegou ali em 23 de Fevereiro de 1540, tendo-se afirmado como um dos seus professores mais notáveis.

O plano de estudos, em seis anos como em Paris, incidia na teologia escolástica e na exegese bíblica e não nas Sentenças de Pedro Lombardo. Comenta o Prof. Silva Dias: «E é notável que no campo da teologia escolástica elegeassem para guia, não os escotistas, tão desacreditados pelo juízo de Erasmo e sua escola, nem os nominalistas e ecléticos parisienses, com quem os amantes das «litterae humaniores» andavam envolvidos em áspera luta, mas sim aquele doutor e luminar da Igreja, S. Tomás de Aquino, que os humanistas ainda respeitavam pela sua moderação no uso do processo dialéctico e pelo recurso frequente à Escritura e à Patrística»⁽²³⁾.

A análise da biblioteca de Fr. Diogo de Murça confirma isso precisamente. Juntamente com os textos de S. Tomás, aparecem os exegetas, os Santos Padres e até os erasmianos e outros da mesma orientação⁽²⁴⁾.

(23) Ibid., p. 478.

(24) Vid. Prof. J. S. DA SILVA DIAS — *Correntes de sentimento religioso*, t. I, vol. 2.º, pp. 499, 504-505, 579-583; e Prof. JOAQUIM DE CARVALHO — *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XVI*, vol. II, Coimbra, 1948, pp. 111-119. — O exame da sua biblioteca parece indicar que o monge de S. Jerónimo se inclinava no sentido do irenismo, se é que não aderiu francamente

No mosteiro da Costa penetraram profusamente os ideais do humanismo ideológico. Além do que já fica dito, está aí a confirmá-lo a oração de sapiência recitada por D. Duarte — talvez da autoria de Marcos Romeiro, segundo pensa o Prof. Silva dias —, na qual aparecem a teologia e a erudição humana intimamente ligadas, segundo o pensamento de Petrarca, de Ficino e de Pico della Mirandola. As humanidades cons-

às suas directrizes. Com efeito, exceptuando S. Tomás, as espécies dos autores escolásticos são muito escassas na sua livraria, sendo muito duvidosa a existência de algum texto de Ockam e de Biel, e não há nenhum de Durando. Representantes da escolástica da decadência só encontramos John Mair e Pedro d'Ailly (talvez); nada existe de Tartareto nem de Pedro de Bruxelas. Nota-se ainda a carência de comentadores arábico-escotistas de Aristóteles e uma abundância relativa de intérpretes, nomeadamente clássicos e renascentistas, como Alexandre de Afrodísia e Rudolfo Agricola. Verifica-se também a sua grande riqueza em exegese bíblica, mas sem autores medievais. Ausentes estão os polemistas anti-erasmianos, excepto os livros de Noel Beda. Constata-se uma certa profusão dos arautos do evangelismo: Lefèvre, Budé, Vives e, sobretudo, Erasmo. Também abundam as obras da Patrística. Escreve o Prof. Silva Dias: «O menos que se pode dizer a respeito de Fr. Diogo de Murça, é que as fontes do seu pensamento não coincidem com as dos doutores sorbónicos; aproximam-se, contudo, das que gozavam de preferência entre os irenistas. Mas a conclusão pode ampliar-se à vista de outros elementos. Antes de mais nada, os que resultam da análise da sua livraria. Mostra ela que os estudos sobre os Salmos, os Evangelhos e as Epístolas de S. Paulo tinham um predomínio nítido na esfera dos seus interesses exegéticos (e possivelmente nos do lente de Escritura Sagrada no Colégio da Costa, em Guimarães. Marcos Romeiros), como era corrente nas fileiras do irenismo, e que os dados históricos, filológicos e patristicos deviam desempenhar um papel mais importante que o processo dialéctico no seu método de elaboração teológica. Além disso, patenteia-se-nos a posse de obras representativas da tese irenista de uma conciliação entre católicos e protestantes. A menção do *De sacienda Ecclesiae concordia* de Erasmo combina muito bem, nesta ordem de ideias, com as citações repetidas do nome de Sadoletto e a referência à apologia do Cardeal Contarini em prol da sua teoria da dupla justificação. Por outro lado, cai dentro do reitorado de Murça em Coimbra (1543-1555) uma série de iniciativas académicas a que o espírito irenista não é estranho: a reorganização do ensino da Sagrada Escritura, o reforço

tituíam o pedagogo do espírito para as investigações teológicas⁽²⁵⁾.

O mesmo se diga da oração proferida por Fr. Jorge de Évora, na qual o autor fala das disciplinas de que se deve servir o cristão e futuro teólogo, que tempo nelas se deve demorar e qual a finalidade a que deve submeter os seus estudos. O fim dos estudos é conhecer Cristo, o Cristo vivo da Sagrada Escritura. Como Erasmo, que escrevera que Cristo era o «totius eruditionis et eloquentiae scopus». Como diz Cândido dos Santos, existe um certo paralelismo ideológico entre a «oratio» e algumas obras de Erasmo, a *Ratio* e a *Paraclesis*, por exemplo. Entre as semelhanças existentes, notam-se as seguintes: o regresso às fontes primitivas do Cristianismo — Sagrada Escritura e Santos, «existe um certo paralelismo ideológico recurso à sabedoria dos antigos, repúdio do formalismo religioso farisaico e sentido de uma vivência religiosa em espírito»⁽²⁶⁾.

A terminar, convém aduzir que as orientações ideológicas de Inácio de Moraes e de Marcos Romeiro eram as do humanismo ideológico. Em lugar da preparação dialéctica, servia de disciplina básica do espírito a preparação humanística. As humanidades são o princípio de todas as doutrinas, por

da influência tomista, a reforma do ensino humanístico e artístico, e o alheamento do esquema sorbónico» (*Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, vol. 2.º, p. 580). E termina assim: «Será demais articular tudo isto e ligar-lhe um sentido — precisamente o sentido de uma mentalidade irenista? Cremos que não foi outra coisa o que quis exprimir o cronista dos jerónimos no seguinte passo: «... propagou entre nós (monges belemitas) o conhecimento das línguas orientais; (foi) o primeiro que nos leu dentro no claustro as Artes, escolhendo da filosofia de Aristóteles o que nos podia ser útil para os estudos sagrados, ensinando-nos a buscar a inteligência daquele filósofo nas suas mesmas obras escritas na sua língua primitiva, e dirigindo a nossa aplicação à boa teologia, pelas suas legítimas e puras fontes, indicadas por S. Tomás, que propunha como norte das conclusões cristãs» (*Memórias dos Estudos em que se criou os Monges de S. Jerónimo*, p. 233).

(25) Vid. D. ANTÓNIO CAETANO DE SOUSA — *Provas da História Genealógica*, t. III, 1.ª parte, Coimbra, 1948, pp. 50-67.

(26) CÂNDIDO DOS SANTOS — *Humanismo e Teologia nos meados do século XVI*, in «Arquivo Cultural Português», vol. IX, Paris, 1975, pp. 514-515.

No mosteiro da Costa penetraram profusamente os ideais do humanismo ideológico. Além do que já fica dito, está aí a confirmá-lo a oração de sapiência recitada por D. Duarte — talvez da autoria de Marcos Romeiro, segundo pensa o Prof. Silva dias —, na qual aparecem a teologia e a erudição humana intimamente ligadas, segundo o pensamento de Petrarca, de Ficino e de Pico della Mirandola. As humanidades cons-

às suas directrizes. Com efeito, exceptuando S. Tomás, as espécies dos autores escolásticos são muito escassas na sua livraria, sendo muito duvidosa a existência de algum texto de Ockam e de Biel, e não há nenhum de Durando. Representantes da escolástica da decadência só encontramos John Mair e Pedro d'Ailly (talvez); nada existe de Tartareto nem de Pedro de Bruxelas. Nota-se ainda a carência de comentadores arábico-escotistas de Aristóteles e uma abundância relativa de intérpretes, nomeadamente clássicos e renascentistas, como Alexandre de Afrodísia e Rudolfo Agrícola. Verifica-se também a sua grande riqueza em exegese bíblica, mas sem autores medievais. Ausentes estão os polemistas anti-erasmianos, excepto os livros de Noel Beda. Consta-se uma certa profusão dos arautos do evangelismo: Lefèvre, Budée, Vives e, sobretudo, Erasmo. Também abundam as obras da Patrística. Escreve o Prof. Silva Dias: «O menos que se pode dizer a respeito de Fr. Diogo de Murça, é que as fontes do seu pensamento não coincidem com as dos doutores sorbónicos; aproximam-se, contudo, das que gozavam de preferência entre os irenistas. Mas a conclusão pode ampliar-se à vista de outros elementos. Antes de mais nada, os que resultam da análise da sua livraria. Mostra ela que os estudos sobre os Salmos, os Evangelhos e as Epístolas de S. Paulo tinham um predomínio nítido na esfera dos seus interesses exegéticos (e possivelmente nos do lente de Escritura Sagrada no Colégio da Costa, em Guimarães, Marcos Romeiros), como era corrente nas fileiras do irenismo, e que os dados históricos, filológicos e patristicos deviam desempenhar um papel mais importante que o processo dialéctico no seu método de elaboração teológica. Além disso, patenteia-se-nos a posse de obras representativas da tese irenista de uma conciliação entre católicos e protestantes. A menção do *De sarcienda Ecclesiae concordia* de Erasmo combina muito bem, nesta ordem de ideias, com as citações repetidas do nome de Sadoletto e a referência à apologia do Cardeal Contarini em prol da sua teoria da dupla justificação. Por outro lado, cai dentro do reitorado de Murça em Coimbra (1543-1555) uma série de iniciativas académicas a que o espírito irenista não é estranho: a reorganização do ensino da Sagrada Escritura, o reforço

tituíam o pedagogo do espírito para as investigações teológicas⁽²⁵⁾.

O mesmo se diga da oração proferida por Fr. Jorge de Évora, na qual o autor fala das disciplinas de que se deve servir o cristão e futuro teólogo, que tempo nelas se deve demorar e qual a finalidade a que deve submeter os seus estudos. O fim dos estudos é conhecer Cristo, o Cristo vivo da Sagrada Escritura. Como Erasmo, que escrevera que Cristo era o «totius eruditionis et eloquentiae scopus». Como diz Cândido dos Santos, existe um certo paralelismo ideológico entre a «oratio» e algumas obras de Erasmo, a *Ratio* e a *Paraclesis*, por exemplo. Entre as semelhanças existentes, notam-se as seguintes: o regresso às fontes primitivas do Cristianismo — Sagrada Escritura e Santos, «existe um certo paralelismo ideológico recurso à sabedoria dos antigos, repúdio do formalismo religioso farisaico e sentido de uma vivência religiosa em espírito»⁽²⁶⁾.

A terminar, convém aduzir que as orientações ideológicas de Inácio de Morais e de Marcos Romeiro eram as do humanismo ideológico. Em lugar da preparação dialéctica, servia de disciplina básica do espírito a preparação humanística. As humanidades são o princípio de todas as doutrinas, por

da influência tomista, a reforma do ensino humanístico e artístico, e o alheamento do esquema sorbónico» (*Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, vol. 2.º, p. 580). E termina assim: «Será demais articular tudo isto e ligar-lhe um sentido — precisamente o sentido de uma mentalidade irenista? Cremos que não foi outra coisa o que quis exprimir o cronista dos jerónimos no seguinte passo: «... propagou entre nós (monges belemitas) o conhecimento das línguas orientais; (foi) o primeiro que nos leu dentro no claustro as Artes, escolhendo da filosofia de Aristóteles o que nos podia ser útil para os estudos sagrados, ensinando-nos a buscar a inteligência daquele filósofo nas suas mesmas obras escritas na sua língua primitiva, e dirigindo a nossa aplicação à boa teologia, pelas suas legítimas e puras fontes, indicadas por S. Tomás, que propunha como norte das conclusões cristãs» (*Memórias dos Estudos em que se criou os Monges de S. Jerónimo*, p. 233).

(25) Vid. D. ANTÓNIO CAETANO DE SOUSA — *Provas da História Genealógica*, t. III, 1.ª parte, Coimbra, 1948, pp. 50-67.

(26) CÂNDIDO DOS SANTOS — *Humanismo e Teologia nos meados do século XVI*, in «Arquivo Cultural Português», vol. IX, Paris, 1975, pp. 514-515.

consequente a porta de entrada da teologia; e é com o seu exercício que a inteligência se afina para melhor julgar nelas. Marcos Romeiro era grande admirador de S. Tomás como se pode ver, por exemplo, de uma carta de Fr. Pedro Barbudo a Fr. Diogo de Murça, de 5 de Março de 1540. Romeiro chegara ao colégio da Costa em 23 de Fevereiro desse ano regressado de Paris onde fizera os seus estudos teológicos.

Mas como diz o Prof. Silva Dias: «As infiltrações de humanismo ideológico que se notam na escola vimaranense não fizeram dela uma sucursal do humanismo fabro-erasmiano e nem mesmo algo de parecido com o Colégio Trilingue de Lovaina ou o Colégio de França. Temperaram apenas com elementos formais e doutrinas de modernidade a inspiração tradicional e conservadora das escolas europeias» (27).

Quer o curso de humanidades quer o de teologia regiam-se pelos cânones de Paris, o que não significa que fosse tão completo como os de lá.

As aulas de teologia e de exegese duravam, respectivamente, hora e meia a duas horas por lição, e uma hora a hora e meia. Havia ainda os exercícios dialécticos, a conferência da matéria e as disputas, as repetições, etc.

Desde 1539 começaram a ser conferidos graus em Artes e em Teologia.

Mas, devido a factores de vária ordem, foi efémera a vida do Colégio da Costa e não parece ter sido muito brilhante. Escasseavam os professores e os alunos. Com a morte de D. Duarte, em Agosto de 1543, e a partida de Fr. Diogo de Murça em Novembro imediato para dirigir a Universidade de Coimbra, avizinhava-se o seu termo.

É também em Coimbra que se vai então instalar o novo Colégio dos Padres Jeronimitas. Os seus professores passam também para a cidade do Mondego: Gaspar Bordalo, em 1543, Marcos Romeiro, em 1545, e Inácio de Moraes, em 1546. Em 1547-1548 já frequentam ali os estudos de Artes D. António e Fr. Heitor Pinto. A anexação definitiva do Colégio de Guimarães teve lugar em 1550.

Comenta desta forma o desaparecimento do Colégio da Costa o Prof. Silva Dias: «Teve, assim, o remate lógico que seria de prever, a política oficial de concentrar no

burgo do Mondego todos os estudos de grau universitário, e de fazer da «alma mater» conimbricense, com o apoio de um sistema colegial, um estabelecimento universitário susceptível de rivalizar com Alcalá e Salamanca, pelo número dos estudantes e o nível da cultura» (28).

E acerca das tentativas de ensaios pedagógicos efectuados no nosso país: «Nem os ensaios do monacato de S. Jerónimo, nem os do clero de Braga e de Évora, se saldaram com resultados pedagógicos ou culturais de monta. São gestos de boa-vontade, anseios de reforma e, pelo que respeita ao Colégio da Costa, a busca de uma combinação dos contextos parisiinos com os esquemas do humanismo. Tudo, porém, em estado de incipiência, sem visão de conjunto nem atitudes de ruptura com o legado escolar da Idade Média. Mesmo em Guimarães, onde as opções de modernidade ideológica já afloram, a recusa do medieval não é profunda» (29).

E escreve a terminar: «Por dignas de aplauso que fossem, como iniciativas, não conduziam, por si, à europeização intelectual da nossa gente. A história regista-as apenas como sintomas de politização dos problemas culturais e pedagógicos» (30).

Digno de interesse se reveste também uma análise ainda que sumária das *Constituições dos Colégios do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, de 1536, que se ficaram devendo às preocupações ideológicas de Fr. Brás de Barros, que, em Santa Cruz de Coimbra, se empenhava seriamente na renovação dos estudos teológicos, como faria depois precisamente Fr. Diogo de Murça no Colégio da Costa.

Logo no início diz-se que nos ditos colégios se lerá Teologia e Artes e as três línguas eruditas.

Na constituição 4 fala-se do modo como devem ser lidas as lições. Aí se refere que há um professor de teologia grave e outro de teologia escolástica e definem-se as suas obrigações.

Na constituição 3 fala-se da reacção «não contra todos os Doutores medievais, mas, sim, contra certos processos desacreditados e gastos do Escolaticismo da decadência», ao dizer-se que se não deve ler nem ouvir nos referidos colégios *sofistaria*.

(27) *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2.º, p. 482.

(28) *Ibid.*, p. 486.

(29) *Ibid.*, p. 487.

(30) *Ibid.*

estabelecendo-se penas para quem nisso prevaricasse⁽³¹⁾.

Acerca dos cursos dos bacharéis em Teologia (constituição 17), diz-se que quem quiser alcançar esse grau deve «ouvir toda a theologia escolastica — a saber — da doutrina do mestre das sentenças e de santo Thomas, e toda a grave do velho e novo testamento que se lee per os Regentes da mesma faculdade em o curso dos tres annos»; e prosseguem as Constituições: «e per dous annos desses tres ou mayor parte deles ouçam as lyções dos bachareis que cursam do texto da biblia e mestre das sentenças, pero o reitor e consiliarios poderam en esto despensar com os mestres em artes».

Com a passagem da Universidade para Coimbra, D. João III procurou remodelá-la profundamente, preparou-lhe um novo plano de estudos e uma nova alma científica. Além disso, «integrou-a no quadro de uma reorganização geral dos serviços de ensino, fazendo dela a alavanca decisiva das estruturas ideológicas do país. Com a transferência da Universidade, operou-se uma viragem na cultura nacional, cujos efeitos perduraram até à reforma pombalina»⁽³²⁾.

À maneira do que acontecia em Paris e em Oxford, quis o rei piedoso completar a Escola coimbrã com uma rede de colégios.

Como escreve o Prof. Silva Dias: «As instituições colegiais visavam a dar uma assistência intelectual e moral aos seus beneficiários, fazendo deles personalidade de escol, pela elevação da cultura e pela austeridade dos costumes. A sua função correspondia assim aos desígnios ideológicos e políticos da época da reforma católica. No seu conjunto, pela concentração do ensino eclesiástico e congreganista em redor da Universidade ou dentro dela própria, faziam de Coimbra o cérebro do país e contribuían para a formação de uma mentalidade uniforme no escol dirigente da nação, nos seus diversos escalões»⁽³³⁾.

Referindo-nos em concreto ao Colégio de S. Tomás, sabemos que ele passou da Batalha para Coimbra em 1539. Viera de Lisboa para a Batalha em 1538. Em 1557

foi incorporado na Universidade, o que significa que se tornava uma espécie de Universidade, «sendo-lhe por isso applicáveis os privilégios desta em matéria de representação nos actos officiais do corpo académico, de preferências e vantagens nas relações de tipo civil, económico e judicial, etc.»

Nos colégios ministrava-se o ensino tanto dos preparatórios como das ciências maiores. O de S. Tomás era frequentado por dominicanos e jeronimitas, mas depois de 1544 só os primeiros o povoavam. Segundo os estatutos de 1550, cada convento devia mandar para o Colégio de S. Tomás um frade, com excepção dos de Lisboa, Batalha e Coimbra, que mandavam dois. Era uma espécie de academia de elites⁽³⁴⁾.

Além de residência, o colégio era igualmente uma escola complementar do ensino ministrado na Universidade. Os estatutos outorgados pelo Bobadilha falam de uma aula matinal e de outra vespéral de teologia nas suas dependências. Nele fizeram parte das suas frequências teológicas Fr. Paulo de Sá, de 1545 a 1549, e Fr. António de S. Domingos e Fr. Diogo Trigueiro, de 1550 a 1555.

Fr. Martinho de Ledesma leccionou ali em 1541, e Fr. Paulo de Sá em 1553-1554.

Mas o principal centro dominicano do ensino teológico, antes de 1550, não foi o Colégio de S. Tomás mas o convento de S. Domingos de Lisboa.

Parece poder concluir-se que os alunos que frequentavam teologia na Universidade e no Colégio de S. Tomás deviam fazer na Faculdade de Teologia duas das cadeiras grandes. Isto pelos estatutos de 1559, pois pelos de 1544 fica-se com a impressão de que bastava uma. O que não causará admiração se se pensar que os estudantes dominicanos de Paris e de Salamanca podiam apresentar-se ao acto de tentativa sem terem ouvido sequer mestres de fora ou, ao menos, fora do seu colégio⁽³⁵⁾.

Além do ensino de teologia, o instituto dominicano ministrava também o ensino de Artes e tinha ainda os exercícios de fixação e treino, habituais na época, por exemplo o uso do «círculo» e a prática das «questões», disputas diárias e mensais, etc.

E podíamos falar também de outros colégios. como o do Carmo, o da Graça, o de S. Jerónimo, o de Jesus, o de S. Pedro, o

(31) Vid. Prof. J. S. DA SILVA DIAS — *Regimento escolar de Santa Cruz de Coimbra (1537)*, Coimbra, 1974.

(32) *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2, p. 589.

(33) *Ibid.*, p. 595.

(34) *Ibid.*, p. 599.

(35) *Ibid.*, pp. 601-602.

estabelecendo-se penas para quem nisso prevaricasse ⁽⁸¹⁾.

Acerca dos cursos dos bacharéis em Teologia (constituição 17), diz-se que quem quiser alcançar esse grau deve «ouvir toda a theologia escolastica — a saber — da doutrina do mestre das sentenças e de santo Thomas, e toda a grave do velho e novo testamento que se lee per os Regentes da mesma faculdade em o curso dos tres annos»; e prosseguem as Constituições: «e per dous annos desses tres ou mayor parte deles ouçam as lyções dos bachareis que cursam do texto da biblia e mestre das sentenças, pero o reitor e consiliarios poderam en esto dispensar com os mestres em artes».

*

Com a passagem da Universidade para Coimbra, D. João III procurou remodelá-la profundamente, preparou-lhe um novo plano de estudos e uma nova alma científica. Além disso, «integrou-a no quadro de uma reorganização geral dos serviços de ensino, fazendo dela a alavanca decisiva das estruturas ideológicas do país. Com a transferência da Universidade, operou-se uma viragem na cultura nacional, cujos efeitos perduraram até à reforma pombalina» ⁽⁸²⁾.

A maneira do que acontecia em Paris e em Oxford, quis o rei piedoso completar a Escola coimbrã com uma rede de colégios.

Como escreve o Prof. Silva Dias: «As instituições colegiais visavam a dar uma assistência intelectual e moral aos seus beneficiários, fazendo deles personalidade de escol, pela elevação da cultura e pela austeridade dos costumes. A sua função correspondia assim aos desígnios ideológicos e políticos da época da reforma católica. No seu conjunto, pela concentração do ensino eclesiástico e congreganista em redor da Universidade ou dentro dela própria, faziam de Coimbra o cérebro do país e contribuíam para a formação de uma mentalidade uniforme no escol dirigente da nação, nos seus diversos escalões» ⁽⁸³⁾.

Referindo-nos em concreto ao Colégio de S. Tomás, sabemos que ele passou da Batalha para Coimbra em 1539. Viera de Lisboa para a Batalha em 1538. Em 1557

foi incorporado na Universidade, o que significa que se tornava uma espécie de Universidade, «sendo-lhe por isso aplicáveis os privilégios desta em matéria de representação nos actos oficiais do corpo académico, de preferências e vantagens nas relações de tipo civil, económico e judicial, etc.»

Nos colégios ministrava-se o ensino tanto dos preparatórios como das ciências maiores. O de S. Tomás era frequentado por dominicanos e jeronimitas, mas depois de 1544 só os primeiros o povoavam. Segundo os estatutos de 1550, cada convento devia mandar para o Colégio de S. Tomás um frade, com excepção dos de Lisboa, Batalha e Coimbra, que mandavam dois. Era uma espécie de academia de elites ⁽⁸⁴⁾.

Além de residência, o colégio era igualmente uma escola complementar do ensino ministrado na Universidade. Os estatutos outorgados pelo Bobadilha falam de uma aula matinal e de outra vespéral de teologia nas suas dependências. Nele fizeram parte das suas frequências teológicas Fr. Paulo de Sá, de 1545 a 1549, e Fr. António de S. Domingos e Fr. Diogo Trigueiro, de 1550 a 1555.

Fr. Martinho de Ledesma leccionou ali em 1541, e Fr. Paulo de Sá em 1553-1554.

Mas o principal centro dominicano do ensino teológico, antes de 1550, não foi o Colégio de S. Tomás mas o convento de S. Domingos de Lisboa.

Parece poder concluir-se que os alunos que frequentavam teologia na Universidade e no Colégio de S. Tomás deviam fazer na Faculdade de Teologia duas das cadeiras grandes. Isto pelos estatutos de 1559, pois pelos de 1544 fica-se com a impressão de que bastava uma. O que não causará admiração se se pensar que os estudantes dominicanos de Paris e de Salamanca podiam apresentar-se ao acto de tentativa sem terem ouvido sequer mestres de fora ou, ao menos, fora do seu colégio ⁽⁸⁵⁾.

Além do ensino de teologia, o instituto dominicano ministrava também o ensino de Artes e tinha ainda os exercícios de fixação e treino, habituais na época, por exemplo o uso do «círculo» e a prática das «questões», disputas diárias e mensais, etc.

E podíamos falar também de outros colégios. como o do Carmo, o da Graça, o de S. Jerónimo, o de Jesus, o de S. Pedro, o

⁽⁸¹⁾ Vid. Prof. J. S. DA SILVA DIAS — *Regimento escolar de Santa Cruz de Coimbra (1537)*, Coimbra, 1974.

⁽⁸²⁾ *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2, p. 589.

⁽⁸³⁾ *Ibid.*, p. 595.

⁽⁸⁴⁾ *Ibid.*, p. 599.

⁽⁸⁵⁾ *Ibid.*, pp. 601-602.

de S. Paulo, etc., onde quase sempre o ensino das humanidades era ministrado ao lado da teologia.

*

D. Fr. Bartolomeu dos Mártires começou a leccionar no Mosteiro da Batalha em 1542 quando contava apenas 28 anos de idade. É ele mesmo quem no-lo relata ao abrir o comentário à 1.^a parte da «Summa»: «Incepi lecturam 1^{ae} partis anno Domini 1542, 17 Aprilis, feria 2^a post dominicam in Albis. Incepi autem non in principio partis, sed in principio materiae De Anima, videlicet q. 75».

E na Batalha se manteve até 1552 quando passou para Évora onde foi preceptor de D. António até 1555.

Além da referida leitura sobre o *De Anima* temos ainda conhecimento de que comentou mais as seguintes partes da «Summa»: as *Annotationes in 4^{am} Sententiarum* que datam muito provavelmente de 1543-1545; as *Annotationes in 1^{am} 2^{ae}* de 1545-1546 e de 1546-1547; e as *Annotationes in 2^{am} 2^{ae}* de 1548-1553.

Estas leituras foram repetidas depois mais do que uma vez e o seu texto bastante retocado até chegar à sua fase final. O que significa que é hoje difícil saber com exactidão como leu nas suas aulas D. Fr. Bartolomeu dos Mártires em primeira mão.

Em 8 de Fevereiro de 1545 D. João III ordenou ao reitor da Universidade, Fr. Diogo de Murça, que se reconhecessem a Fr. Bartolomeu os cursos dados no Colégio de S. Tomás, em Lisboa e na Batalha, para efeitos de obtenção do bacharelato, como se tivessem sido dados na Universidade. Esta disposição do monarca é muito significativa, revelando claramente o apreço em que era tido o ilustre frade dominicano.

De notar, pois, que Fr. Martinho de Ledesma inaugurou o ensino de S. Tomás em 1541-1542, quando era lente de Véspera, ou seja, só um ano antes de Fr. Bartolomeu dos Mártires iniciar a sua docência no Mosteiro da Batalha com a leitura do tratado *De Anima* da 1.^a parte da «Summa».

Em 1557 Ledesma passaria a professor de Prima, em que foi seguido por Fr. António de S. Domingos que regeu essa cadeira de 1574 a 1596. Juntamente com Suárez, foram eles os expoentes máximos do ensino de S. Tomás na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra no séc. XVI.

Pelas informações registadas nos Livros dos *Conselhos* da Universidade, a partir de 1547-1548, sabemos que as leituras das ca-

deiras de Prima e de Véspera de Teologia iniciam bastante na «Summa» de S. Tomás.

Outro índice sintomático do interesse que a «Summa» mereceu aos mestres teólogos do séc. XVI é-nos fornecido pelas obras e apostilas de Teologia e de Exegese Bíblica dos autores mais representativos da época. Basta passar os olhos sobre os escritos de Fr. Francisco de Cristo, de Francisco Rodrigues Fróis, de Fr. Egídio da Apresentação, de Paulo de Palácios e Salazar, de Fr. Luís de Sotomaior, de Fr. Heitor Pinto, etc., para imediatamente nos apercebermos da forte influência que o aquinense exerceu então na Faculdade de Teologia.

E o mesmo se pode dizer dos teólogos, exegetas, místicos, moralistas e canonistas, que não leccionaram ali, como é o caso de Fr. Jerónimo de Azambuja, de Fr. Francisco Foreiro, de D. Pedro de Figueiró, de Manuel de Sá, de Diogo de Paiva de Andrade, de Fr. Tomé de Jesus, etc.

Se consultarmos os estatutos universitários, chegamos à mesma conclusão. Os de 1559 prescrevem a existência de uma cátedra para a leitura das Partes da «Summa Theologica»; os de 1591 e de 1653 falam de uma catedrilha de S. Tomás que se lerá depois da cadeira de Véspera, e impõem que o reitor proceda contra os estudantes que não possuam a Bíblia, o Mestre das Sentenças e a «Summa», «e ainda que depois de serem achados sem os ditos livros, os hajam ou aleguem que os tinham fora de casa e peçam ao reitor que os admita à Universidade, não serão admitidos».

Um catálogo dos livros da Universidade, elaborado em 1536 talvez em relação com a transferência daquela para Coimbra, regista seis volumes com textos de S. Tomás.

A filosofia ensinada no Colégio das Artes, o Curso dos Conimbricenses, as obras filosóficas e teológicas, quer impressas quer manuscritas dos professores da Universidade de Évora e dos diversos colégios e conventos do país elucidam-nos bem do extraordinário interesse que a explanação e a aprendizagem das doutrinas tomistas mereciam por esse tempo.

Acerca da sintonização do espírito de Fr. Bartolomeu dos Mártires com a teologia de cariz tomista então em franca aceitação e divulgação, escreve Fr. Raul Rolo: «Bartolomeu já não beneficiou desta escalada de renovação teológica verificada na Universidade Portuguesa mas, tendo deixado Lisboa quase ao mesmo tempo que ela, foi encontrar nos claustros dominicanos do Convento da Batalha as mesmas fontes de inspiração

renovadora e, com o seu talento e entusiasmo, foi capaz de fazer sozinho a caminhada íngreme e árdua que a Faculdade de Teologia fez em Coimbra. Desta forma, Fr. Bartolomeu dos Mártires, não sendo nem aluno nem lente universitário, é, no entanto, uma nobre figura e exemplo brilhante da restauração da teologia em Portugal no século XVI»⁽³⁶⁾.

A ligação com os mestres de Salamanca é manifesta nas *Annotationes* que escreveu. Trata-se de uma aproximação indiscutível, embora nem sempre concorde com os mestres da cidade do Tormes. Demos de novo a palavra ao insigne investigador da obra bartolomeana: «Desta forma, Bartolomeu dos Mártires, nos escritos teológicos que dele se conservam e que felizmente representam todo o seu magistério de teologia, das primeiras às últimas lições, deixou-nos o mais completo e eloquente documento do processo da restauração da teologia portuguesa no séc. XVI»⁽³⁷⁾.

Verifica-se que ele procurava estar ao par das últimas produções saídas dos prelos e até das postilas inéditas dos mestres salmanticenses. Ele soube aproveitar do melhor modo as mais recentes conquistas da ciência teológica do seu tempo.

Por tudo o que fica dito, é caso para dizermos que foi pena não ter prosseguido a carreira docente. Se o tivesse feito, a sua obra atingiria certamente proporções muito maiores do que aquelas obtidas, já de si tão relevantes e, a título de exemplo, lembre-se que só nos *Scripta super 4^{um} Sententiarum* refere mais de 500 obras, o que manifesta à saciedade a sua profunda erudição teológica, patristica, bíblica, filosófica e cultural. Recorde-se a maneira fácil e o à vontade com que se situa dentro do pensamento de S. Tomás, de Vitória, de Capréolo, de Domingos Soto, de Melchior Cano, de Caetano, de Francisco Silvestre de Ferrara, etc. Estes e tantos outros autores são citados amiúde. Com eles nem sempre manifesta a sua concordância, mostrando sempre que isso sucede a razão porque não os segue. E isto, evidentemente, só valoriza o seu trabalho.

Também a título de curiosidade, é de sublinhar que os humanistas mais famosos dos sécs. XV-XVI lhe não merecem muita aceitação. Cita-os pouquíssimo e quando o

faz, quase sempre discorda e fala deles com alguma displicência. O mesmo se diga quanto às referências raras que faz a autores portugueses.

Pico della Mirandola é referido com certo desprimor ao aludir à sua opinião sobre a descida de Cristo aos infernos⁽³⁸⁾. Noutro passo alega o seu ponto de vista juntamente com o de S. Tomás acerca da força das constelações e dos astros e sua relação com as nossas inclinações para o bem e para o mal⁽³⁹⁾.

Erasmus é citado cinco vezes. Na primeira, lê-se assim: «Erasmus scripsit contra eum (Lutherum) sed frigide, dicens quod probabilius est dicere sit liberum arbitrium»⁽⁴⁰⁾. Trata-se de uma passagem sobre a liberdade que Fr. Bartolomeu gostaria de ver defendida com mais vigor pelo roterdamês.

No tratado *De Fide* cita Erasmus acerca da passagem de Hebr. 11,1⁽⁴¹⁾.

No tratado sobre a Eucaristia refere-se ao célebre humanista três vezes, sempre em oposição às suas ideias. Acerca de 1 Cor. 11,1, diz que Erasmus «satis periculosa verba posuit»⁽⁴²⁾.

Ao explicar o sacramento da Penitência, escreve a certa altura que «circa poenitentiae vocabulum, Lutherus, imo Erasmus, in annotationibus super *Matthaei* tertium, dicentes quod doctores aliter utuntur hoc nomine quam Scriptura, nam, ubi, Evangelium dicit poenitentiam agite, apud graecos est vocabulum metanoia, quod non significat dolorem aut displicentiam seu poenitentiam aliquam, sed solummodo resispiscentiam seu transmentationem, ut sic loquar, id est, mentis mutationem»; e daí passa para Lutero: «Et hic fundavit Lutherus errorem quod poenitentiam nihil aliud est quam nova vita, quoniam (inquit) in Scriptura poenitentia non significat dolorem quempiam, sed solummodo mutationem consilii seu mentis»⁽⁴³⁾.

No mesmo tratado, acerca da instituição e da necessidade da confissão, refere-se a Erasmo ao lado dos Jacobitas, de Wiclef e dos luteranos: «Hos sequuntur nunc luterani dicentes eam esse novitiam ac institutionem Ecclesiae, quibus favet Erasmus in

(38) Ibid., vol. I, p. 326.

(39) Ibid., vol. II, p. 118.

(40) Ibid., p. 270.

(41) Ibid., vol. III, p. 138.

(42) Ibid., vol. V, p. 295.

(43) Ibid., p. 371.

(36) Fr. RAUL ROLO in BARTHOLOMAEUS DE MARTYRIBUS, O.P. — *Opera Omnia*, II — *Theologica Scripta*, vol. I, p. 634*.

(37) Ibid., vol. II, p. XXVII.

libro *De ratione verae theologiae, circa finem, et in Coloquio, cui index «Pietas puerilis»* (44).

Como se viu pelos exemplos aduzidos e por muitos outros que poderíamos apresentar, a polémica anti-protestante ocupa na obra de Fr. Bartolomeu dos Mártires um lugar capital.

Os escritos bartolomeanos prestam-se a análises interessantíssimas sob vários aspectos. É extremamente rica e vasta a obra que nos deixou nos domínios da Dogmática, da Moral, da Exegese Bíblica, etc. Um ponto que merece ser devidamente aprofundado é a relação entre as *Annotationes* do frade dominicano e os comentários escritos por outros teólogos do seu tempo quanto aos temas de Deus, da Moral, dos Sacramentos, das Virtudes, etc.

Certas ideias mais em voga no seu tempo, como o poder temporal de Cristo, a jurisdição universal dos Papas, a sua autoridade sobre os concílios universais, a constituição divina da Igreja, o direito dos povos em sentido vitoriano e o seu reflexo nos títulos do legítimo domínio e da justa guerra entre os descobridores e as novas gentes, os requisitos do direito de evangelização das gentes nunca antes sujeitas à Igreja — eis alguns temas candentes da época em que viveu Fr. Bartolomeu, que ele tratou com profundidade e bastante precisão (45).

Os *Theologica Scripta* do grande Arcebispo de Braga oferecem inúmeras pistas para uma investigação séria e muito proveitosa.

Podemos dizer em suma, servindo-nos das palavras de Fr. Raul Rolo: «Fr. Bartolomeu dos Mártires de ânimo perscrutador, de infatigável persistência no trabalho e de uma abertura extraordinária a todos os valores autênticos, fez por si próprio uma longa caminhada na evolução e no progresso da teologia dentro da escola dominicana portuguesa. Graças a esse espírito aberto e atento a todas as inovações válidas, criteriosamente adoptadas, o obscuro *Studium Particulare* do Convento da Batalha alcançou os centros intelectuais mais actualizados do seu tempo, no campo da teologia. Por mérito de Bartolomeu, o modesto *Studium* da Batalha, foi promovido, no Capítulo Geral de Salamanca, a *Studium Generale*, apto a preparar para todos os graus académicos, como uma universidade» (46).

(44) *Ibid.*, p. 598.

(45) *Ibid.*, vol. I, p. 241*.

(46) *Ibid.*

*

Podemos considerar a introdução da «Summa» de S. Tomás na Universidade de Coimbra e a renovação da escolástica em Portugal dentro do contexto da política cultural de D. João III que, desde o início do seu reinado (1521), se manifestou claramente aberto às correntes do humanismo (47).

E esse critério manteve-se aproximadamente até 1550, data em que a linha de pensamento e de acção defendida em Trento começou a levantar dúvidas quanto à validade dessa abertura aos ideais humanísticos e aos desejos de renovação da Igreja e da Teologia.

A transferência da Universidade para Coimbra teve como objectivo pôr termo à situação retardatária da intelectualidade portuguesa, a qual estava carecendo de uma revitalização profunda.

Aquí em Portugal, como lá fora, travou-se dura luta entre aqueles que teimavam em manter o «status quo» vigente e aqueles que se empenhavam em ultrapassar os esquemas da cultura tradicional.

Tratava-se, entre outras coisas, de atacar a fundo a própria escolástica e o seu método de investigação e de aquisição de conhecimentos.

André de Resende na *Oratio pro rostris* (1534) e Jerónimo Cardoso são exemplos notáveis dessa tentativa de renovação e de «aggiornamento» (48).

Alguns estrangeiros, como Luís Vives, em 1531, na epístola *De tradendis disciplinis*, elogiava D. João III pelo seu espírito de abertura e de renovação.

A sua Corte manifestou simpatia por tudo aquilo que pudesse servir o desenvolvimento cultural do país. Tanto se apro-

(47) Sobre esta última parte do nosso estudo, vid. a obra já várias vezes citada do Prof. J. S. DA SILVA DIAS — *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2.º, pp. 485 ss.

(48) André de Resende insurge-se contra «estes estúpidos dialectas, que sempre com seus clamores parecem querer provar que os homens são alimárias; que com voz estentórea, com vicidíssimos silogismos, com vocábulos ambíguos e monstruosos, por toda a parte, importunos, molestos e barulhentos, inabilmente levantam discussões. A tal ponto desceram, que desfearam a mais nobre das artes com alguns delírios e ridicularias de velhas» (ANDRÉ DE RESENDE — *Oração de sapiência*. Trad. de M. PINTO DE MENESES, introd. e notas de A. MOREIRA DE SÁ, Lisboa, 1956, pp. 41 e 43).

veitou de elementos tradicionalistas, como Diogo de Gouveia Sénior, Pedro Margalho e Bernardo da Cruz, como, a partir de 1535, de pessoas integradas nas novas directrizes da inteligência europeia.

A simpatia por Erasmo, que chegou a ser convidado para leccionar em Portugal, e o acolhimento favorável a André de Resende e Damião de Góis, a Clenardo, Vaseu, Petit, Juan Fernandez, Vicente Fabrício e Sigeu são sintomas evidentes dessa política de aceitação das novas ideias renovadoras.

Outro sinal do desejo de integração de Portugal na cultura europeia da época encontram-lo na vinda de mestres de Teologia e de Direito para leccionarem na Universidade de Coimbra. Recordem-se, por exemplo, os nomes de Afonso do Prado e de Francisco de Monzón.

A criação do Colégio das Artes em 1547 e a sua entrega à direcção dos mestres bordaleses, que eram detestados pela ala conservadora, é outro sinal entre tantos que podíamos apresentar da ânsia de dar ao país novos rumos no sector do ensino e da cultura.

Até 1545 nem a Coroa nem o Conselho se preocuparam com o perigo luterano. O que interessava era a todo o custo levar a cabo a obra de renovação literária e científica de que o país estava tão necessitado.

Perante a ideologia e a política da Contra-Reforma, o humanismo tornou-se apenas uma cultura ao serviço de uma causa religiosa e política.

Com a passagem do irenismo para a Contra-Reforma, o estudo das línguas, das literaturas e até da própria filosofia tornaram-se saber meramente preparatório, sem autonomia e sem aquela dignidade própria das ciências maiores, como são a Teologia, a Medicina e o Direito.

O humanismo cristão passou a ser visto como uma contaminação herética, aliado do luteranismo e, por isso, perigoso para a cultura e a prática religiosas.

A condenação dos pontos de vista humano-evangelistas e a sua assimilação às militâncias e teses luteranas tornaram-se vulgares. É certo que não poucos teólogos revelam uma formação humanística superior na inteligência das línguas e das técnicas filológicas. Isso nos exegetas, então, é flagrante. Lembre-se por exemplo a obra de Heitor Pinto, de Sebastião Barradas, de Luís de Sotomaior, de Pedro de Figueiró, de Francisco Foreiro, de Jerónimo de Azambuja. etc.

Em todos eles se nota uma erudição

extraordinária no relativo à cultura clássica que ainda hoje causa ao leitor profunda admiração.

É certo que nalguns autores teólogos, como Fr. Martinho de Ledesma e Fr. Gaspar do Casal, a citação dos escritores greco-romanos é bastante parca. Basta pensar nos comentários à *Summa* (Coimbra 1555-1560) do primeiro e nos *Axiomata Christiana* (Coimbra 1550) do segundo.

Mas outros, logo a seguir, como Pedro de Perpilhão, Francisco de Cristo e Sebastião Barradas já recorrem com grande frequência à autoridade dos clássicos.

Podem dizer-se que foi com Jerónimo Osório e com a influência dos Padres da Companhia de Jesus que se instalou, finalmente, em Portugal uma maneira nova de encarar o humanismo de acordo e ao serviço da defesa e da reforma católica.

Foi vagarosa a transição do irenismo em vigor no tempo de D. João III para o integrismo em franca aceitação na época de D. Sebastião. Mas convém dizer que até aqueles que sabiam bem o que fora a reacção da Sorbonne, de Lovaina, de Salamanca e de Alcalá às novas perspectivas do humanismo não desistiam das suas preocupações renovadoras. Brás de Barros, Diogo de Murça e tantos outros não se deixaram atingir pelas campanhas e pelas críticas que os grupos de tipo conservador desencadeavam contra tudo aquilo que tivesse sabor a reforma e a humanismo cristão.

Alguns casos em contrário, como o de Diogo de Gouveia Sénior, são apenas excepções que só confirmam a regra.

Nos anos que vão de 1540 a 1550 nota-se que o rei piedoso se impôs fortemente ao integrismo, resistiu-lhe de forma implacável e procurou travar a sua marcha, precisamente no período em que se verificavam entre nós marcadas infiltrações do evangelismo e do luteranismo, e em que a renovação da escolástica e a implantação do tomismo se iniciavam e atingiam mesmo, logo a seguir, um grau de alto nível.

Mas também se deve registar que a política cultural de D. João III se processava dentro dum certo enquadramento que podemos classificar de ambivalente. Enquanto, por um lado, não hesitava em favorecer o mais que podia todas e quaisquer iniciativas de renovação que o atraso intelectual do país exigia, e dava o melhor acolhimento e protecção aos portadores dos novos ideais culturais, por outro lado, a pouco e pouco, começava a ceder em matéria de denún-

cias aos mesmos ideais, não reprimindo suficientemente aqueles que as provocavam e conduziam.

A marcha do Estado em direcção política da Contra-Reforma, verificou-se, de um modo particular, depois de 1557, com a morte de D. João III.

Nestas alturas já a Universidade, o Santo Offício e a Corte se encontravam invadidos, digamos assim, por intelectuais de formação conservadora.

E os fatores do irenismo, da renovação do ensino e da reforma da Igreja iam passando a pouco e pouco ao esquecimento.

Falando de integrismo, convém, contudo, distinguir entre integrismo fechado e integrismo aberto. Neste último filiam-se nomes como Diogo de Paiva de Andrade e Bartolomeu dos Mártires que, ainda que não aderissem de modo nenhum ao luteranismo na sua sistemática e metodologia teológicas, não deixavam de acompanhar e de promover a abertura dos espíritos às inquietações e críticas formuladas pelos fatores da renovação e da reforma da Igreja.

Mas depois de 1570-1580 era já só a facção conservadora aquela que, pouco ou

nada, se preocupava com a transformação das ideias e da cultura que se mantinha em campo. Nos diversos quadrantes da vida do país impusera-se o monismo ideológico e cultural.

A corrente anti-humanista e anti-reformista passava a ser um exclusivo do poder ideológico e político, o qual nem estava interessado nem se preocupava com a modificação das mentalidades.

«A inteligência portuguesa da época da Contra-Reforma inbuiu-se rapidamente de um estado de espírito em que as motivações de índole negativa e política levam a palma dos elementos espirituais e vitais. Na ânsia de preservarem a unidade doutrinal do país, os intelectuais e governantes acabaram por impor em todos os campos uma uniformidade de ideias e de processos que estiolou em poucos anos as energias profundas da inquietação religiosa. Não foram bastante compreensivos para a razão de ser de certas atitudes nem para a sinceridade católica de certas aspirações. Com o joio, algum trigo foi arrancado ao mesmo tempo»⁽⁴⁹⁾.

(49) Escreve a certa altura Jerónimo Cardoso: «Passa pelas humanidades o único caminho que leva às disciplinas mais nobres e muito mais felizes. Eis por que não devem dar-se ouvidos a certos semi-sábios e, por assim dizer, gramaticões verrugosos, que gostam mais de cheirar ortigas que mangeronas, e não sabem distinguir a farinha do farelo; os quais (para me servir das palavras de Fábio) zombam desta arte, como de coisa frívola, e estéril, e desdenham dela, como árida e menos produtiva, embora (para dizer a verdade) eles sejam, realmente, reputados muito mais estéreis e áridos, e lhe imputem a falta genuína de que sofrem já desde a adolescência. Por isso, muito vos exorto e peço, brilhantíssimos mestres desta Universidade, que não deixeis definhar, por incúria e inércia, esta nobre disciplina, que vos trouxe de pequenos e alçou à maior condição. Refutai a incapacidade desses ignorantes, que dizem inconsideradamente coisas tão vãs e fúteis; esforçai-vos para que as humanidades (*humanitatis studia*) desprezadas por estes petulantes, floresçam com a vossa diligente aplicação. Se assim fizerdes, favorecereis a Gramática com grande louvor e cumprireis o vosso dever de bem servir e amar a Pátria» (JERÓNIMO CARDOSO — *Oração de Sapiência*. Trad. por JUSTINO MENDES DE ALMEIDA, pp. 105 e 107). E pros-

segue o grande humanista: «Mas — Santo Deus! — quanto degeneraram os nossos dos antigos dialécticos! Estes não anelavam atingir a Dialéctica e as outras ciências senão depois de estarem exercitadíssimos nos preceitos da Retórica e da Poética, ao passo que os nossos — que tristeza! — sem ao menos terem saudado as musas do limiar da porta, jactanciosos com uma pitada de gramática que mal chegaram a cheirar, logo julgam abrir-se-lhes um caminho facilimo para todas as Artes, e afirmam-se falsamente sequazes da Dialéctica, sem outra credencial senão a de vociferarem arrebatadamente, numa linguagem ruidosa e tumultuária, numa desagradável e mais forte do que a do Estentor homérico, teoremas frívolos e comentários pueris de isagoges, e, lançando-se aos olhos dos ouvintes uma poeira de palavras e argúcias, soltarem de três em três palavras quinhentos carros carregados de mentiras» (Ibid. pp. 107 e 109). Acerca destas palavras de Jerónimo Cardoso, escreve o Prof. Silva Dias que «esta crítica da escolástica e do seu método é uma das constantes do pensamento português saído da forja do humanismo e das Descobertas» (*A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. 2, p. 865, nota 2).

(50) *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, vol. 1.º, p. 434.

192
177
15

Colaboradores :

- MEA, Elvira Cunha Azevedo
Onze sentenças da Inquisição, sete em diocesanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, 251-276
- MONTEIRO, António de Castro Xavier
(Carta), 10
- PERDIGÃO, José de Azeredo
(Voto), 9
- PONTES, José Maria da Cruz
(Brinde), 7
(Debate), 8-9
- PONTES, Maria de Lurdes Belchior
(Telegrama), 9
- RATIO STUDIORUM GENERALIS O.P.
Do estudo da história na Ordem Dominicana, 13-17
- REMA, Henrique Pinto
Quadro eclesial-congreganista após a extinção de 1834, 279-283
- RODRIGUES, Manuel Augusto
As aulas de Frei Bartolomeu no contexto escolar da época, 177-192
- ROLO, Raul de Almeida
(Crónica), 1-12
Breve apresentação, 5-6
«Theologica Scripta» de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, 197-217
- ROSÁRIO, António do
(Crónica), 1-12
(Brinde), 7
- Colégio e Convento do Corpo Santo, Lisboa,* 285-289
Cinco apêndices ao artigo «Reflorir Dominicano ...», 309-327
Escola Tomista de Fátima, 1952-1967, 337-366
- RUAS, Henrique Barrilaro
(Reportagem), 10
- S. C.
(Reportagem), 10
- SÁ, A. Moreira de
(Cartas), 9
- SACRAMENTO, Maria Rosa Monchique do
Cinco apêndices ao artigo «Reflorir Dominicano ...», 309-327
- SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos
(Carta), 9
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo
Do mosteiro da Vitória à vila da Batalha (1388-1540), 169-175
- SIQUEIRA, Maria Cecília da Câmara de
(Apresentação do canto), 4
- SOARES, António Franquelim S. de Neiva
A primeira visitação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires e as origens de Esposende, 221-250
- SOUSA, José Pedro de Saldanha e Sousa
Reflorir Dominicano em Irmã Teresa de Saldanha, O.P., 299-308
- TERRA, José da Silva
(Telegrama e Carta), 10

Colaboradores :

- ALMEIDA, M. Lopes de
(Um voto), 6
Méritos e deméritos da história Dominicana em Portugal, 19-28
- ANDRADE, A. Banha de
(Debate), 9
- CASTRO, Aníbal Pinto de
(Debate), 9
(*Em Estado de S. Paulo*), 11
- CASTRO, Eugénio de
Santo Tomás de Aquino, 390-392
- COATES, Mary Aedris
O Convento de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Lisboa, 290-297
- CORAL, Grupo de Dominicanas, 4
- COSTA, Avelino de Jesus da
(Debate), 9
- COSTA, Maria Clara Pereira da
O Cronista Fr. Luís de Sousa em Documentos [I], 39-168
- COUTINHO, Bernardo Xavier
(Carta), 9
- CRESPO, Rui
(Saudação), 6
- CRUZ, Manuel Ivo da
(Seleccção musical), 6
- DIAS, José Sebastião da Silva
(Debate), 9
- FREITAS, Eugénio de Andréa Cunha e
A família de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, 219-220
- GOMES, J. Pinharanda
Três poemas do Neo-Tomismo, 367-371
- GONÇALVES, António Manuel
Um aluno-mestre de D. Frei Bartolomeu, 193-195
- GRIFFIN, Hilário
Colégio e Convento do Corpo Santo, Lisboa, 285-289
Colégio do Corpo Santo, 1834-1852, 339-343
- LOPES, António da Costa
Cem anos de bem-fazer, 329-336
- MACEDO, Jorge Borges de
(Debate), 9
Quadro sócio-político após a extinção de 1834, 277
- MADUREIRA, Bernardo
O Sol d'Aquino, 372-390
- MARQUES, José
Para a história dos primórdios do mosteiro de S. Domingos de Vila Real, 29-38
- MARTINS, Mário
(Carta), 10
- MATOS, José Guilherme de
O Sol d'Aquino, 393-394
- MATOS, Luís de
(Carta), 10