

# O LIVRO DE SOLILOQUIO DE SANCTO AGOSTINHO (COD. ALC. CCLXXIII /198)

## UM TESTEMUNHO QUINHENTISTA DA PRESENÇA DE AGOSTINHO NO AMBIENTE MONÁSTICO PORTUGUÊS

Paula Oliveira e Silva<sup>1</sup>

### 1. O Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho

O *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* é uma obra datada do século XV, de autor anónimo, da qual subsiste um único exemplar manuscrito pertencente à extinta Livraria do Mosteiro de Alcobaça. Traduzida a partir de uma cópia latina hoje perdida, esta obra corresponde, na sua essência, à versão em vernáculo do escrito pseudo-agostiniano, de origem medieval e também anónimo, intitulado *Soliloquia animae ad deum*. O manuscrito conserva-se atualmente na Biblioteca Nacional de Portugal com a referência Cod. Alcob. CCLXXIII /198. Este códice contém de facto duas obras, ambas em língua vernácula: *O Horto do Esposo* (ff. 1r-155v a 2 colunas) e o *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* (ff. 155v-185v). Se sobre a primeira existem hoje vários estudos disponíveis<sup>2</sup>, verifica-se o oposto quanto a esta última obra, cuja relevância tem passado despercebida aos estudiosos<sup>3</sup>.

- 1 Universidade do Porto. Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.
- 2 [Anónimo], *Horto do Esposo*. Ed. crítica de I. F. Nunes, com a colaboração de M. S. Alpalhão, P. A. Pereira, J. Segura. Estudos introdutórios de A. P. Morais, P. A. Pereira, coordenação de H. Godinho. Lisboa: Colibri, 2007. Para um estado da arte, v. Deyermond, A., «The Bestiary Tradition in the *Orto do Esposo*» in M. E. Schaffer; A. Cortijo Ocaña, *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in Honor of Arthur L.-F. Askins*, Woodbridge (California): Tamesis, 2006, p. 93.
- 3 Devo ao Professor José Meirinhos o meu contacto com esta obra e a sugestão para que a apresentasse no Colóquio «Monastic orders and the emergence of vernacular languages: philosophy, spirituality, history, literature, sermons», organizado pelo Instituto de Filosofia na Abadia de Alcobaça (setembro, 2022), no âmbito de um projeto bilateral com a Comenius University de Bratislava, «Europe in Vernacular: The Rise of Vernacular Languages at The Borders of Latin World in Late Middle Ages and Early Modern Age. Contexts and Ideas»

A obra de referência para o estudo do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* é a edição crítica elaborada por Maria Adelaide Valle Cintra e publicada em 1957<sup>4</sup>. No códice Cod. Alcob. CCLXXIII /198 o *Livro de Soliloquio*, como se disse, ocupa os fólhos 155<sup>v</sup> a 185<sup>v</sup>. Trata-se, portanto, de um texto manuscrito de extensão média que, na edição de Valle Cintra, ocupa 85 páginas<sup>5</sup>.

Para elaborar a sua edição crítica, Valle Cintra baseou-se numa análise comparativa entre a versão latina dos *Soliloquia animae ad deum* «incluída no vol. XL da *Patrologia Latina* de J. P. Migne, Paris, 1888, pgs. 868-898»<sup>6</sup> e a versão portuguesa preservada no Cod. Alcob. CCLXXIII /198. Através desta análise, Valle Cintra identificou um conjunto de diferenças entre as duas versões, latina e vernacular, reportando-as quer na sua introdução, quer nas notas que acompanham a edição do texto. As divergências introduzidas pelo autor e identificadas por Valle Cintra podem organizar-se principalmente em cinco géneros: 1) omissão de partes do original latino na versão vernacular<sup>7</sup>; 2) tradução livre que o tradutor faz de algumas passagens do texto latino<sup>8</sup>; 3) algumas modificações na divisão dos capítulos face à divisão que se encontra no texto latino<sup>9</sup>; 4) adição de dois pequenos textos da autoria do tradutor.

(FCT/483/15/01/2019/S). Por se tratar de um terreno praticamente inexplorado, o alcance deste estudo é limitado e os resultados de investigação que aqui se apresentam são preliminares.

- 4 [Anónimo], *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho (Cod. Alcob. CCLXXIII / 198)*. Edição crítica e glossário de M<sup>a</sup> A. Valle Cintra. Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Filológicos, Instituto de Alta Cultura, 1957. O manuscrito está disponível em formato digital de acesso livre no site da Biblioteca Nacional de Portugal – BNP e pode ser consultado aqui <https://purl.pt/24118>. Agradeço ao Professor José Meirinhos a partilha desta informação.
- 5 Valle Cintra, «Introdução» ao *Livro de Soliloquio*, cit., p. XVII-XIX. No estudo introdutório a esta edição, Valle Cintra reúne praticamente toda a escassa informação disponível acerca desta obra. De acordo com os argumentos que aduz para encontrar uma data provável de composição do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, esta obra teria sido escrita «no primeiro quartel do séc. XV». Os argumentos aduzidos para fundamentar esta datação são de três tipos: o facto de o manuscrito estar escrito «em letra gótica do séc. XV»; o estado da evolução da língua portuguesa que se verifica nesta obra (Ibid., p. XIX); a identificação feita por Valle Cintra de uma referência explícita ao *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho* «numa obra de natureza completamente diversa: o *Livro da Montaria* compilado por ordem do rei D. João I entre 1415 e 1433».
- 6 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XII, n. 11.
- 7 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XII-XIV.
- 8 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XIII.
- 9 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XV. A este tópico, identificado por Valle Cintra, deve acrescentar-se que, ao compactar o texto em vernáculo eliminando alguns capítulos da versão latina, o tradutor altera os títulos da versão latina.

O primeiro aparece logo no início da obra e consiste numa breve apresentação da obra, enquanto que a segundo é um texto de invocação ao Espírito Santo e aparece quase no final<sup>10</sup>; 5) finalmente, a deslocação de uma parte do texto – que, na versão latina, corresponde aos capítulos XX e parte do cap. XXI (PL 40, 881) – para o último fólio da versão vernacular (f. 185-185<sup>v</sup>). Dado que estas alterações resultam de intervenções do tradutor ao elaborar o *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho*, elas revelam um conjunto de opções que fez e de que resultou esta obra. Uma vez que não possuímos qualquer informação acerca da identidade do tradutor, as opções feitas na preparação da obra *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho* tornam-se vestígios ímpares para rastrear algumas das suas características.

No estudo que aqui apresentamos seguiremos este método. Tomamos como objeto de investigação as omissões de texto verificadas por Valle Cintra entre a edição latina e a tradução vernacular. Na sua edição, Valle Cintra identificou duas passagens onde estas omissões ocorrem. Contudo, por motivos que explicitamos mais adiante, neste estudo ocupamo-nos apenas de uma dessas ocorrências, procedendo a uma análise comparativa dos conteúdos do texto que o tradutor não importou para a versão vernacular. A partir desta análise, e atendendo às doutrinas contidas nas passagens omitidas, indicamos algumas motivações plausíveis, que poderão eventualmente ter estado na origem destas omissões.

Dos cinco tipos de alterações antes mencionados, analisamos, portanto, apenas um dos casos de divergência por omissão identificados por Valle Cintra. O segundo caso exigiria um estudo detalhado, que aqui não podemos realizar. As alterações identificadas com os números 4 e 5 também não são irrelevantes para compreender o modo como o tradutor chegou a esta versão da obra e, embora aqui também não seja possível analisá-las com detalhe, elas serão brevemente abordadas na conclusão.

## 2. Os casos de divergências por omissão

### 2.1. As divergências identificadas no cap. XVII

Ao contrário do que ocorre com as versões vernaculares espanholas do escrito pseudo agostiniano *Soliloquia animae ad deum*, que não se baseiam num texto

10 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XII-XIII; p. 3 e p. 84-85.

original latino<sup>11</sup>, o autor da versão portuguesa indica que *tornou* a sua obra *de latim em lingoagem*<sup>12</sup>. Por conseguinte, é necessário supor que o autor desta tradução possuía bom conhecimento da língua latina, o que permite pensar que se trataria de um membro do clero, um membro de alguma ordem religiosa, eventualmente mesmo um monge cisterciense. Parece, portanto, de descartar que a hipótese de as omissões que o tradutor faz de partes do texto latino ou as traduções menos literais do texto, que algumas vezes apresenta, se deverem à sua ignorância do Latim. Contudo, sobre o texto latino que lhe terá servido de base, infelizmente não existe qualquer informação disponível<sup>13</sup>. Perante esta lacuna, temos de partir do pressuposto de que ele teria diante uma edição latina dos *Soliloquia animae ad deum* em tudo semelhante à publicada no século

- 11 No estudo «Pseudo-Augustinian writings», in K. Pollmann & W. Otten (eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Vol. 3, Oxford: Oxford University Press, 2013, col. 1612-1613, Robert Struges dá informação sobre a constituição das versões vernaculares dos escritos pseudo-agostinianos que circularam na Europa durante os séculos XIV e XV. No caso do *Soliloquia animae ad deum*, indica que as versões em vernáculo procedem fundamentalmente ou da família real ou de casas religiosas. Das versões que menciona, a francesa e a alemã, ambas do século XIV, terão sido traduzidas diretamente do Latim e procedem de contexto palaciano. As versões italiana, inglesa e castelhana (do final do séc. XIV ou do início do XV) parecem depender maioritariamente de versões já em vernáculo: «King Charles V commissioned the first of several french translations (extant in 24 manuscripts) some time before 1373 [...]. German version, similarly, was translated in Prague in the fourteenth-century by Johan von Neumarkt, a correspondent of Petrarch's chancellor of the Emperor Charles IV. Italian translations, on the other hand, tended to be associated with religious houses [...]. The anonymous Middle English version, dating from the late fourteenth or early fifteenth century (extant in two manuscripts), was likewise condensed from one of the French versions at the request of an unnamed group of religious women, possible nuns. An anonymous fifteenth-century Castilian version of the Soliloquia, translated from the first Italian version is conserved in two manuscripts. An anonymous fourteenth-century Catalan version in only one.» Nesta lista de versões vernaculares, e embora refira a obra de Valle Cintra na bibliografia do seu trabalho, Sturges não menciona a versão portuguesa no corpo do seu estudo.
- 12 [Anónimo] *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, f. 155v [p. 3]: «Antre todos os livros que som achados, este livro de soliloquio de Sancto Agostinho me parece em singular stremada devaçõ. E pensei de o tornar de latim em lingoagem por tal que as pessoas devotas que nõ entendem latim possam receber proveito de tam sancta e tam virtuosa obra». Destas palavras do tradutor conclui-se que elabora esta obra a partir de uma versão latina dos *Soliloquia animae ad deum*.
- 13 No estudo intitulado, «Sto. Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Média». *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11-2 (1955) 166-176, Mário Martins menciona, nas páginas 172-173, o *Livro dos Soliloquio de Sancto Agostinho* entre os escritos apócrifos de Agostinho existentes na Livraria do Mosteiro de Alcobaça. Porém, nada informa sobre a versão latina dos *Soliloquia animae ad deum* sendo esta atualmente dada como perdida.

XIX. Terá sido também com base nesta suposição que Valle Cintra elaborou a sua edição crítica, comparando ambas as versões, vernacular e latina. Neste estudo servimo-nos destas duas edições, a de Valle Cintra para a edição em vernáculo, e a de Migne, para a edição latina. Assumimos, portanto, o mesmo pressuposto de semelhança entre a versão latina original, que serviu ao tradutor do *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho*, e da qual não há notícia, e a versão latina editada por Migne.

No seu estudo, Valle Cintra identifica dois casos de divergência por omissão entre ambas as versões, latina e vernacular. O primeiro, dada a extensão de texto eliminado, é por demais evidente e ocorre no capítulo III da versão em vernáculo. É sobre este capítulo que fazemos incidir a nossa análise de conteúdo mediante a qual, como veremos mais adiante, foi possível identificar neste mesmo capítulo mais uma breve omissão não reportada por Valle Cintra. Embora neste estudo nos ocupemos apenas do primeiro caso identificado, consideramos, contudo, relevante dar alguma informação sobre o segundo caso, o que faremos de imediato.

O segundo caso de omissão reportado na edição de Valle Cintra encontra-se no capítulo XVII da versão vernacular. O texto que o tradutor omitiu corresponde a algumas linhas iniciais do Capítulo XIX da versão latina (PL 40, 880-881), que Valle Cintra copia na nota correspondente à linha 21 do f. 171<sup>v</sup> da sua edição<sup>14</sup>. Esta parte do texto – que, na edição de Valle Cintra, corresponde aos capítulos XIX e XX<sup>15</sup> – torna-se assaz obscura. Esta opacidade é gerada por um conjunto imbricado de elementos que mostram ter havido dois tipos de intervenção no manuscrito, precisamente nesta parte. Por um lado, o manuscrito encontra-se mutilado nos ff. correspondentes ao capítulo XVII<sup>16</sup> e, por outro, verifica-se que, nesta parte do texto, o tradutor procedeu a uma reformulação dos capítulos. Trata-se, portanto, de duas intervenções – uma intrínseca, produzida pelo tradutor sobre o texto latino; outra extrínseca, de causa desconhecida – ambas manifestas no manuscrito. Porém, ainda com relação a este capítulo XVIII, verifica-se uma outra alteração, realizada por Valle Cintra na sua edição crítica, sobre as opções que o tradutor fez nesta parte do texto. Valle Cintra verificou que, nesta parte, o tradutor *deslocou* para o último

14 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., nota à linha 2 da edição do folio 171v, p. 44.

15 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., pp. 45-47.

16 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 47, nota à linha 19. Este é precisamente um dos casos em que Valle Cintra indica que «falta no manuscrito uma folha». O manuscrito encontra-se mutilado em várias partes, facto que necessita também de ser estudado.

folio da sua versão em vernáculo, uma parte do texto que, na edição Migne, se encontra no corpo da obra. Ao deslocar uma parte que, no manuscrito contido no *Cod. Alcob. CCLXXXIII/198*, está no centro da obra, para o último folio da sua versão vernacular, o tradutor parece ter querido encerrar a sua obra com essa passagem do texto. Porém, Valle Cintra, na sua edição crítica, ao verificar esta deslocação de texto feita pelo tradutor, *reintroduziu* o texto do f. 185 e último da edição vernacular, entre os f. 171<sup>v</sup> e o 172, fazendo-o corresponder ao lugar que ocupa na edição latina<sup>17</sup>. Ao proceder deste modo, Valle Cintra intervém diretamente na obra do tradutor, reorganizando-a de modo divergente com o modo como ela está organizada no manuscrito quinhentista, sem, no entanto, apontar outra razão a não ser a verificação da mencionada descoincidência entre as edições, vernacular e latina.

Estas intervenções de procedência díspar – do tradutor, sobre a edição latina; de terceiros que mutilaram o manuscrito, depurando-o de algumas folhas; e, finalmente, de Valle Cintra, na sua edição do texto quinhentista – ocorrem em simultâneo precisamente na passagem onde Valle Cintra encontra o segundo caso de omissão por divergência entre as versões latina e vernacular. O esclarecimento deste segundo caso torna-se, portanto, bastante complexo e exige um estudo autónomo que equacione o conjunto de circunstâncias mencionadas. Aqui incidimos a nossa análise apenas no estudo das passagens de texto onde Valle Cintra detetou a primeira divergência originada por omissão de texto entre as duas versões, latina e vernacular. Esta ocorre no f. 158<sup>v</sup> do manuscrito alcobacense, mais precisamente no capítulo III da versão em vernáculo, e corresponde à omissão de partes substanciais dos capítulos IV e V da versão latina na versão vernacular.

## 2.2. *As divergências identificadas no capítulo III*

Um dos capítulos do *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho* onde se encontra uma maior intervenção do tradutor por via da omissão de texto na sua versão em vernáculo é o capítulo III. Na verdade, se comparamos os textos das duas versões, a latina e a vernacular, verifica-se que, nesta parte do texto, o tradutor faz uma verdadeira reformulação, ao menos face ao texto que consta no volume 40 da Patrologia Latina. Desde logo, no texto latino o capítulo III é relativamente breve, ocupando apenas algumas linhas da

17 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., pp. 45-50.

coluna 867 do volume 40 da edição Migne. Inversamente, no Cod. Alcob. CCLXXIII /198 o capítulo III ocupa os ff. 158-159<sup>v</sup> e, na ed. Valle Cintra, as páginas 10 a 14.

O tradutor inicia este capítulo III com uma invocação do auxílio divino que, na versão latina, não se encontra de facto neste lugar. Nesta versão, a invocação serve de conclusão ao capítulo II. Ora, na versão vernacular esta invocação foi deslocada para o início do capítulo III<sup>18</sup>. Uma outra alteração introduzida pelo tradutor ocorre no título que ele dá ao capítulo III. Na versão latina o título deste capítulo III – *hominis miseriaet [sic] fragilitatis* – exalta a fragilidade do homem. Inversamente, o título que lhe dá o tradutor da versão vernacular – *Do maravilhoso lume de Deus* – evoca a magnificência da natureza de Deus. Como mencionámos, na versão latina o capítulo III é breve, ocupando uns escassos parágrafos e tem como principal objetivo exaltar o socorro divino operado sobre a fragilidade humana por meio do Verbo de Deus cuja essência é aí apresentada como Luz. No texto latino, esta ideia é evidenciada através da referência que aí se faz a dois casos de cegueira física, Tobias e Jacob, mencionados em dois episódios do Antigo Testamento, fazendo notar que ambos foram interiormente iluminados pela verdade divina. Para mostrar que Deus é Luz, o texto latino também invoca o Prólogo do Evangelho de S. João, onde o apóstolo se refere ao Verbo de Deus, Princípio eterno no qual todas as coisas foram feitas, como Luz e Verdade<sup>19</sup>. Na versão vernacular, o tradutor assume estas duas ideias elementares sobre o modo como a luz divina se relaciona com a criação e com a natureza humana, mas introduz pequenas alterações quer na forma quer no sentido do texto. De facto, este é precisamente um dos casos em que recorre a uma tradução não literal. No quadro que se segue indicam-se em itálico as divergências entre ambas as versões.

18 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia animae ad deum*, in *Patrologia Latina* (=PL), ed. P. J. Migne, Paris, 1887, Vol. 40, 867: «CAP II [in finem]: Adjuva me, fortitudo me per quam suble-  
vor; succurre, virtus per quam sustentor; veni lux per quam video; appare, gloria per  
quam gaudeo. Appare, inquam, et vivam.» Na edição Valle Cintra, p. 10, este texto aparece  
no capítulo III, linhas 12-17. Na mesma página, em nota à linha 10, Valle Cintra indica  
que este capítulo começa na linha 10 do texto latino, mas não menciona a deslocação  
de texto que mencionamos. V. [Anónimo], *Livro do Soliloquio*, cit., p. 10; p. 10, nota à  
linha 10.

19 Cf. Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 867.

<b><i>Soliloquia animae ad deum</i></b> <b>caput III (PL 40, 867)</b>	<b><i>Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho</i></b> <b>capítulo III (p. 10-11, ed. Valle Cintra)</b>
ecce caligo tenebrosa super aquas cordis mei, tu es <i>veritas</i>	Ey a escuridade trevosa sta sobre as agoas do meu coraçõ; e tu <i>Senhor</i> és a <i>virtude</i>
O <i>Verbum</i> per quod facta sunt omnia	O <i>Senhor Deus</i> , que es <i>lume e palavra</i> per a qual som factas todas as cousas
<i>Verbum regens</i> omnia ...	Tu es o verbo que <i>criaste</i> todas as coisas...
<i>Verbum</i> quod dixit in <i>principio</i>	Oo <i>Senhor</i> , que es verbo que disseste no <i>começo</i>
Dic etiam nunc Fiat lux, et <i>facta sit lux</i> :	Rogo-te que digas agora que <i>seja facta a luz</i> <i>a mim, em tal guysa que venha a tua luz em</i> <i>na minha alma</i>
adest vanitas, non est veritas; non est discretio, adest confusio; adest ignorantia, non est scientia; adest caecitas, non est visio; adest invium, non est via; adest mors, non est vita <sup>20</sup> .	<i>Porque, sem a tua luz, nõ he verdade mais</i> <i>he error e vaydade, ne[m] he descriçõ mais</i> <i>toda cousa he confusom. E, sem ty, nõ há</i> <i>hy sabedoria ne[m] sçiencia mais inorância</i> <i>e neiçidade e ceguidade. E, sem a tua luz,</i> <i>nõn he carreira mais desviamento, ne[m] é</i> <i>vida mais morte.</i>

Comparando as duas versões verifica-se que o termo *Verbum* – que evoca a segunda pessoa da Trindade – é frequentemente traduzido por *Senhor*, ou por *Senhor Deus*, invocação que mais facilmente trás à mente o Cristo histórico ou Verbo incarnado. O termo *veritas* é transposto por *virtude*. O particípio presente do verbo *rego* (*regens*) que significa *governo*, é traduzido por *criaste*, enfatizando, deste modo, a ação criadora do Verbo e não apenas a sua providência sobre o mundo. Ao traduzir o termo *principium* por *começo*, o tradutor alude à criação do mundo no tempo, em vez invocar o plano extra cósmico e proto teológico da criação divina<sup>21</sup>. Finalmente, quando traduz

20 Uma tradução literal desta passagem seria a seguinte: «onde está presente a vaidade, não há verdade; onde não há discernimento, está presente a confusão; onde está presente a ignorância não há ciência; onde está presente a cegueira, não há visão; onde está presente o intransponível, não há caminho; onde está presente a morte, não há vida».

21 Sobre a distinção entre Princípio, Início e Começo na sua relação com a ação criadora de Deus, v. M. C. dos Santos, *Princípio, Início e Começo nos Comentários aos Génesis de*

o versículo do *Genesis* «Fiat lux» pela extensa sentença «Rogo-te que digas agora que *seja facta a luz a mim, em tal guysa que venha a tua luz em na minha alma*», parece invocar, nas palavras que, no *Livro do Genesis*, mencionam o primeiro ato de Deus sobre o mundo, a condição peregrina do *homo viator* no seu regresso a Deus.

Nas passagens subsequentes, o texto latino socorre-se, com grande frugalidade literária, de um conjunto de antíteses cujo objetivo é evidenciar a oposição entre diversas qualidades ou estados de alma: *vanitas/veritas; discretio/ confusio; ignorantia/scientia; caecitas/visio; invium/via; mors/vita*. Estas características evocam principalmente qualidades e vícios intelectuais. Juntamente com estas qualidades, o texto latino contrasta, também, os verbos latinos *adesse/ non esse*. Ao atribuir a ação de «estar presente» a nomes privativos ou a termos que evocam imperfeição – *vanitas, confusio, ignorantia, caecitas, invium, mors* – parece reclamar, para estas privações e imperfeições, um estatuto ontológico de subsistência. Ao verter esta passagem para *lingoagem* estas antíteses aparecem explicitamente submetidas à luz e à verdade que são os atributos divinos que, neste texto, se relacionam com a criação:

Porque, *sem a tua luz*, nõ he verdade mais he error e vaydade, ne[m] he descriçõ mais toda cousa he confusom. E, *sem ty*, nõ há hy sabedoria ne[m] sçiencia mais inorância e neicidade e ceguidade. E, *sem a tua luz*, nõn he carreira mais desvia-mento, ne[m] é vida mais morte<sup>22</sup>.

Ao colocar este conjunto de antíteses sob a alçada da luz divina, o tradutor parece ter sido sensível a uma possível interpretação do texto latino em chave dualista. Em conceções teosóficas de tipo gnóstico – como o maniqueísmo e o priscilianismo, na época de Agostinho, ou, mais tardiamente, no século XII, em movimentos como os cátaros – o ser e o não ser são considerados como princípios metafísicos antagónicos e subsistentes por si. Estas doutrinas caracterizam-se por conceberem o mundo em chave bélica. Os princípios de bem e mal, de ser e nada, combatem eternamente por obter a soberania no universo e o lugar privilegiado deste combate é a alma humana. Para escapar aos impactos do princípio do mal, a alma deve purificar-se pela via da ciência e do conhecimento. Ora, as antíteses que ocorrem no final do capítulo III do

*Agostinho de Hipona*. Tese doutoral (2017), disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/90892> (acedido 2/10/2024).

22 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 11. Itálico nosso.

texto latino opõem precisamente virtudes e vícios intelectuais que aí são mencionados como os princípios em cuja posse se manifesta a união ou separação do homem com Deus. Ao verter para vernáculo esta parte do texto, o tradutor reorienta esta descrição de modo a que o dualismo aí subjacente seja colocado sob uma efetiva dependência de todos os opostos face a Deus, que é Luz. Além disso, prevenindo contra um ideal de perfeição puramente intelectual e a proposta de uma salvação pelo conhecimento, na sua tradução invoca para a alma humana a sua relação não tanto com o Verbo-Verdade, mas com ‘O Senhor Deus’, sabedoria e virtude.

Nos capítulos IV e V, o texto latino dos *Soliloquia animae ad deum* evolui no sentido de adensar a já mencionada dualidade de princípios entre a qual se tece a trágica condição humana: o bem e o mal, a luz e as trevas, o ser ou o não ser, e o tender para o nada. Embora não deixe de exortar a alma a caminhar para a luz, o texto enuncia novamente o contraste entre os opostos, através do recurso a uma dialética de termos. O estilo literário do texto é, aqui, mais lógico do que ascético, e o seu conteúdo mais filosófico do que espiritual. Além disso, pelas razões já aduzidas, o texto torna-se obscuro e abre caminho a interpretações pouco ortodoxas acerca do poder de Deus, da sua ação na criação, da natureza do nada e da origem do pecado e do mal. Estes fatores, que, no século XV, carregavam o ónus de combates teológicos e filosóficos multisseculares, terão certamente sido ponderados pelo tradutor, ao optar por omitir partes substanciais dos capítulos IV e V da edição latina, condensando-os num único capítulo, o III, da sua versão vernacular.

### **3. As opções do tradutor – Pela via do espírito, sem os enredos dos filósofos**

Tendo em conta as intervenções do tradutor sobre a versão latina, como fica finalmente constituído o capítulo III do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*? Como dissemos, a principal alteração introduzida consistiu na omissão de partes substanciais dos capítulos IV e V, sintetizando o conteúdo destes dois no seu capítulo III. Para isso, o tradutor começou por omitir um amplo trecho do início do capítulo IV<sup>23</sup>. Entre as principais dificuldades doutrinárias que

23 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 868: «Caput IV – *Luminis Dei necessitas et imploratio*. Ecce Domine, quia non est lux, est mors: imo non est mors, quia nihil est mors; nam per ipsam ad nihilum tendimus, dum non nihil facere per peccatum non formidamus. Et juste quidem hoc, Domine; nam digna factis recipimus, dum ad nihilum devenimus sicut

esta passagem poderia aportar encontra-se a ideia, insistentemente reiterada nestes dois capítulos, segundo a qual o mal, ao ser *privatio boni*, é *nada*. Ora, se o mal é nada, as suas consequências – a morte e o pecado – nada serão. Omitindo esta passagem do texto, cuja correta compreensão exigiria aos leitores a posse de um conhecimento alargado quer de teorias filosóficas e teológicas complexas, quer do modo como Agostinho as enfrentou nos seus escritos, o tradutor retoma o capítulo IV a partir da evocação de algumas lamentações do homem miserável que, consciente da sua condição, implora a misericórdia divina.

A partir deste ponto, segue a tradução do capítulo IV *pari passu* mas, na tradução que faz, afasta-se ligeiramente de uma versão literal, prosseguindo a sua estratégia de sublinhar a dependência do ser e do agir humanos face à ação criadora e salvífica de Deus. Parece fazer parte desta estratégia, por exemplo, a tradução que faz da qualidade atribuída pelo texto latino ao homem que não está com Deus – *a cegueira* (linha 5 da tabela em baixo) – por *servidão*. Aquela invoca uma imperfeição do intelecto, ao passo que esta evoca a dependência moral do homem em relação a Deus. Deus é mencionado preferentemente como ‘sabedoria’, em vez de ‘verdade’ (linha 1 da tabela) e é referido como ‘o senhor Deus’ e o Cristo (linhas 2 e 3), em alternativa ao atributo de ‘Verbo-Luz’. Em ambas as versões, latina e vernacular, Deus é mencionado como «o esposo da alma» (linha 4). Porém, a frase em Latim apresenta o esposo como ‘aquele para quem a alma se preserva’ – como se esse estado permanecesse em seu poder. Na versão em vernáculo, o tradutor opta por evidenciar que, sendo ‘o Senhor Deus’ o esposo da alma, esta deve ‘guardá-lo para si dentro de si’ – presumindo-se que o esposo vem à alma como um dom. Finalmente, o caminho para Deus não é, como poderia sugerir uma tradução literal do texto latino, um itinerário pelo qual, através da luz, a alma é conduzida ao tabernáculo divino e daí prossegue até habitar na casa de Deus. Para o tradutor, a via da paz tem o seu início numa condição de pecado e de desvio, a partir do qual a alma, se for dócil e se submeter a Deus como sua serva, poderá alcançar a glória do Céu (linha 6).

aqua decurrens: quia sine te factum est nihil, et nos faciendo nihil, facti sumus nihil: quia sine te sumus, per quem facta sunt omnia et sine quo factum est nihil. O domine Verbum, o Deus Verbum, per quod facta sunt omnia, sine quo factum est nihil».

<i>Soliloquia animae ad deum caput IV (PL 40, 867-868)</i>	<i>Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho capítulo III (pp. 11-12, ed. Valle Cintra)</i>
vae mihi misero [...] toties <i>infatuato</i> , quia tu es <i>veritas</i> , et ego sine te	Ay de my[m], mizquinho, tantas vezes <i>feito louco e sandeu</i> , porque era sem ti que es <i>sabedoria</i> .
O Domine <i>Verbum</i> , o Deus <i>Verbum qui es lux</i>	Oo <i>Senhor Deus</i>
<i>dic verbum, dic, Domine, Fiat lux, ut videam luce, et vitem tenebras</i> »	O <i>Senhor Jesus Cristo, verbo filho de Deus, diz e manda que seja feita em mim a luz</i>
<i>Dominus meus quem laudabo, Deus meus quem honorificabo, pater meus quem amabo, sponsus meus cui me servabo</i> »	Tu és o meu Deus que eu <i>louvarei para sempre. Tu és o meu pai o qual adorarei e amarei. És o meu esposo que eu guardarei em mim e para o qual eu me guardo</i> »
Illuminare, inquam, illuminare, lux, <i>huic caeco</i>	Oo lux verdadeira, ilumina <i>este teu servo</i>
dirige pedes ejus in viam pacis, per quam ingredar in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei <sup>24</sup>	<i>e aderença os seus pees em carreira de paz, para que eu saia e me tire do desvio de ande por carreiras direitas para que venha ao logar da muy maravilhosa morada da tua gloria</i>

As dificuldades de conteúdo e de forma que aparecem no livro IV da versão latina mantêm-se no livro V. O título do capítulo V – *Miseria nostra a peccato, quod peccatum nihil sit. Quod peccans nihil fiat* – contém desde logo uma afirmação que o tradutor sistematicamente rejeita: que o pecador faz *nada* ou *nada faz*. Se, no texto latino, esta anulação da natureza do mal procura eventualmente retirar-lhe consistência ontológica, o resultado é, contudo, inverso: o mal aparece neste texto em identidade com o nada. Mas o nada, por sua vez, é descrito como um princípio a que se atribui uma certa subsistência. Esta obscuridade do texto latino sobre um aspeto doutrinal da maior importância num itinerário de vida ascética – como estar unido a Deus e qual a natureza e

24 Uma tradução literal desta passagem seria a seguinte: «dirige os seus pés no caminho da paz, pelo qual ingresse na região do admirável tabernáculo e [caminhe] até à casa de Deus».

origem do mal – terá certamente levado o tradutor a excluir da sua obra uma parte substancial do capítulo V<sup>25</sup>. Volta a retomar o texto a partir da descrição do que significa ‘estar separado de Deus’, que ocorre já praticamente no final do capítulo V. Na sua tradução, contudo, deixa novamente patente que toda a criação depende de Deus, no bem e no mal, e que fora de Deus nada há<sup>26</sup>. Finalmente, o tradutor omite ainda uma outra parte do cap. V, novamente sobre a natureza do nada<sup>27</sup>.

- 25 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 868: «et ideo sine te factus sum nihil, quia est nihil quod ad nihilum ducit. Omnia per Verbum facta sunt, quaecumque facta sunt. Et qualia facta sunt? Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Omnia quaecumque per Verbum facta sunt, valde bona sunt: Quae bona sunt? Quia per verbum facta sunt. Et sine ipsum factum est nihil; quia nihil bonum sine summo bono, sed malum est ubi non est bonum, quod utique nihil est; quia nihil aliud est malum, quam privatio boni; sicut nihil aliud est caecitas, quam privatio luminis. Malum igitur nihil est; quia utique sine Verbo factum est, sine quo factum est nihil; Illud autem malum est, quod privat illo bono per quod facta sunt omnia quaecumque sunt. At quae non sunt, per ipsum facta non sunt, et ideo nihil sunt. Et ideo mala sunt, quae facta non sunt; quia omnia quaecumque sunt, per Verbum facta sunt, et omnia per Verbum bona facta sunt; Cum igitur omnia per Verbum facta sunt, mala per ipsum non sunt; restat igitur, quod omnia quaecumque facta non sunt, bona non sunt; quia omnia quae facta sunt, bona sunt; et ideo mala non sunt, quia facta non sunt. Et ideo nihil sunt, quia sine Verbo factum est nihil. Malum igitur nihil est; quia factum non est. Sed qualiter malum est, si factum non est? Quia malum privatio Verbi est, per quod bonum factum est. Esse ergo sine Verbo malum est; quod esse non est, quia sine ipso nihil est. Sed quid est separari a Verbo? Si hoc velis scire, audi quid sit Verbum.»
- 26 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 868-869: «Verbum Dei dicit, Ego sum via, veritas et vita. Separari ergo a Verbo, est esse sine via, sine veritate, sine vita. Et ideo sine ipso nihil, et ideo malum; quia separari a bono, per quod facta sunt omnia bona valde. Separari autem a Verbo, per quod omnia facta sunt, nihil aliud est qua deficere, et a facto transire in defectum: quia sine ipso est nihil. Quoties ergo a bono devias, a Verbo te separas, quia ipsum est bonum; et ideo nihil efficeris, quia sine Verbo es, sine quo factum est nihil». A construção do texto em latim torna o sentido bastante ambíguo. Uma tradução literal seria esta: «Separar-se do Verbo é estar sem caminho, sem verdade e sem vida. E, portanto, sem ele, nada e, portanto, o mal: porque é separar-se do bem, por quem todas as coisas foram feitas muito boas. Separar-se do Verbo, por quem todas as coisas foram feitas, não é senão ir para o nada [deficere] e passar de algo que existe [a facto] ao não ser [in defectum], porque sem ele é o nada. Portanto tantas vezes quantas as que te desvias do bem, separas-te do Verbo, porque ele próprio é o bem; e, portanto, nada farás, porque estás sem o Verbo, sem o qual nada foi feito». Na tradução a frase aparece reformulada e traduzida deste modo: [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 13: «E assy, sem ty, tornasse o homẽ em nada e levantasse maaõ. Partirse o homẽ de ty, Senhor, que es verbo per que som factas todas as cousas, nõ he outra cousa senõ cayer de pecado ẽ pecado». Sobre a criação divina do mundo no Verbo, a partir do nada, e sobre a natural tendência das criaturas a decair para o nada, v. por exemplo, Agostinho de Hipona, *A verdadeira religião*, XVIII, 35-XX, 39, pp. 85-91.
- 27 A passagem omitida que não foi reportada por Valle Cintra é a seguinte: Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 869: «Sed quid hoc quaero? Si nihil eram, quomodo cognoscere

De facto, a compreensão destas passagens sobre o nada e o mal exigiria do leitor ao menos um conhecimento medianamente ilustrado acerca dos debates teológicos ocorridos deste os primeiros séculos do cristianismo sobre a natureza do mal e a criação do mundo a partir do nada. Na tradução, retoma apenas a parte final do capítulo V, na qual, para ilustrar o que ocorre quando o homem se separa de Deus, o texto latino recorre a uma metáfora de raiz bíblica. Neste estado de separação, o homem torna-se semelhante a um ídolo. Ao reproduzir a imagem de um ser vivo, o ídolo aparenta estar dotado de vida. Porém, não é mais do que um ser inerte e incapaz de movimento: está, de facto, morto. O texto latino usa esta metáfora para mostrar que este é o estado da alma humana que se separa de Deus pelo pecado. Neste estado, o homem não é *o nada* (*nihil*) mas *como que nada* (*quasi nihil*)<sup>28</sup>. Da dialéctica entre ser e nada que percorre a versão latina, o tradutor conservou sobretudo esta expressão – *quasi nihil*. O nada ou é uma metáfora – como que nada – ou está certamente dependente do ser. A metáfora mostra quão diminuto é o homem que se afasta de Deus. Assim entendido, o nada não aparece como um princípio metafísico, idêntico ao mal e no qual o homem, pelo pecado, subsume, mas como a decadência em que incorre o homem quando, convertendo-se ao pecado, se afasta de Deus.

Uma leitura das passagens dos capítulos IV e V da edição latina dos *Soliloquia animae ad deum* que, na tradução vernacular do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, corresponde à primeira divergência por omissão localizada por Valle Cintra entre as duas versões, permite verificar que o texto omisso consiste numa paráfrase de uma doutrina comum nas obras de Santo Agostinho segundo a qual o mal não tem consistência ontológica. Esta doutrina é desenvolvida por Agostinho principalmente nos seus escritos contra o maniqueísmo, redigidos em contextos de controvérsia, fazendo apelo ora a argumentos de carácter filosófico, ora a um cerrado exercício exegético de passagens do Antigo Testamento, retiradas sobretudo do *Livro do Genesis*. Entendida quer no seu contexto doutrinário específico, quer no conjunto da doutrina teológica de Agostinho, a doutrina da de-substancialização do mal e da matéria e a recondução destes princípios a *nada* potencia quer uma forte apologia do criacionismo cristão face ao dualismo cosmológico maniqueísta,

volebam? Scimus quia nihil nihil est; et quod nihil est, non est; et quod non est, bonum non est, quia nihil est.»

28 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 869: «Si ergo nihil fui, cum sine te fui, quase nihil fui, et velut idolum quod nihil est». [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 14.

quer a clara atribuição da origem do mal ao poder da vontade criada, dada a sua natureza finita e deficiente. Porém, no pseudo-agostiniano *Soliloquia animae ad deum* esta doutrina é apresentada sem qualquer contextualização histórica e doutrinal e os conceitos são usados de tal modo que a sua interpretação fica aberta a leituras heterodoxas quer acerca da natureza da criação (num regresso à doutrina da substancialidade do nada e à ambiguidade da discussão sobre o referente metafísico dos atributos privativos), quer acerca da origem do mal e do pecado<sup>29</sup>.

#### 4. Conclusão

Tal como ocorrem nos capítulos IV e V de *Soliloquia animae ad deum*, as explicações sobre a natureza do pecado e do mal e sobre o modo como o homem pode chegar a Deus prestam-se a interpretações heterodoxas de Deus e da relação de Deus com a alma. Tais obstáculos poderiam eventualmente ser superados se o leitor estivesse na posse de um conhecimento medianamente ilustrado acerca dos argumentos filosóficos e teológicos esgrimidos por Agostinho sobre estas doutrinas, bem como dos combates contra as diversas heresias que o cristianismo enfrentou desde as origens.

No Portugal quinhentista o estudo da teologia e a leitura das obras dos grandes Padres da Igreja são privilégio dos letrados e, principalmente, do clero. Mas, o tradutor do *Livro de Soliloquio* explica que pensou «de o tornar de latim em lingoagem, por tal que as pessoas devotas que não entendem latim possam receber proveito de tam sancta e tam virtuosa obra»<sup>30</sup>. O seu público alvo não estaria revestido das armas da filosofia ou teologia escolásticas. Além disso, o

29 Sobre a relação entre o nada e a onnipotência de Deus v. C. Romano & J. Laurent (ed.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: P.U.F., 2006, esp. pp. 165-248. A obra de Zum Brunn permanece um estudo de referência para a questão: V. É. Zum Brunn, *Le dilème de l'être et du néant chez Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1969. Sobre a doutrina de Agostinho acerca da origem do mal, da sua dependência do livre arbítrio da vontade e da sua subordinação à onnipotência divina v. Paula Oliveira e Silva, *Dinâmicas do Ser. Ensaios de ontologia agostiniana*, Porto: Ed. Afrontamento, 2013, esp. pp. 73-86, onde se explica a conceção maniqueísta sobre o mal como substância e a ultrapassagem deste modelo por Agostinho, através da conceção do mal à luz de uma ontologia da relação; e pp. 87-110, onde se expõe a resolução da Agostinho sobre a origem do mal e a proximidade entre a natureza do mal e o nada. Sobre esta relação entre o mal e o nada, v. principalmente, Agostinho de Hipona, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, II, 20, 54, pp. 241-245.

30 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 3.

tradutor lança-se a este trabalho porque considera esta uma obra de «singular stremada devoção», ‘sancta e virtuosa’, cuja finalidade é conduzir a alma a Deus colocando de parte tudo quanto dele a afaste<sup>31</sup>. Para este objetivo, de nada serve um conjunto de afirmações que tiveram origem em controvérsias doutrinárias perante as quais os destinatários deste livro se encontrariam indefesos. Assim, o facto de ter omitido a tradução destas passagens dos livros IV e V e, em alguns casos, de as ter traduzido e reinterpretado adaptando-as à finalidade do livro e às condições do seu público, revela-nos algumas características do tradutor do *Livro de Soliloquio*. Ele não era apenas um bom latinista, mas possuía também um conhecimento aprofundado das controvérsias teológicas e filosóficas subjacentes aos textos cuja tradução omitiu. Em contraposição, os destinatários desta obra não seriam apenas ignorantes do Latim, mas seriam também certamente pessoas sem particular literacia ou, pelo menos, sem um conhecimento das controvérsias escolásticas acerca da origem do mundo, da natureza do mal e das posições que, ao longo da história, foram a este respeito consideradas como desviantes da sã doutrina.

No breve texto da sua autoria que serve de introdução a esta obra, e a propósito do título da mesma, o tradutor esclarece também que a palavra *Soliloquio* significa «falamêto de soo cõ soo». Não se trata, no entanto, de um qualquer tipo de introspecção, pois o diálogo que aqui se propõe tem uma finalidade peculiar: conduzir a alma à união com Deus. Para alcançar este fim «compre que a todo homem, aqul que quer sentir sabor e proveito deste livro de devoçõ, que aja em sy a pureza e limpeza e paz de vontade»<sup>32</sup>. Mas, em que consiste esta pureza de espírito que se apresenta como caminho para ‘studar em este livro’? Mais do que na via da ciência e do conhecimento, ela alcança-se por meio de um desprendimento pleno da posse e fruição de todo e qualquer tipo de bem terreno, não apenas das ocupações das coisas do mundo, mas de todas as ocupações e impedimentos legítimos. Só este caminho conduz à pacificação da vontade, que é condição para que a alma se deleite neste livro e, para que, através dele, alcance o ideal da vida contemplativa<sup>33</sup>. Por sua vez,

31 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 3: «a todo o nosso poder nos cheguemos a Deus cõ todo o nosso sentimento e alonguemosnos das cousas que nos embargam e alongam do conhecimento de Deus e da sua contemplaçom».

32 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 1, linha 8-10.

33 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 1, linha 12-16: «Pois quem quer studar ã este livro seja puro e limpo ã sua alma em o seu coração e aja paz de vontade e fuga, nõ somente aas ocupações das cousas do mundo, mais anda das outras ocupações e embargos legítimos e deleitese cõ el contemplando ã el...».

este requisito de despreendimento da vontade de todos os bens terrenos para atingir a contemplação, está associado, nesta introdução que o tradutor escreve para este livro, ao apelo a que a alma se dedique à *studiositas* – isto é, ao esforço por adquirir o conhecimento e o hábito da via ascética da mente para Deus. Este convite a uma total *fuga mundi* como condição da ascese e da contemplação – a alma deve desprender-se de toda a ocupação, mesmo das mais legítimas – parece adequar-se inteiramente ao ideal de vida dos que abraçavam a religião na abadia cisterciense de Alcobaça, em cuja livraria esta obra foi achada.

No final do *Livro de Soliloquio*, o tradutor acrescenta um pequeno texto de seu punho. Trata-se de um conjunto de invocações ao Espírito Santo, procedentes de hinos litúrgicos e devocionários<sup>34</sup>. Faz sentido que, à invocação da Trindade Criadora, com que termina o texto latino, o tradutor acrescenta, de sua mão, uma oração ao Espírito Santo, como a força divina que conduz os homens à sabedoria do alto pela caridade. A esta evocação, o tradutor acrescentou finalmente a parcela de texto que corresponde ao último folio do manuscrito e que, na versão latina, se encontra praticamente no meio da obra. Esta passagem descreve a bem-aventurança da alma *in patria*. Não é por isso descabido supor que o tradutor a tenha deslocado intencionalmente para o fim da obra, por considerar que tal passagem ilustra bem o cume do itinerário que ela preconiza<sup>35</sup>.

Através quer das divergências com a versão latina, quer dos pequenos textos que escreve de sua mão no início e no fim desta obra, o tradutor inter-vém de modo ativo na sua construção. Neste estudo demos a conhecer apenas alguns aspetos de um trabalho que está por fazer e que consiste em trazer à luz as diversas características desta obra que se ocultam sob estas intervenções. Um estudo aprofundado do único exemplar português que se conhece de um longo processo de disseminação dos *Soliloquia animae ad deum* contribuirá

34 [Anónimo], *Livro do Soliloquio*, cit., p. 84: «Tu es dicto dom do muy alto Deus e es dicto fonte viva, a saber vida perduravil, e es dicto fogo, porque os corações dos homees e das mulheres accendes no amor de Deus e do próximo e consumes e desgastas os vícios e os pecados.» Nela, reconhece-se que o dom de Deus, que é fogo de via perdurável, age igualmente sobre homens e mulheres produzindo em ambos os frutos de boas obras. Teria o autor desta versão vernacular em mente homens e mulheres como destinatários desta obra?

35 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 881. Este texto corresponde ao início do capítulo XX e parte do capítulo XXI. Como foi dito, na sua edição Valle Cintra reintroduz o conteúdo deste folio no lugar onde ocorre na edição latina. Contudo, se entendermos o *Livro de Soliloquio* de Sancto Agostinho como um itinerário da mente para Deus, este texto, na minha interpretação, faz sentido no lugar onde o tradutor o colocou.

para a reconstrução de um itinerário em falta para a correta compreensão do processo de transformação de doutrinas e conceitos filosóficos e teológicos desde a idade média à modernidade. De facto, apesar do impacto avassalador da escolástica aristotélica nos *studia* e nas universidades desta época, o estudo de fontes produzidas em contexto escolástico ou monástico durante os séculos XV e XVI em Portugal torna cada vez evidente a influência das doutrinas de Agostinho no desenvolvimento de teorias filosóficas e teológicas vigentes à época. Pelas razões apontadas e pelo conjunto de questões que estão por responder acerca do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, um estudo sistemático desta obra e do seu contexto de produção contribuirá certamente para o avanço do conhecimento nas diversas áreas do saber que aqui se cruzam.