

Natureza e Retórica em Fr. Agostinho da Cruz

0. Em 1971, na sua conhecida obra sobre *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*¹, Aguiar e Silva punha em destaque o panorama desolador que se depara ao historiador literário que «pretender estudar a poesia portuguesa das derradeiras décadas do século XVI e dos primeiros anos do século XVII: a obra de alguns poetas perdeu-se na totalidade, ou quase; a obra de outros só muito fragmentariamente pode ser recuperada, através da pesquisa de cancioneiros manuscritos; a obra publicada de alguns poetas, como Camões e Frei Agostinho da Cruz, suscita muitas dúvidas em matéria de autoria e de fidedignidade textual»².

Como exemplo paradigmático desta situação, o autor avançava com um conjunto de observações documentalmente fundamentadas acerca de quarenta e cinco composições que andam atribuídas ao irmão de Diogo Bernardes na edição de Mendes dos Remédios³ e que, em sua opinião, «de certeza, ou, em alguns casos, com fortes probabilidades, devem ser excluídas da obra de Frei Agostinho da Cruz»⁴. Nesta sequência, lançava ainda a suspeição sobre as quarenta e duas composições em língua castelhana publicadas na mesma edição e que justificariam a afirmação de que «o número de poemas a excluir do cânone de Frei Agostinho da Cruz é ainda passível de alongamento»⁵. Em contraponto à proposta destas exclusões, Aguiar e Silva publicava, em apêndice à sua obra⁶, um conjunto de seis composições - quatro églogas, uma elegia e um epigrama - que encontrara no manuscrito 7691 do Fundo Geral da Biblioteca Nacional de Lisboa. A concluir este conjunto de observações críticas e de valiosas contribuições

¹ Vítor Manuel P. de Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, 1971.

² op. cit., pág. 52.

³ Fr. Agostinho da CRUZ, *Obras. Conforme a edição impressa de 1771 e os Códices manuscritos das Bibliotecas de Coimbra, Porto e Évora*. Com prefácio e notas de Mendes dos Remédios, Coimbra, 1918.

⁴ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 54.

⁵ idem, 66.

⁶ A obra apresenta dois apêndices; referimo-nos ao *Apêndice I, Poemas inéditas de Frei Agostinho da Cruz contidas no ms. BNL FG 7691*, o qual ocupa as páginas 505-531 da edição acima indicada.

textuais, podia o autor afirmar que o caminho para a elaboração de uma edição crítica das obras de Frei Agostinho da Cruz «está hoje já desbravado»⁷.

Apesar do pertinente e inestimável contributo que para tal edição representa, indubitavelmente, o trabalho do Prof. Aguiar e Silva, a verdade é que hoje, quase um quarto de século depois da publicação do resultado dessas investigações, o caminho para a almejada e tão necessária edição crítica das obras do célebre frade arrábido continua por percorrer e o conhecimento da sua poesia encontra-se ainda no exacto estado em que ficou depois da publicação do trabalho a que nos temos vindo a referir. Infelizmente, e ao contrário do que legitimamente esperava o autor do texto sobre *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, não se confirmaram as esperanças de uma profunda renovação no campo dos estudos de crítica textual que o início da década de setenta permitia acalantar. Neste domínio, talvez porque tais estudos «exigem muita pesquisa, muito tempo, muita paciência e muito saber»⁸, o panorama continua tão desolador em 1994 como era em 1971 e, por isso, continuamos a correr o mesmo risco de «fundar no vazio quaisquer indagações de história ou de crítica literárias»⁹. Este é um risco que teremos de assumir conscientemente, ainda que procuremos minimizá-lo, recorrendo, nomeadamente, às contribuições oferecidas por Aguiar e Silva.

O perigo de correr riscos importantes não deve, a nosso ver, inibir-nos de abordar criticamente uma obra tão significativa e tão pouco conhecida - queremos dizer tão pouco lida e estudada com profundidade e rigor - como é a do célebre frade arrábido, um dos raros poetas portugueses que podemos classificar de místico. Se os problemas de crítica textual que já foram evocados recomendam a maior cautela e a maior reserva em todas as afirmações, dificultando - e, talvez, até inviabilizando - um amplo estudo de conjunto que interprete e compreenda a obra de Frei Agostinho da Cruz em todas as suas dimensões literárias, culturais e religiosas, julgamos que não impedem nem desvalorizam totalmente uma aproximação à sua poesia e à sua espiritualidade que se faça por um ângulo particular e tão saliente como é o da presença e funcionalidade da natureza.

1. Desde sempre, o nome de Fr. Agostinho da Cruz tem sido associado às paisagens da serra da Arrábida. Esta associação justifica-se perfeitamente,

⁷ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 69.

⁸ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 66.

⁹ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 66

tanto pela sua obra, como pela sua vida. O itinerário iniciado nas margens do rio Lima viria, com efeito, a conduzir o irmão de Diogo Bernardes à solidão de uma vida eremítica nas encostas desta serra, cuja descrição enche tantos dos seus versos. Esse percurso não foi, todavia, completamente linear.

Pela biografia que Frei António da Piedade publicou no seu *Espelho de penitentes*¹⁰, ficamos a saber que Frei Agostinho da Cruz teve de insistir com o Provincial para que este permitisse a sua partida para o isolamento da serra, onde desejava «ir viver como Ermitão, retirado de toda a comunicação humana»¹¹. A recusa que Frei António da Assumpção opunha aos seus desejos de isolamento baseava-se, a acreditar no cronista, em que a vida solitária «era em tudo contrária à sua natural inclinação»¹². Que esta justificação era sincera, prova-o a autorização dada a Fr. Diogo dos Innocentes pelo mesmo Provincial, baseada em que este tinha um temperamento particularmente adaptado a tal estilo de vida: «todos o conhecião intratavel, e austero»¹³. Apesar de estar aparentemente em contradição com o seu temperamento afável e sociável, o Provincial arrábido acabaria por ceder aos insistentes pedidos de Frei Agostinho e concedeu-lhe a autorização para abandonar o convento e para se recolher ao interior da serra, onde passaria os últimos catorze anos, na sua habitação solitária, «em que vivia tão contente, que muitas vezes affirmava não trocaria com ella os mayores Palacios, e delicias do Mundo»¹⁴.

Esta nótula biográfica permite-nos acercarmo-nos da dimensão mais evidente que o convívio com a natureza adquire na obra do frade arrábido; como para a maioria dos seus contemporâneos, o ambiente natural da serra é, antes de mais, o lugar propício à vida solitária e contemplativa, no que esta representa de fuga aos perigos e tentações do mundo. Sá de Miranda, frei Antonio de Guevara e tantos outros já haviam defendido, na esteira de uma longa tradição clássica, a superioridade moral do isolamento campestre relativamente à vida cheia de preocupações e de injustificadas fadigas da vida cidadina. No entanto, o isolamento de Fr. Agostinho parece ir mais longe, na medida em que não admite a presença daqueles poucos mas fiéis amigos que Sá de Miranda desejava ter no seu «retiro».

¹⁰ Fr. António da PIEDADE, *Espelho de Penitentes e Crónica de Santa Maria da Arrábida*, Lisboa, 1728, vol. I, 923-942.

¹¹ Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 926.

¹² Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 926.

¹³ Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 926.

¹⁴ Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 934.

A serra é, acima e antes de tudo, o «deserto», isto é a ausência de todo o contacto humano, o que significa, num primeiro momento, uma drástica redução das ocasiões de perigo moral. Se nos recordarmos do que escrevia o seu biógrafo, esta vida apartada é, para o frade poeta, uma forma de ascese, na medida em que representa um corte radical com o convívio humano a que era afeiçoado e de que desejava, assim, desprender-se. São estes parâmetros que podem justificar a visão eufórica da vida na serra que ressalta das endechas «Fiz conta comigo»¹⁵. Nestas nove quadras de redondilha menor, faz-se o elogio da vida solitária, e lamenta-se o tempo e a vida perdidos durante a juventude - passada no convívio humano:

«Campos povoados,
povoados valles,
em vós nascem males,
sem sêr semeados.

Quem nunca vos vira,
nunca em vós pascêra,
nunca se vendêra,
nunca se sentira!

Quam tarde se sente,
quam tarde se entende
quanto bem depende
de fugir da gente!

Solitaria vida,
suave, ditosa,
vida saudosa,
vida só vivida!»

A oposição estabelece-se entre o convívio humano, marcado negativamente, e o convívio com os elementos da natureza, marcado positivamente. Na natureza não há maldade, não há enganar. Como se assinala no soneto VII¹⁶, S. João Baptista é o claro exemplo deste contraste:

¹⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, ed. cit., 365-367.

¹⁶ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 5.

«Nas pedras do deserto achou brandura,
 Nas serpentes da serra piedade,
 E nas peles das feras cobertura.»

A mesma ideia é ainda referida na écloga I, «Lançou-se Limabeu entre huns penedos»¹⁷, em que o quadro de uma natureza acolhedora e «temperada», característico da tradição bucólica, é pretexto para uma reflexão sobre os perigos da vida no «povoado» e leva à evocação da narração evangélica da morte de Cristo no calvário, quando a natureza, em contraste com os homens, reagiu à morte do Salvador:

«Quebraram-se, meu Deos, as pedras duras;
 Mostrou o sol e lua sentimento;
 E não vossas humanas creaturas!»¹⁸

2. É evidente, na poesia de Fr. Agostinho da Cruz, que a vida no isolamento da serra é encarada como um avanço relativamente à vida no «povoado». Devemos, contudo, sublinhar que este isolamento não é um fim em si mesmo. Ele é apenas uma etapa de um itinerário que o poeta-penitente deve percorrer e corresponde a um estilo de vida mais favorável para que consiga alcançar o que é verdadeiramente importante: o desapego dos bens terrenos. Apesar do sinal positivo com que a marca, esta via purgativa não se apresenta ao nosso autor completamente livre de escolhos; se a vida solitária permite a fuga aos perigos inerentes ao viver em sociedade, ela também não está isenta de tentações. A vida na serra ajuda o místico a libertar-se das amarras que representam os afectos humanos, mas pode levar à criação de outros laços de afecto, agora aos próprios elementos da natureza. Na écloga VI¹⁹, Limabeu constata justamente este perigo:

«Deixei de conversar humana gente
 Para me afeiçoar cá no deserto
 A brutos animais mais brutaemente.»²⁰

¹⁷ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 18-21.

¹⁸ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 20.

¹⁹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 48-51.

²⁰ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 49.

O itinerário que Limabeu deve percorrer não termina no convívio com a natureza. Se passarmos além da simples dimensão moral para que a leitura dos textos acima citados aponte, poderemos constatar que as palavras de Limabeu (o conhecido *alter-ego* do poeta arrábido) evocam uma significação deste contacto com a natureza que se eleva ao plano transcendente da finalidade da vida humana. Na verdade, o percurso em que o protagonista se empenhou não termina nesta Terra, neste mundo sensível:

«Nasci para lavrar na terra alheia,
Terra da maldição, de Deos maldita,
De cardos, e de espinhos sempre cheia.»²¹

A felicidade, essa «composição clara, e serena»²², só a atingirá quando todos os laços que o prendem a esta «terra alheia» forem definitivamente cortados, quando os prazeres da vida solitária forem superados, na busca ansiosa da autêntica e imperecível felicidade para que o homem foi criado:

«Mas pois a verdadeira liberdade
Depende de trazer o pensamento
Acesso na divina saudade;

De tudo o que me fôr impedimento
Para poder lograr hum bem tamanho,
Determino fazer apartamento.»²³

A vida solitária não é, assim, um ponto de chegada nesta via purgativa, nem representa um espaço onde o místico possa repousar. A profunda inquietação metafísica que domina o poeta-eremita não se suspende só porque este se isolou na serra. A paz que num primeiro momento parecia ter invadido aquele que abandonara os campos povoados para subir a serra em busca do sossego definitivo não é permanente nem está isenta de perigos, como já foi assinalado. Ao contrário do que chegara a pensar o poeta, a comunhão com a natureza não lhe trouxe a tranquilidade interior. É a constatação desolada a que chega, nessa belíssima elegia II, «Alta serra deserta, donde vejo», à qual voltaremos, a outro propósito:

²¹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 50.

²² Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 50.

²³ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 50.

«Cuidei que se esquecesse nesta Serra
 A dura imiga minha natureza;
 mas donde quer que vou lá me faz guerra.»²⁴

Nestas circunstâncias, o itinerário deve prolongar-se e o pastor desce à praia, tornando-se pescador. Tem sido sublinhada como singular na obra de Fr. Agostinho da Cruz a presença de várias écloas piscatórias. Esta variante da écloga não é, no entanto, uma mera curiosidade literária, no contexto da sua poesia; há razões que se prendem com a vivência espiritual do frade arrábido que podem explicar a adopção deste subgénero bucólico. Tendo em conta a orientação das preocupações espirituais do autor, a transformação do pastor em pescador representa o vencer de mais uma etapa na via em que a alma se lança, na busca inquieta do Bem supremo.

Na écloga XI, «Aparta-se de vós, desaparece»²⁵, Almilão revê o seu percurso, referindo que as circunstâncias da sua vida o trouxeram da condição de pastor entre pastores para a de pescador solitário; esta transformação foi provocada pelo abandono do desejo de alcançar o amor humano (ainda que «honesto e puro») para se consagrar inteiramente à busca do Amor divino. Efectivamente, quando Almilão verifica o fim a que o amor humano conduziu um pastor e uma pastora seus conhecidos - a morte de ambos, originada por um desastrado mal-entendido -, descrê da felicidade terrena e parte em perseguição do Amor autêntico. Com este objectivo, procura o isolamento total, não se satisfazendo já com a sua aparente vida solitária de pastor, a qual substitue pela mais apartada vida de pescador:

«Eu dalli me parti naquelle instante,
 De valle em valle vim, de monte em monte,
 Até não poder mais passar avante:
 Que as agoas Oceanas não tem ponte:
 Neste batel, que remo, qualquer onda
 Em qualquer taboa faz vir huma fonte.»²⁶

Solitário na sua lapa, o pescador vive despojado de todos os interesses e afectos humanos. Nesta praia, que não é mais do que o espaço físico que concretiza a *finisterra*, esse ponto a partir do qual não há mais

²⁴ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 91.

²⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 77-80.

²⁶ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 80.

caminho, porque «as agoas Oceanas não tem ponte», o pescador concentra toda a sua energia em suspirar, já não pelo passado que deixou para trás, definitivamente superado, mas sim pelo futuro:

«Aqui com mais repouso acabarei
O pouco que me fica, suspirando,
Não pelo verde campo em que pastei,

Mas por amor suave, doce e brando
Daquelle Summo Bem, cuja lembrança
Da terra o coração vai desterrando
Confirmando no Ceo sua esperança.»²⁷

Este mesmo significado adquire a passagem da vida de pastor à condição de pescador no diálogo que Galapo e Almilão sustentam na écloga IX, «Duas cousas receio, duas faço»²⁸. Galapo, que sempre foi pescador, estranha que Almilão tenha abandonado a sua condição de pastor para assumir a de pescador:

«Toda a quietação, todo o interesse
Cuidei que consistia em ser pastor,
Posto que de seu gado não tivesse;

E que ser não podia outro pior
Sucesso da fortuna dura, imiga,
Que nascer junto d'agoa pescador.»²⁹

Almilão explica, então, ao seu interlocutor que escolheu a vida de pescador porque esta é totalmente solitária, favorecendo o isolamento absoluto de qualquer contacto humano, o que faz com que a lapa em que este vive, num completo despojamento de todos os interesses e afectos mundanos, represente o autêntico deserto, quando comparada com o aparente deserto em que decorre a vida do pastor:

«Suspira est'alma minha, chora, e geme,
Por não ver, nem ouvir quem falle, ou veja:

²⁷ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 80.

²⁸ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 64-70.

²⁹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 66.

De qualquer sombra humana pasma, e treme.»³⁰

O isolamento que se deseja deve ser radical, evitando todo e qualquer contacto humano, procurando-se assim avançar na via purgativa que conduzirá, no seu extremo, à contemplação do Sumo Bem. No entanto, mesmo no enquadramento de total despojamento que a vida do pescador proporciona, permanece a inquietação e o repouso afigura-se impossível de alcançar. A verdade é que a paz e a felicidade que o ser humano persegue não pode ser encontrada sobre a terra. Como resulta claramente explícito da leitura do soneto LX, «Mostrai-me, meo Senhor, em que deserto»³¹, é impossível encontrar neste mundo terreno um espaço físico onde se possa viver sem inquietação, porque o inimigo do homem é a sua própria condição humana; por isso, vá para onde for, tanto no povoado como no deserto, como pastor ou como pescador, enquanto não se elevar acima da sua condição contingente de ser humano, sempre estará longe de Deus. Só quando alcançar a união com o seu Criador, quando estiver n'Ele, encontrará o verdadeiro e definitivo repouso, porque só então o ser humano poderá esquecer-se completamente de si:

«Mostrai-me, meo Senhor, em que deserto,
 Em que ribeira, valle, monte ou serra,
 Em quanto me deixas andar na terra,
 Do ceo me deixareis andar mais perto.
 (...)
 Mas como, e donde posso defender-me,
 (...)
 Senão sendo metido em vosso lado
 Pera todo de mim mesmo esquecer-me,
 E só de vós, meo Deus, ser alebrado?»³²

3. A leitura do soneto LX, que acabamos de citar parcialmente, permite circunscrever e identificar um drama que é recorrente na obra poética de Fr. Agostinho da Cruz e que é o drama da contínua inquietação humana, experimentado por todos os místicos. A nosso ver, este drama tem

³⁰ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 68.

³¹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 207-208.

³² Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 207-208

a sua matriz na doutrina de Santo Agostinho, cujas *Confissões* parecem ecoar em muitos passos das poesias do frade arrábido³³. Na abertura desse bellissimo e perene texto, o santo bispo de Hipona afirma que fomos criados para Deus e que o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa n'Ele³⁴. Com estas palavras, que resumem o essencial de todo o seu texto, Santo Agostinho traça o sentido e o objecto da busca e da vida de cada indivíduo; no entanto, como assinala M. F. Sciacca, traça também «les limites de ce que l'homme peut faire pour atteindre ce but, dont la réalisation, en effet, ne dépend pas seulement de lui-même ou de l'aide et de la collaboration d'autres hommes (y compris l'humanité tout entière)»³⁵. Daqui nasce essa irremediável inquietação que assinalamos nos poemas do nosso arrábido: a paz do Homem está em Deus e não no mundo sensível, pelo que a vida humana não pode ser senão um estado de permanente angústia. Voltando às palavras de Sciacca, «toute la vie de la créature, faite «pour Dieu», est (...) un consentement continuellement renouvelé à l'Être et une éternelle aspiration à la paix qu'elle n'a pas encore et qu'elle espère avoir, qu'elle a peur de ne pas obtenir ou de perdre par le reniement de l'Être, reniement qui serait avant tout un «non» à sa nature profonde, essentielle.»³⁶

A felicidade do Homem está, pois, em Deus, como reconhecia igualmente Fr. Agostinho da Cruz no soneto LX, acima citado, e só n'Ele o Homem pode descansar. O poeta sabe que Deus é o seu fim, e por isso, deseja entregar-se por inteiro ao seu Amor. Esta é uma ideia que podemos

³³ Não podemos afirmar que o rasto de Santo Agostinho seja uma característica original da espiritualidade de Fr. Agostinho da Cruz ou dos franciscanos arrábidos. Se um dia tivermos acesso ao rol dos livros que pertenceram a esta casa, talvez seja possível provar, materialmente, a dívida dos arrábidos ao santo bispo de Hipona. No entanto, é bem conhecida a influência dos seus escritos ao longo de toda a Idade Média, bem como nos autores do que se tem designado como «humanismo cristão», de que é um bom representante, em Portugal, Fr. Heitor Pinto. A coincidência de muitas posições defendidas por Fr. Agostinho da Cruz com as ideias que o célebre jerónimo expõe na sua *Imagem da vida cristã* leva-nos a pensar que o legado agostiniano era já, nessa segunda metade do século XVI português, um património comum a que recorriam frequentemente os vários autores, não representando, por isso, um aspecto específico da obra de Fr. Agostinho da Cruz. De qualquer modo, seja a dependência directa ou resultante de um «caldo de cultura» em que se formou a personalidade do místico arrábido, julgamos útil e pertinente assinalar, em concreto, os modos que esta assume no caso do autor de que nos ocupamos, uma vez que, embora possa não ser original, ela é, seguramente, um elemento essencial no contexto da sua poesia religiosa.

³⁴ «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te». *Confissões*, livro I, cap. 1.

³⁵ M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain / Paris, 1956, 49.

³⁶ M. F. SCIACCA, *Saint Augustin...*, 49.

também encontrar na obra de um célebre contemporâneo do frade arrábido, Fr. Heitor Pinto, o qual cita, explicitamente, Santo Agostinho no seu «Diálogo da verdadeira filosofia»:

«Mas consiste a verdadeira filosofia em nos conhecermos a nós mesmos, e daí subirmos ao conhecimento de Deus, e amá-lo sumamente com todo o coração, com tôda a alma, e com todas as fôrças, e darmos-nos a êle, e fazermos-lhe uma total entrega de nós mesmos, amando sôbre tudo a êle e ao próximo como a nós por êle.»³⁷

O Homem sabe, pois, que a verdadeira e suprema felicidade consiste em amar a Deus. Mas a esta constatação segue-se a pergunta de Santo Agostinho: «Que amo eu, [Senhor,] quando Vos amo?»³⁸. Para chegar a uma resposta, o bispo de Hipona aponta o caminho da contemplação das criaturas divinas:

«Quem é Deus?

Perguntei-o à terra e disse-me: - «Eu não sou». E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: -«Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós». Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes respondeu-me: -«Anaximenes está enganado; eu não sou o teu Deus». Interroguei o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: - «Nós também não somos o Deus que procuras». Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: - «Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me, ao menos, alguma coisa d'Ele». E exclamaram com alarido: - «Foi Ele quem nos criou».³⁹

O excerto que acabámos de citar - justamente um dos mais célebres

³⁷ Frei Heitor PINTO, *Imagem da vida cristã*, Lisboa, 1940, vol. I, 77.

³⁸ «*Quid autem amo, cum te amo?*». *Confissões*, livro X, cap. 6; edição de Pierre de LABRIOLLE, Paris, 1947, Tomo II, 245. Os textos das *Confissões* que citamos em português são extraídos da tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (12ª edição, Livraria Apostolado da Imprensa, 1990).

³⁹ «*Et quid est hoc?*

*Interrogavi terram, et dixit: «Non sum»; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum uiuarum, et responderunt: «Non sumus deus tuus; quaere super nos». Interrogavi auras flabiles, et inquit uniuersus aer cum incolis suis: «Fallitur Anaximenes; non sum deus». Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: «Neque nos sumus deus, quem quaeris», inquit. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de deo meo, quod uos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamauerunt uoce magna: ipse fecit nos.» (*Confissões*, livro X, cap. 9, ed. cit., 246).*

das *Confissões* - ilustra de modo eloquente o método e o objectivo do que Étienne Gilson, remetendo para Fulbert Cayré, designa por «contemplação agostiniana»⁴⁰; sendo impossível ao Homem a visão de Deus em si mesmo, resta-lhe a possibilidade de O contemplar nas suas obras, ou seja no mundo dos corpos de que o próprio homem faz parte, e, depois, na alma humana, que é a mais clara imagem divina. Contemplar é, pois, perscrutar atentamente as coisas, formulando deste modo a magna questão para a qual essa visão das coisas constitue a resposta⁴¹.

4. A atenção permanente que Fr. Agostinho da Cruz consagra aos elementos da natureza constitue, em nossa opinião, uma clara forma de «contemplação agostiniana», tal como a apresenta o santo bispo de Hipona, quer no seu método, quer nos seus objectivos. Este é o sentido que lemos na Elegia II, «Alta serra deserta, donde vejo», à qual já nos referimos e que é um dos textos mais conhecidos do nosso frade arrábido, tendo sido, também, um dos primeiros a conhecer a impressão⁴². Esse poema bellissimo é fundamental para documentarmos a inspiração agostiniana da espiritualidade praticada pelo seu autor, podendo até servir para demonstrarmos a utilização que o frade português faz do mesmo processo literário que utiliza o santo Doutor da Igreja: interrogar os seres sob o aspecto estético em ordem a um fim metafísico.

A elegia inicia-se com a apóstrofe à Serra da Arrábida, interrogando-a o poeta sobre «Aquella saudade» que o manda «lágrimas derramar em toda a parte». A descrição da paisagem que a serra oferece, a qual ocupa os cinco tercetos seguintes, é interrompida por uma pergunta que se impõe com urgência ao espírito do sujeito:

«Os olhos meus dalli dependurados,
Pergunto ó mar, às plantas, ós penedos

⁴⁰ cf. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1969, 243-244: «Tel est l'ordre que l'on a justement nommé celui de la «contemplation augustinienne», où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une vérité au moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude.»

⁴¹ cf. E. GILSON, *Introduction...*, 244. O próprio texto de Santo Agostinho o afirma nestes exactos termos: «*Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*» (*Confissões*, livro X, cap. 9; ed. cit., 246).

⁴² Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 89-92. Esta elegia foi publicada pela primeira vez por Fr. António da PIEDADE, no *Espelho de Penitentes e Crónica de Santa Maria da Arrábida*, a pág. 936-939 (Parte I, Livro V, Capítulo XX).

Como, quando, por quem fôram creados?»⁴³

A pergunta - que se nos afigura, na sequência do que já temos sugerido anteriormente, um claro eco do texto agostiniano - não fica sem resposta, ainda que os elementos naturais da Arrábida não se exprimam *uoce magna*; «em segredo», a paisagem que se oferece à vista do poeta responde, pela voz de cada um dos seus componentes, «mil segredos». Na verdade, a natureza criada fala - a quem a quer entender ou a quem está preparado para a compreender -do seu criador. Na beleza dos seres criados revela-se a Beleza do Criador e é isso que dá sentido à sua contemplação e que a justifica. Como já ficou apontado acima, o Homem corre o risco de se apegar aos seres criados, à parte de beleza que existe em cada um, o que o impedirá de aceder ao conhecimento de Deus, que é a Beleza em si. As criaturas são imperfeitas, efémeras, contingentes; por isso o Homem não pode ficar preso a elas, sob o risco de se esquecer do que verdadeiramente é a sua finalidade.

Como explica Marc Fumaroli⁴⁴, ao incarnar num corpo de carne e osso, ao assumir a condição humana em toda a sua plenitude, Deus estabeleceu uma via de comunicação possível com os homens. Receptáculos do Verbo divino no corpo de Cristo, as «coisas» deste mundo foram elevadas à condição de «signos» das «coisas» divinas. No entanto, o nosso amor não pode ficar-se pelas «coisas» terrenas; ele deve orientar-se para a parcela da Realidade última que estas significam. Elaborada em termos literários, esta é a mensagem do soneto LXXXII de Fr. Agostinho da Cruz:

«Dos solitarios bosques a verdura,
Nas duras penedias sustentada,
Nesta Serra, do mar largo cercada,
Me move a contemplar mais fermosura.

Que tem quem tem na terra mór ventura,
Nos mais altos estados arriscada,
Se não tem a vontade registada
Nas mãos do Creador da creatura?

⁴³ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 90.

⁴⁴ Marc FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, 1980, 71.

A folha, que no bosque verde estava,
Em breve espaço cahe, perdida a flor,
Que tantas esperanças sustentava.

Por isso considere o peccador,
Se quando na pintura se enlevava
Não se enlevava mais no seo pintor.»⁴⁵

A visão da natureza conduz o olhar para a contemplação do Céu, ou seja das «coisas» divinas. Quando o contemplativo alcança elevar-se acima da realidade sensível, a beleza efémera e contingente desaparece, para ceder o lugar à fruição da Beleza eterna e imutável. Os «signos» apagam-se porque o místico acede ao conhecimento da Realidade última por estes significados. Neste sentido, Fr. Agostinho da Cruz valoriza a natureza e as criaturas enquanto meios de meditação e possibilidade de conhecimento sensível das Realidades divinas, num processo que o jesuíta Diogo Monteiro acolhe na sua *Arte de Orar*⁴⁶, esboçando uma paisagem que poderia ter sido inspirada nas descrições poéticas do frade arrábido e apelando explicitamente para o magistério de Santo Agostinho:

«Se nos vemos em bosques, jardins, recreados de harmonias de aves cantoras, à vista da immensidade do mar, da formosura do Ceo estrelado em noite serena; em templos armados, celebrados com música e officios divinos, os objectos, que naturalmente convidão são as mesmas creaturas que logamos feitas como escadas por onde subimos a Deos e paraíso, ou Deos e sua gloria representada por estas criaturas.»⁴⁷

Este é um processo de meditação claramente descrito por Fr. Agostinho da Cruz na ode «A vista derramada»⁴⁸, na qual se descreve a experiência de um momento de êxtase:

«A vista derramada
Por cima da verdura
Dos saudosos bosques desta Serra,
Do largo mar cercada,
Batendo a rocha dura,

⁴⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 222.

⁴⁶ Diogo MONTEIRO, S. J., *Arte de Orar*, Coimbra, 1630.

⁴⁷ Diogo MONTEIRO, S. J., *Arte de Orar*, ed. cit., 126.

⁴⁸ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 270-272.

A que de novo faz antiga guerra,
 Deixando mar e terra,
 No Ceo fica suspensa,
 Naquella antiga e nova fermosura,
 Que pera sempre dura,
 Da summa perfeição, bondade immensa,
 Perdendo a natureza
 Em quanto foi d'amor divino prêsa.»⁴⁹

5. A experiência mística é suscitada pela contemplação da natureza, mas esta não é incorporada nessa experiência, conservando-se exterior a ela, porque os elementos naturais pertencem ao domínio terreno, domínio do mutável, do contingente, do «signo» que deve apagar-se quando o sujeito atinge a comunicação directa com a divindade. Do mesmo modo, também o contemplativo «perde» a sua natureza humana, imperfeita e limitada, quando se vê presa do amor divino. Deste modo, a experiência mística proporciona ao sujeito contemplativo a fruição - mesmo se fugaz... - da beatitude a que aspira, o que o levará a sentir-se ainda mais exilado e infeliz no seio de um mundo imperfeito a que tem de regressar, quando o êxtase termina. De acordo com a explicação de Santo Agostinho, na qual se poderá encontrar um fundamento filosófico para os receios e angústias que a obra do frade arrábido patenteia, nem todos em todas as ocasiões podem ouvir e entender as perfeições invisíveis de Deus. É o santo bispo de Hipona quem interroga: «Por que não fala [a beleza das «coisas» terrenas] a todos do mesmo modo?» E responde:

«Os animais, pequenos ou grandes, vêem a beleza, mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão - juiz que julga o que os sentidos lhe anunciam. Os homens, pelo contrário, podem-na interrogar, para verem as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas. Submetem-se todavia a estas pelo amor, e assim já não as podem julgar. Nem a todos os que as interrogam, respondem as criaturas, mas, só aos que as julgam.»⁵⁰

⁴⁹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 270.

⁵⁰ «*Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna uident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut inuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant, sed amore*

Ao contemplar a natureza, podemos conhecer o que as criaturas nos revelam do seu criador. Há, no entanto, o perigo de nos deixarmos ofuscar por essa parte da Beleza que evidenciam e de nos afeiçoarmos a elas, o que nos tornará incapazes de ir além do nível das realidades imperfeitas e efêmeras e impedirá que sejamos capazes de as julgar; este apego aos seres terrenos coloca os homens no mesmo nível dos «animais, grandes e pequenos». Neste caso, a comunhão com a natureza já não será, para utilizarmos a expressão do P. Diogo Monteiro, «escada por onde subimos a Deus e paraíso», porque o Homem se revela incapaz para utilizar a razão e, por esse uso, julgar aquilo que lhe é dado conhecer pela via dos sentidos. Com efeito, se Deus, pelo mistério da encarnação, fez com que as «coisas» terrenas possam falar ao Homem das realidades divinas, a consequência lógica que decorre desse facto é que o seu único valor consiste exactamente em remeterem para a Verdade divina⁵¹. E isto, que é válido para a «retórica» da natureza, é igualmente válido para a «retórica» da linguagem humana.

Ao assumir a contemplação agostiniana como modo e meio de integrar na vivência da sua espiritualidade uma relação privilegiada com a natureza que lhe é característica, Fr. Agostinho da Cruz não poderia deixar de retirar daí, como consequência inerente a essa forma de se relacionar com o divino, uma concepção da natureza que a encara como uma retórica, visto que os seres que nela se integram não são mais do que signos tangíveis de realidades que os ultrapassam e lhes dão todo o sentido que neles se possa ler. Isto, que é válido para os elementos da natureza, é igualmente válido para a linguagem humana, uma vez que esta é constituída por um conjunto de signos que representam as «coisas» naturais. Os ensinamentos que a linguagem humana pode transmitir, assim como aqueles que a natureza nos pode revelar têm uma única justificação: conduzirem o Homem ao encontro da Verdade divina.

6. O sentido e a razão de ser de toda a retórica - quer seja a da natureza, quer seja a da poesia - está na sua eficiência, isto é no efeito positivo que provoca no decodificador do seu «texto». Para percebermos como a obra de Fr. Agostinho da Cruz adopta esta perspectiva, é parti-

subduntur eis et subditi iudicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus (...) (*Confissões*, livro X, cap. 10, ed. cit., 247).

⁵¹ cf. Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, 71.

cularmente importante a análise da elegia «Deixei de cantar já, como sohia»⁵², na medida em que o autor equaciona neste texto a problemática do valor e/ou utilidade da eloquência humana - e da sua poesia, em particular -, contrapondo-a à eloquência da natureza.

De acordo com o texto do poema, parece poder concluir-se que o trabalho literário a que o seu autor dedicadamente se consagra acaba por ter um efeito prático contrário ao pretendido, na medida em que a mensagem assim veiculada não consegue vencer as barreiras que o leitor deliberadamente opõe ao conhecimento da Verdade, nem logra o desígnio de o colocar em sintonia com a experiência e o sentimento do poeta:

«Mal se pode escrever o que se sente,
No meio do silencio sepultado,
Consumido de amor em fogo ardente.

Não quer ouvir o mal acostumado
A quem curar deseja seu defeito,
Mais quer não se curar, que sêr curado.»⁵³

Sendo assim, a poesia de nada vale, a retórica é inútil, porque são impotentes para transmitirem a mensagem divina; o texto literário parece, pois, não ser um veículo adequado à transmissão da verdade revelada no êxtase místico. Para que a poesia seja eficaz e consiga levar a mensagem ao seu destinatário, é imprescindível que se verifique uma condição prévia: que o homem se conheça, isto é que por um processo de introspecção que já foi designado por «socratismo cristão»⁵⁴ saiba que foi criado por Deus e para Deus e que, por isso, embora viva neste mundo, que foi criado para ele, o seu fim não está nos bens terrenos, predispondo-se a abandonar os caminhos do erro pelos quais tem vindo a conduzir a sua vida. No entanto, a necessidade desta exigência prévia mostra, por si só, a inutilidade prática da poesia, uma vez que esta exige, para ser eficazmente compreendida, que o receptor já conheça e tenha posto em execução os ensinamentos que constituem o cerne da sua mensagem. Nesta linha, Fr. Agostinho da Cruz pondera, mesmo, os perigos em que pode incorrer aquele que se dedica à escrita poética, o maior

⁵² Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 298-300.

⁵³ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 299.

⁵⁴ cf. Robert RICARD, *La connaissance de soi-même chez Fr. Heitor Pinto*, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, V, Paris, 1972, 289-300.

dos quais consiste na eventualidade de esta actividade intelectual vir a afastar o poeta do amor divino, no qual deve concentrar toda a sua atenção e todo o seu ser em todos os momentos. Consciente deste risco, o frade arrábido escreve:

«Deixei de cantar já, como sohia,
Por vêr se poderia, não cantando,
Seguir o summo bem de que fugia.

Que pouco val cantar suave e brando,
Nos ouvidos de quem não tem brandura,
Perdendo quanto mais sinto calando.»⁵⁵

Esta desistência é o reconhecimento de que a retórica humana, na sua opacidade, não só é inútil, mas pode mesmo tornar-se prejudicial, quando desvia a atenção do leitor - e do escritor, também... - das realidades de que as palavras são apenas signos para os próprios signos. O trabalho literário pode, assim, na sua opacidade característica, constituir um ruído que perturba - e tantas vezes impede - a comunicação com as realidades divinas, tornada possível pelo mistério da encarnação. Para aquele que fez a experiência de um contacto directo com a verdade divina, a poesia, mesmo que mística, deixou de fazer sentido:

«O que mais claro vir esta verdade,
Não tem pera que mais se desvelar
Em versos da divina saudade.

Sem syllabas medir, e sem trovar,
Se logre dos conceitos, que de cima
Pelo de cima, fazem suspirar.»⁵⁶

Os tercetos citados indicam com clareza o lugar que a retórica humana ocupa na concepção de vida e na espiritualidade a que chegou Fr. Agostinho da Cruz. A poesia é um meio de aceder à verdade divina que pode e deve ser superado, uma vez que esta tenha sido atingida, da mesma forma que a contemplação da natureza é um simples instrumento que permite subir à contemplação das realidades divinas e que, portanto, deve ser ultrapassada

⁵⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 298.

⁵⁶ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 299.

e abandonada, depois de ter servido eficazmente o fim que a justifica. Se a linguagem humana é um mundo de signos que tem como referente o mundo sensível criado, e se este mundo *natural* é, por sua vez, um mundo de signos contingentes e efêmeros submetidos à lei da mudança contínua mas que remetem para a realidade transcendente, imutável e eterna, então é mais eficaz a linguagem natural, que é signo primeiro, do que a linguagem humana da retórica poética, que é signo segundo da realidade em si. É no contexto desta mundividência agostiniana que podemos entender os desabafos do poeta, paradoxalmente pedindo escusa da poesia:

«Escuse de limar, em prosa ou rima,
 Porque sem se limar a rima ou prosa,
 Nem por isso no Ceo menos se estima.
 Não deixa de cheirar melhor a rosa,
 Por se colher nascida das espinhas,
 Sem desfolhar-se, fica mais fermosa.

Das prosas que limei, das rimas minhas,
 Que proveito colhi, senão vergonha,
 Nas estranhas nações, e nas vizinhas?»⁵⁷

Nos versos de Fr. Agostinho da Cruz que acabamos de transcrever parece ouvir-se um eco da polémica que ocupou longamente os chamados humanistas cristãos, em oposição aos humanistas *civis*, na qual se enfrentaram os argumentos dos que defendiam o valor do trabalho retórico e da erudição face aos que os condenavam, em favor de uma anti-retórica *natural* que se aproximaria mais da matriz do discurso bíblico. Inseridos neste contexto, os tercetos do arrábido lembram as posições defendidas por Fr. Heitor Pinto, no «Diálogo da discreta ignorância»:

«- Que mor discrição pode ser que querer ignorar cousas ôcas, e vãs, e danosas, por saber as sólidas, e massiças, e proveitosas?

O verdadeiro saber do homem é amar a Deus sôbre tudo, e ao próximo como a si, e guardar os divinos mandamentos, e conselhos evangélicos, e saber aquelas cousas que para isto aproveitam, e a isto excitam, e finalmente andar pelo caminho da salvação. Muito sabe quem se sabe salvar, e néscio é quem se lança a perder.»⁵⁸

⁵⁷ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 299-300.

⁵⁸ Fr. Heitor PINTO, *Imagem da vida cristã*, ed. cit., III, 10-11.

Do mesmo modo que o texto do monge jerónimo parece apontar no sentido de um certo anti-intelectualismo, também os versos do eremita da Arrábida indiciam o desejo de um abandono de toda a retórica literária. Na verdade, o que Fr. Agostinho da Cruz aponta como um objectivo a perseguir é, no seguimento lógico da interpretação que temos vindo a propor, uma retórica *natural*, isto é que a linguagem humana não oculte os conceitos, ou simplesmente os *escoreça*, que a eloquência não torne o discurso de tal modo opaco que a mensagem se perca. Neste sentido, a aparente simplicidade de construção literária que a poesia do arrábido patenteia, a quase completa ausência de referências eruditas que não sejam de origem bíblica, aparecem-nos como a concretização, ao nível do texto lírico, de preceitos que Santo Agostinho defendia, no seu *De Doctrina Christiana*, para a parenética.

A clareza agradável que o santo Doutor da Igreja propunha, reelaborando num sentido cristão a *neglegentia diligens* de Cícero⁵⁹, convém justamente à poesia do místico português. Também este não hesita em sacrificar a preocupação com a elaboração do discurso poético, quando isso pode prejudicar o que é essencial: tornar transparente e acessível a todos, tanto aos cultos como aos incultos, aos sábios como aos ignorantes, a mensagem divina. Mesmo correndo o risco de um certo *miserabilismo* retórico, Fr. Agostinho da Cruz opta por um discurso que nos aparece como de algum modo primitivo, ingénuo e imediatista, por outras palavras *natural*. Poder-se-ia dizer que, contemplando a natureza da Arrábida, constatando o poder da eloquência com que, «em segredo», os seres criados falam de Deus, o místico tem o desejo de dominar a técnica dessa retórica natural que de maneira tão eficaz lhe ensina a prática do amor de Deus. Imitando esta eloquência, a poesia tornar-se-á oração e o amor do Criador superará a retórica de todas as criaturas:

«Meu Deus Omnipotente,
Vós só por nossa guia,
Sem viva creatura,
Na vossa fermosura
Abrazai duas almas noite, e dia:
Por vós arçam, Deos nosso,
Arçam de puro fogo d'amor vosso.»⁶⁰

⁵⁹ cf. Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, 70-76.

⁶⁰ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 118.

7. O desejo de delimitar os conceitos de natureza e de retórica no contexto da poesia de Fr. Agostinho da Cruz, procurando situá-los no quadro particular da sua espiritualidade, conduziu-nos, como acabamos de ver, a S.to Agostinho, esse autor que, como escreveu Robert Ricard, «nos encontramos siempre y en todos sitios»⁶¹. Pelo caminho, pudemos assinalar alguns pontos de contacto com conceitos expostos em textos contemporâneos do nosso autor. Deixamos marcada, por exemplo, a sua aproximação à corrente ascética e mística que tem sido designada como «socratismo cristão» e, ainda que não o tenhamos desenvolvido, a simples presença do tema permite a inclusão do frade arrábido nessa tradição que passa, como se sabe, por S.ta Teresa de Ávila e pelos espirituais espanhóis⁶².

Procurando ainda assinalar hipotéticas influências e/ou matrizes para a poesia e a espiritualidade do frade arrábido, poderíamos seguir a sugestão do já citado saudoso Robert Ricard⁶³, explorando o tema de «Jesus crucificado», o qual é recorrentemente tratado por Fr. Agostinho da Cruz⁶⁴. Os estudos do ilustre professor permitiram-lhe apontar a presença do tema em textos do Beato Juan de Ávila, Gracián, Diego de Estella, Lope de Vega, Malón de Chaide, Tirso de Molina e Francisco de Aldana, entre outros. Investigando as origens do tema, pôde remontar a Ludolfo da Saxónia e ao seu *Livro de Vita Christi*, o qual, por sua vez, remete para S. Bernardo e o Pseudo-Boaventura. Em todos esses textos é possível encontrar pontos de contacto com certos passos da poesia de Fr. Agostinho da Cruz, que constituem, a seu modo, contributos para a tradição de um tema que era, como deduz Robert Ricard, um verdadeiro lugar comum da literatura religiosa. Seria, portanto, interessante fazer um estudo sistemático do tema na obra do frade português, integrando-o no contexto mais amplo da sua

⁶¹ Robert RICARD, *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964, 239.

⁶² A propósito da problemática do «socratismo cristão» poderá consultar-se com proveito o texto de Robert RICARD com o título «El socratismo cristiano», incluído na obra citada na nota anterior, onde ocupa as páginas 22-126.

⁶³ op. cit., 227-245.

⁶⁴ Vejam-se na edição citada das *Obras...*, a título exemplificativo, os poemas seguintes: Sonetos IV, «Às Chagas», 3; IX, «À Cruz», 6-7; X, «À mesma», 7; XIV, «A Jesus Crucificado», 10; XXXIV, 190; XXXV, «A Christo prêso à columna», 191; XXXVI, «Ao mesmo», 191-192; XXXVII, «A corôa d'espinhos», 192; XXXVIII, «A Christo na Cruz», 193; XXXIX, «Ao mesmo», 193-194; XL, «Ao mesmo», 194; XLIV, «Ao ferro da lança, que abriu o lado de Christo», 197; XLVI, «À Cruz», 198; IV, «A Christo crucificado», 406; Ode «Hymno à Cruz», 277-281; Elegia «A Jesu na Cruz», 308-311; Elegia II, 89-92; Oitavas I, «A Christo no Horto», 373; II, «A Christo azoutado», 373-374; III, «A Christo coroado», 374; IV, «A Christo com a cruz nas costas», 375; V, «A Christo crucificado», 375-376; Glosa do mote «A Cruz», 380-381.

devoção à Humanidade de Cristo. Esta é uma pista que merece, em nosso entender, uma particular atenção de qualquer investigador que queira consagrar-se a um autor e a uma obra que são campo fértil e praticamente virgem para os estudos tanto de literatura como de espiritualidade.

Luis de Sá Fardilha

Summary: *The author tries to identify the boundaries of the concepts of nature and rhetoric in the poetry of Fr. Agostinho da Cruz, locating them within the specific frame of his spirituality. Reading through the works of the friar and going back to the influence of St Augustine, the concepts of Nature as Rhetoric and of "natural" rhetoric are discussed. Some points of contact with other 16th century texts are hinted at, and an approach to the ascetic-mystical current known as "Christian Socratism" is attempted.*