

Michel de Montaigne em Fernando Pessoa?

Uma hipótese de leitura a partir das menções a Francisco Sanches

Rui Sousa*

Palavras-chave

Livre-pensamento, Insciência, Renascimento, Michel de Montaigne, Francisco Sanches.

Resumo

A partir do reconhecimento da importância que Pessoa confere à obra mais importante de Francisco Sanches, o *Quod Nihil Scitur* (*Que Nada se Sabe*), e tendo em conta que os *Essais* de Montaigne constavam da sua biblioteca particular, numa edição de 1914 contemporânea da publicação da primeira tradução portuguesa da obra de Sanches (1913-1916), este ensaio propõe-se apresentar os caminhos possíveis de um outro ramo do livre-pensamento pessoano. Tendo em vista esse desiderato, começam por expor-se passagens representativas de duas obras também datadas desse período, *A Short History of Freethought*, de John M. Robertson (1915), e *A History of Freedom of Thought*, de John B. Bury (1913). Depois de analisadas passagens das obras de Montaigne e de Sanches, o artigo apresenta também os vários trechos nos quais Pessoa destaca inequivocamente o lugar do céptico português no quadro de uma tradição cultural portuguesa de índole renascentista na qual o próprio projecto pessoano é inscrito.

Keywords

Freethinking, Inscience, Renaissance, Michel de Montaigne, Francisco Sanches.

Abstract

Pessoa attributed great importance to the freethinker Francisco Sanches' most important work, *Quod Nihil Scitur* (*That Nothing is Known*). In taking into account that a copy of a 1914 edition of Montaigne's *Essais* can be found in Pessoa's private library and that the publication of the first Portuguese translation of Sanches' book took place between 1913-1916, this essay explores the possible paths of another branch of Pessoaan freethinking. With this in mind, passages representing two works also dated from that period are discussed, *A Short History of Freethought*, by John M. Robertson (1915), and *A History of Freedom of Thought*, by John B. Bury (1913). After analysing passages from the works by Montaigne and Sanches, the article also treats the various textual references in which Pessoa unequivocally highlights the place of the Portuguese skeptic in a Renaissance Portuguese cultural tradition in which the Pessoaan project itself is inscribed.

* Universidade de Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL).

Pessoa tinha na sua biblioteca os *Essais* de Montaigne, numa edição da Flammarion em quatro volumes (CFP 1-107), datada provavelmente de 1914.¹ Essa datação é significativa, na medida em que aproxima a possível aquisição da obra de um momento decisivo para o percurso intelectual e criativo de Pessoa. A primeira metade da década de 10 é, também, relevante em termos de aquisições bibliográficas, pois datam também desse momento os livros e textos a que voltarei no decurso do presente trabalho.

Com efeito, as obras de John M. Robertson e de John B. Bury que serviram em grande medida de suporte para as concepções pessoais acerca do livre-pensamento, *A Short History of Freethought* (ROBERTSON, 1915), e *A History of Freedom of Thought* (BURY, 1913), respectivamente, assim como a primeira edição em tradução portuguesa do influente *Quod Nihil Scitur*, de Francisco Sanches (em fascículos, 1913-1916, da *Revista de História*), terão coincidido com os *Essais* de Montaigne, na biblioteca de Fernando Pessoa, no momento fulcral em que ocorreram, entre outras coisas, a primeira planificação do *Livro do Desassossego*, a emergência dos heterónimos e a vertigem colectiva conducente ao *Orpheu*.

Deste conjunto, apenas os fascículos do *Quod Nihil Scitur* não se conservaram na Biblioteca Particular de Pessoa, devendo salientar-se a presença de intensas campanhas de marginália nas obras de Robertson e de Bury. Quanto aos *Essais*, embora nenhum dos volumes incluía marginália pessoal, parece pouco crível que o poeta não os tenha lido.

Partindo do contexto comum do acesso a este acervo livresco, propõe-se neste texto uma leitura do livre-pensamento pessoano de acordo com as seguintes etapas: num primeiro momento, analisam-se as obras de Robertson e de Bury referidas, atentando sobretudo ao modo como expõem o essencial do seu entendimento da tradição livre-pensadora e do seu impacto decisivo na constituição da cultura do Ocidente, e em particular sublinhando as considerações relativas ao Renascimento. O percurso será depois conduzido de acordo com dois diferentes núcleos complementares, o primeiro com Montaigne como epicentro e o segundo focando-se no diálogo entre Pessoa e Francisco Sanches. Propõe-se uma apresentação sumária de alguns aspectos fundamentais do extenso e diversificado conteúdo dos *Essais*, tendo como principal mote os casos em que Montaigne descreve a especificidade do seu projecto literário e o modo como este implica uma determinada postura autoral e o respectivo movimento livre do pensamento. A consolidação crítica da personalidade de Montaigne e do seu amplo impacto no quadro filosófico e literário do Ocidente será depois pensado a partir do impacto do

¹ É essa, de acordo com uma listagem de todas as edições francesas incluída em *IV^e centenaire de la naissance de Montaigne. 1533-1933. Conférences organisées par la ville de Bordeaux et catalogue des éditions françaises des Essais*, a data em que as edições Ernest Flammarion fizeram a sua primeira publicação da obra (AAVV, 1933: 373-388). Esta cronologia dedica-se a historiar o percurso que vai da edição original (1580) a 1933.

ensaísta francês em alguns autores inscritos nas várias constelações com as quais Fernando Pessoa manteve amplo diálogo: Shakespeare, um dos primeiros leitores de Montaigne aquando da sua primeira tradução para a língua inglesa, Ralph Waldo Emerson, que incluiu Montaigne no restrito conjunto de retratos exemplares que constituem o livro *Representative Men* (1851), Matthew Arnold e Walter Pater, dois dos mais influentes críticos no quadro do panorama teórico de que Pessoa se serviu, como têm dado conta trabalhos de Rita PATRÍCIO (2012) e de Jorge URIBE (2014). Acompanhando as considerações de Emerson, Arnold e Pater, encontra-se uma perspectiva particular sobre o cepticismo de Montaigne que data pelo menos da crítica que Pascal lhe dirigiu ainda no século XVII.

O céptico montaigniano, conforme fixado no retrato de Emerson e desenvolvido em Arnold e Pater, casos exemplares de uma tradição crítica muito mais vasta, assume-se como um tipo peculiar de intelectual, alimentado por uma experiência descomprometida dos méritos e paradoxos inerentes aos diversos saberes oferecidos ao conhecimento humano, de que deriva uma opção autónoma pela suspensão permanente do juízo, de acordo com a lição de Sexto Empírico. É este o perfil que encontraremos na abordagem a Francisco Sanches, cuja obra principal, o *Quod Nihil Scitur* (1581), contemporâneo dos *Essais* de Montaigne, constitui um pilar amplamente implicado na turbulenta crise das ideias experienciada no alvorecer da Modernidade. Em Sanches, será sobretudo a consolidação de uma figura de autor céptico e determinado em valorizar a insciência como valor supremo que se dará a conhecer, tendo em consideração, por um lado, as zonas de contacto com o pensamento montaigniano e com o perfil de céptico desenvolvido pelos precursores oitocentistas de Fernando Pessoa, e, por outro, os aspectos depois retomados pelos textos pessoanos que directamente se lhe referem. O percurso culminará na análise aprofundada dos mais relevantes textos em que Pessoa descreve Francisco Sanches como pináculo de uma hierarquia intelectual que tem em Sócrates um primeiro lugar de vulto e que encontra no filósofo português um desenvolvimento, no qual Pessoa se revê.

O percurso permitirá equacionar a definição de uma certa figura autoral, que corresponde a uma experiência particular do cepticismo e à sua relação tanto com a natureza humana como com a situação crítica do indivíduo face aos limites do conhecimento. É neste contexto que interessa posicionar Fernando Pessoa, integrando-o numa constelação de sentidos pouco conhecida mas extremamente fértil e que mereceu da parte do poeta a atenção dedicada às obras maiores da literatura mundial, que considerou traduzir e dar a conhecer em Portugal ou, no caso dos autores portugueses, divulgá-los além-fronteiras.²

² É significativa a presença das obras de John M. Robertson, de John B. Bury e de Francisco Sanches no quadro geral dos livros que Pessoa projectou incluir nos catálogos das suas sucessivas editoras ideais. As propostas de edição do *Quod nihil scitur*, além de contemplarem a hipótese de uma tradução, o que indicia que Pessoa poderia não ter apreciado a versão de Basílio de Vasconcelos,

Do livre-pensamento

Ao longo do seu percurso intelectual, Fernando Pessoa procurou posicionar a sua autonomia criadora de acordo com um imperativo de livre-pensamento que, não obstante as reconhecidas idiossincrasias, metamorfoses e alterações de pontos de vista ao longo da sua vida e obra, se manteve constante. São vários os documentos presentes tanto na sua Biblioteca Particular, à guarda da Casa Fernando Pessoa, como no vasto espólio do poeta, consultável na Biblioteca Nacional de Portugal, que permitem a devida aproximação aos amplos e diversos veios do contacto de Pessoa com a tradição livre-pensadora, em particular no domínio filosófico de matriz anglo-saxónica. Contexto que, sendo crucial na medida em que esteve presente desde muito cedo na sua formação intelectual, não esgota uma genuína atracção por autores de outras proveniências, nomeadamente no contexto do Renascimento, momento particularmente relevante para Pessoa. Um nome crucial no percurso moderno da tradição livre-pensadora é Michel de Montaigne, cujo impacto junto de alguns dos mais emblemáticos poetas e escritores europeus, de Shakespeare, Francis Bacon e Pascal a Nietzsche, Ralph Waldo Emerson, Walter Pater ou Jorge Luis Borges, entre muitos outros.³

permitem perceber diferentes âmbitos em que Sanches parece ocupar um lugar no imaginário pessoano, que integram o filósofo no mesmo enquadramento de obras atribuídas a Fernando Pessoa e a Antonio Mora (48B-22), o relacionam com projetos editoriais de obras de autores de distintas nacionalidades e categorias (12¹-79^r e 48B-62), o incluem numa plural e multifacetada selecta de obras de autores portugueses (48B-18) ou em projetos de organização editorial da sua obra e de tradução de livros seus e de autores selecionados (144Q-34^r e 48B-34^r). Como observam Pedro Sepúlveda e Jorge Uribe a respeito de uma lista de 1928 na qual Pessoa pensa o primeiro volume de uma série que seria intitulada “From Portugal”, Sanches e o seu contemporâneo Camões são os únicos autores que ocorrem duas vezes, o que acentua a convicção do poeta quanto ao peso do autor do *Que Nada se Sabe*, valorizado na mesma escala que aquele que desde 1912 fora considerado o autor português mais proeminente a superar (SEPÚLVEDA e URIBE, 2016: 186). No caso de Robertson e de Bury, é representativo o documento 137A-21 a 24^r, no qual se apresenta uma plural galeria de livros portugueses e estrangeiros a traduzir, constando do primeiro “História do Christianismo” e do segundo “A Idéa de Progresso” e “História da Liberdade de Pensamento”, precisamente aquele que aqui trabalhamos.

³ Trata-se do mesmo ponto de vista que permite a Bernat Castany Prado defender na sua dissertação a existencia “de una tradición escéptica en la literatura universal, de modo que Eurípides y Cicerón, Petrarca y Montaigne, Erasmo y Huarte de San Juan, Cervantes y Shakespeare, De Quincey y Schopenhauer, Hume y Berkeley, Shaw y Kipling, Chesterton y Stevenson, Pessoa y Machado de Assis —entre otros—, se convierten en los eslabones del escepticismo literario hasta llegar al propio Borges” (CASTANY PRADO, 2012: 13). A tese, designada em função do mote emblemático de Francisco Sanches, *Que Nada se Sabe*, produz eloquentes interligações entre esse os diversos autores considerados neste artigo e outros com os quais Pessoa largamente interagiu, evidenciando o impacto da filosofia de Sexto Empírico, Pirro e outros pensadores cépticos na modernidade europeia.

Dos muitos livros pelos quais a abordagem ao pensamento de Pessoa nestes domínios, merecem particular destaque dois volumes de índole historiográfica: *A Short History of Freethought*, de John M. ROBERTSON (1915), e *A History of Freedom of Thought*, de John B. BURY (1913).

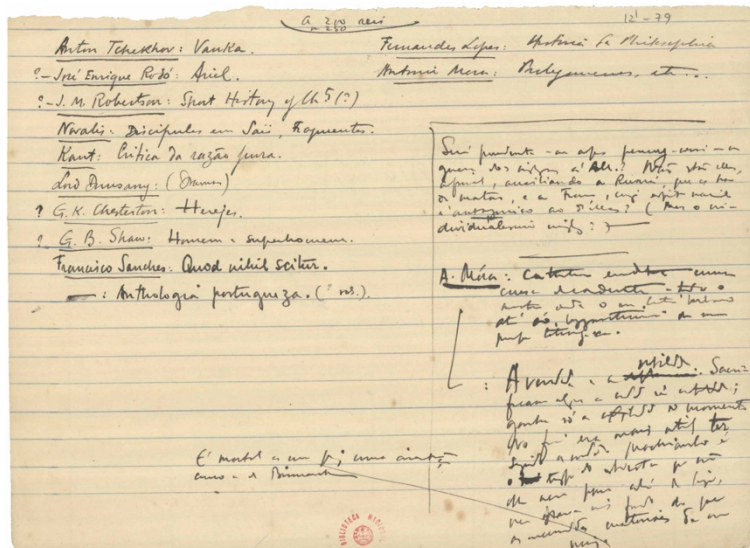


Fig. 1. Este é um dos muitos documentos em que Pessoa integra o *Que Nada se Sabe*, de Francisco Sanches, entre obras de outros autores e de personalidades heteronímicas, como Antonio Mora (121-79). Provavelmente, o projecto passaria pela tradução dessas obras. Importa destacar a inclusão do QNS e de *A Short History of Freethought*, por volta de 1918.

No início do seu livro, John M. Robertson observa que o livre-pensamento não é algo que se possa reduzir a um contexto ou etapa particular, independentemente do facto de o termo ter começado a ser utilizado sobretudo a partir do século XVII, quando, nas várias línguas europeias, começa a ser fixado para designar o que seria uma necessidade natural do ser humano (ROBERTSON, 1915: I, 3; CFP 1-130). Essa transversalidade do sentido essencial de livre-pensamento verifica-se, com particular assertividade, no modo como o conceito foi apropriado por várias instâncias que lhe conferiram um sentido pejorativo, reunindo na etiqueta do livre-pensamento uma pluralidade de correntes de opinião contrárias aos modelos de sociedade dominantes.

Ao classificar os diferentes termos utilizados na descrição do conceito de livre-pensamento, Robertson salienta a coincidência entre termos como *freethinker*, utilizado em Inglaterra a partir das últimas décadas do século XVII, e as designações específicas das outras literaturas modernas, que, partindo de uma abrangente e genérica menção ao ateísmo, recorreram a designações operativas que alcançaram

uma certa sinonímia, como “infiéis”, “deístas”, “naturalistas” e, entre outros, *esprit fort e libertin*.⁴

De acordo com Robertson, o livre-pensamento que todos esses termos designam, remete, no essencial, para o domínio da relação do indivíduo com as suas circunstâncias existenciais e para a compreensão de uma determinada atitude relativamente aos limites da condição humana, demarcando “an actual difference in *degree of employment of the faculty of criticism*. The proposition is that some men think more ‘freely’ than others in that they are (a) not terrorized by any veto on criticism, and (b) not hampered, or less hampered, by ignorant pre-suppositions” (ROBERTSON, 1915: I, 8-9; CFP 1-130). É em função desta questão que se percebe a transversalidade do conceito, pois desde muito cedo a formação cultural das sociedades humanas dependeu da consolidação de diferentes convenções e estruturas sociais tendo como pilar fundamental a tradição, profundamente adversa ao livre exercício do juízo individual.

- "Mar Portuguez" (Fernando Pessoa).
- "Cancioneiro, Liv. I e II." (Fernando Pessoa).
- "Cancioneiro, Liv. III e IV" (Fernando Pessoa).
- "Auto das Bacchantes" (Fernando Pessoa).
- "Arco de Triumpho" (Alvaro de Campos).
- "A Invenção do Dia Claro" (José de Almada-Negreiros).
- "Indícios de Ouro" (Mário de Sá-Carneiro). Ed. Fernando Pessoa. (ou "Poemas Completos", incluindo aquelle livro inedito, e outros ineditos que haja). (ou "Obras Completas de Mário de Sá-Carneiro", sendo o primeiro volume o dos "Poemas Completos", ut supra).
- "A Idéa de Progresso" (J. B. Bury). Trad.
- "Historia do Christianismo" (J. M. Robertson). Trad.
- "A Renascença" (Walter Pater). Trad.
- "Historia da Liberdade de Pensamento" (J. B. Bury) Trad. (v. "Home University Library", supra).
- "A Fabula das Abelhas" (Mandeville). Trad.
- "Octavio". (Victoriano Braga).
- "O Milagre". (Victoriano Braga).
- "A Casaca Encarnada". (Victoriano Braga).

Fig. 2. Parte de uma lista de obras de diferentes domínios equacionadas para edição e/ou tradução (137A-22; de c. 1921; em alto contarste). Entre essas obras, encontra-se *A History of Freedom of Thought*, de John Bury.

Nessa medida, Robertson observa que a postura dos livre-pensadores passa por uma “conscious reaction against some phase or phases of conventional or traditional doctrine in religion”, que se exerce, tanto na releitura crítica de uma série de questões às quais se foi conferindo progressivamente grande importância, como

⁴ Para um aprofundamento do impacto de Montaigne no pensamento libertino do século XVII, cf. SOUSA (2019).

na prática contínua do pensamento livre face ao contexto contemporâneo (ROBERTSON, 1915: I, 9; CFP 1-130). John B. Bury acrescenta, a este respeito, que a consciência que o homem tem de que o seu pensamento pode exercer-se com autonomia permite-lhe colocar em causa ideias e costumes reguladores do comportamento e ser capaz de verbalizar novas perspetivas sobre o complexo fenómeno do humano. É nessa medida que *“freedom of thought, in any valuable sense, includes freedom of speech”* (BURY, 1913: 7-8; CFP 1-17, sublinhados de Pessoa).

Dado que, nesta perspectiva, a atitude do livre-pensador deriva da demarcação de uma distância fundamental relativamente ao *“mental world of the ordinary man”* baseado em *“beliefs which he has accepted without questioning and to which he is firmly attached”*, está necessariamente aberto o caminho para a emergência de uma inevitável dicotomia entre duas categorias de indivíduos: *“A new idea, inconsistent with some of the beliefs which he holds [...]. To him and his fellows, who form the vast majority, new ideas, and opinions which cast doubt on established beliefs and institutions, seem evil because they are disagreeable”* (BURY, 1913: 8-9, CFP 1-17, sublinhados de Pessoa).

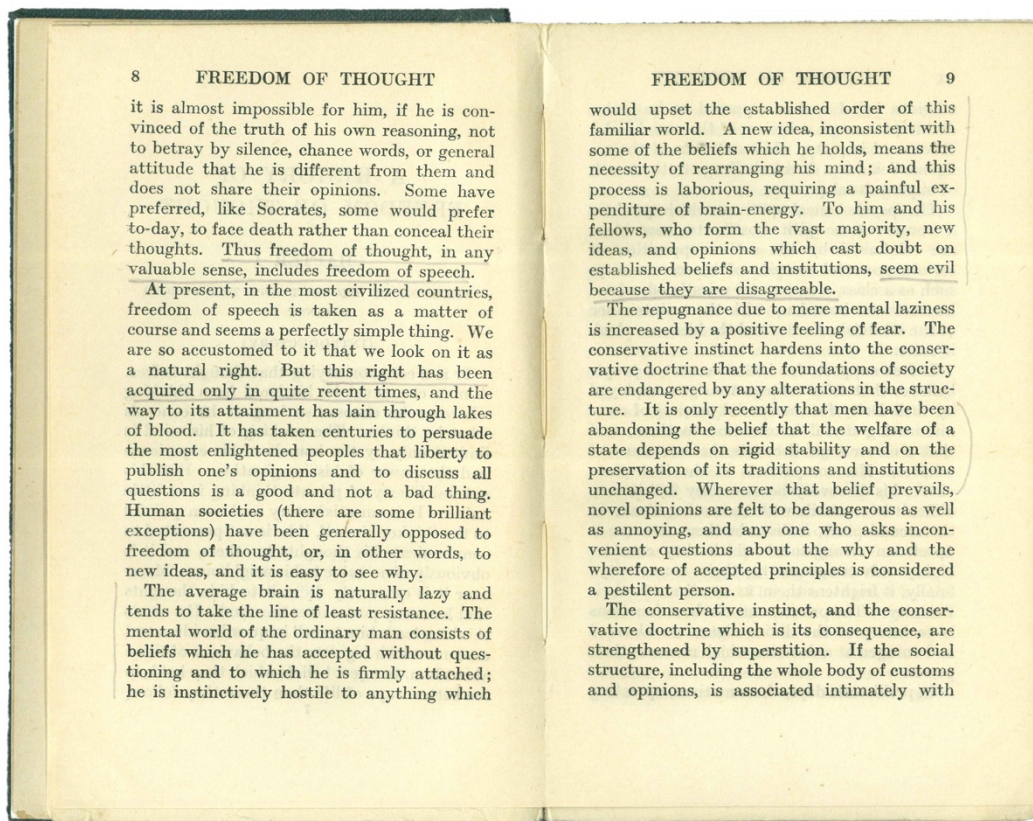


Fig. 3. Pessoa sublinha a frase na qual Robertson associa o imperativo da liberdade do pensamento à liberdade de manifestação das próprias ideias. É essa autonomia que conduzirá a crítica aos paradigmas estabelecidos e, conforme nota Robertson na pág. 9, com a aprovação de Pessoa, à interpretação negativa da acção dos livre-pensadores por parte dos poderes vigentes.

Os representantes de paradigmas distintos e os que colocam em questão os valores validados pelo tempo são encarados como indivíduos maculados e maculadores, em particular no discurso de *“certain powerful sections of the community, such as a class, a caste, or a priesthood, whose interests are bound up with the maintenance of the established order and the ideas on which it rests”* (BURY, 1913: 10, CFP 1-17, sublinhados de Pessoa). Uma situação que se agrava quando estão em causa dogmas indemonstráveis, mas que, manipulados pelo poder político, se convertem em verdades absolutas e conduzem a proibições arbitrárias, mas defendidas com grande veemência.

Os dois autores diferem no modo como interpretam o radicalismo que a postura livre-pensadora assume no confronto com estas imposições. Robertson procura neutralizar o alcance desse contraste, dando conta da importância que o pensamento livre tem no desenvolvimento das sociedades e denunciando a *“fallacy of the familiar assumption that freethinking represents a bias to ‘negation’”*. O indivíduo livre, segundo Robertson, é normalmente um dos grandes responsáveis pelo progresso humano e, mesmo quando se define como um *“inovador”*, não assume essa postura com deliberativo intuito transgressor, diferindo apenas *“because [...] clashes with something he believes in a more vital way”* (ROBERTSON, 1915: I, 16-17; CFP 1-130, sublinhados de Pessoa). O autor procura, assim, distinguir o cepticismo de alguns espíritos radicais, como Vanini, Giordano Bruno ou Voltaire, do padrão habitual de livre-pensadores, indivíduos equilibrados que se dedicam essencialmente ao questionamento do exercício das faculdades especulativas do espírito humano, sem terem como propósito essencial um ataque aos fundamentos da sociedade.

Bury parece ter uma leitura mais abrangente do cepticismo, considerando, na linha da inspiração greco-latina presente em toda a sua abordagem, que o contraponto relativamente a outras culturas é decisivo, em especial no referente ao desenvolvimento de uma *“sceptical attitude towards authority”*. O ateniense Péricles, por exemplo, é destacado como um modelo significativo de alguém que estava *“at least [...] in touch with all the subversive speculations of the day”* (BURY, 1913: 26-27; CFP 1-17, sublinhados de Pessoa), expressão que intersecciona bem a tradição especulativa dos gregos e a subversão que continuamente traz consigo.⁵

⁵ António Pina Coelho, pioneiro editor dos dois volumes de *Textos Filosóficos*, esclareceu que *“o cepticismo e relativismo prático, para que Pessoa tinha natural pendor, não deixaram de ser incrementados pela sofística, que teve como principais mentores Protágoras, Górgias, Hípias, Pródico, e também pelo estoicismo e epicurismo. Sócrates e as escolas socrática, cínica e cirenaica ou hedonista abriram-lhe o espírito, mas Platão e Aristóteles foram os dois grandes luminares da filosofia grega e também do espírito de Pessoa”* (COELHO, 1971: I, 50). Mais adiante, acrescentará a esse roteiro a *“posição cepticista de Francisco Sanches; o reformismo de Martinho Lutero; o racionalismo que teve como patriarca Descartes; N. Malebranche [...]; Blaise Pascal; B. Espinosa; G. W. Leibnitz”* (COELHO, 1971: I, 52). A este conjunto deve acrescentar-se, entre outros, o nome de Michel de Montaigne, elo de ligação indispensável entre os dois momentos definidos por Pina Coelho.

Os dois autores estão, contudo, em sintonia no destaque que concedem ao contexto da Grécia, verdadeiro arquétipo histórico do ambiente ideal à gestação de um saudável espírito de liberdade, nomeadamente na medida em que, como observa Robertson, os gregos não possuíam nenhum tipo de “Sacred Books” (ROBERTSON, 1915: I, 202; CFP 1-130, sublinhados de Pessoa). Bury aproxima-se dessa ideia ao salientar que “*The Greeks fortunately had no Bible, and this fact was both an expression and an importante condition of their freedom*” (BURY, 1913: 24; CFP 1-17), conduzindo a que os indivíduos não se sentissem limitados na livre expressão das suas faculdades, nem mesmo por circunstâncias de natureza política.⁶ Segundo Bury, a cultura do Ocidente deve aos gregos, acima de tudo, o facto de terem sido “*the originators of liberty of thought and discussion*”, que teria também repercussões na sua literatura, na medida em que esta consistia, essencialmente, numa abertura à reflexão crítica sobre a vida (BURY, 1913: 21-22; CFP 1-17, sublinhados de Pessoa).

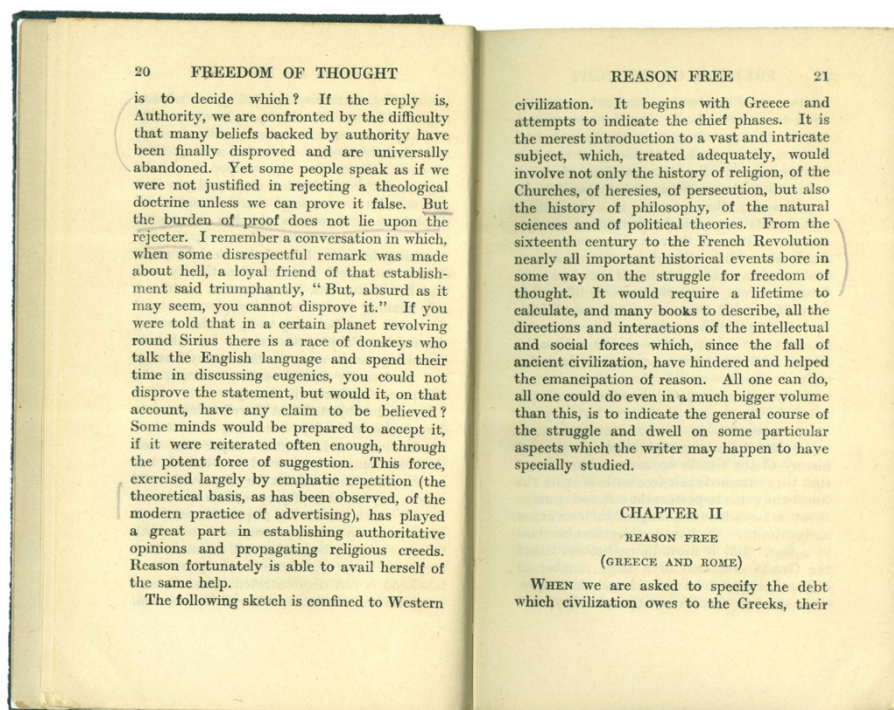


Fig. 4. Na página 21, Pessoa assinala o facto de que a tradição do livre-pensamento é um elemento decisivo no percurso histórico moderno, definindo o sentido dos grandes confrontos históricos desde o século XVI.

⁶ Esta noção deve ser tida em conta nos ensaios com que Pessoa saiu em defesa de António Botto, na sequência da reedição de *As Canções*, pela Olisipo (1922). Com efeito, Pessoa desenvolve nesses textos um panorama segundo o qual o ambiente vivido permitia que cada indivíduo vivesse de acordo com a sua natureza primordial, sem que a sociedade procurasse constranger a sua liberdade, mesmo quando, por exemplo, a inclinação do indivíduo coincidissem com uma atitude estética perfeitamente indiferente aos interesses produtivos da comunidade e a noções como a de patriotismo. A natureza problemática da atitude autónoma de Botto pode acompanhar-se através da antologia organizada por Zetho GONÇALVES, *Notícia do Maior Escândalo Erótico-Social do Século XX em Portugal* (2014).

A importância que os dois autores conferiram ao contexto greco-latino tem evidentes repercussões no modo como interpretam o espírito iniciado com o Renascimento e que, perdurando até ao século XVIII, é o que mais se aproxima da singularidade cultural típica dos contextos grego e romano.⁷ Para Bury, a Renascença italiana corresponde a um momento de notável pioneirismo, na medida em que é a partir do século XIII que brotam as raízes de um novo movimento libertador, que conduz os indivíduos a recuperarem gradualmente a consciência de si enquanto seres pensantes, adquirindo a sua experiência individual uma validade que se desliga da excessiva supremacia de noções comunitárias como a de raça, a de país ou a de civilização.

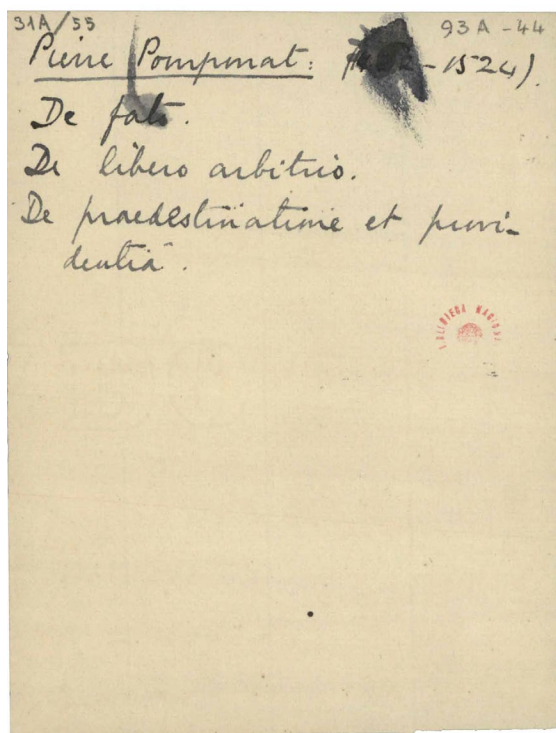
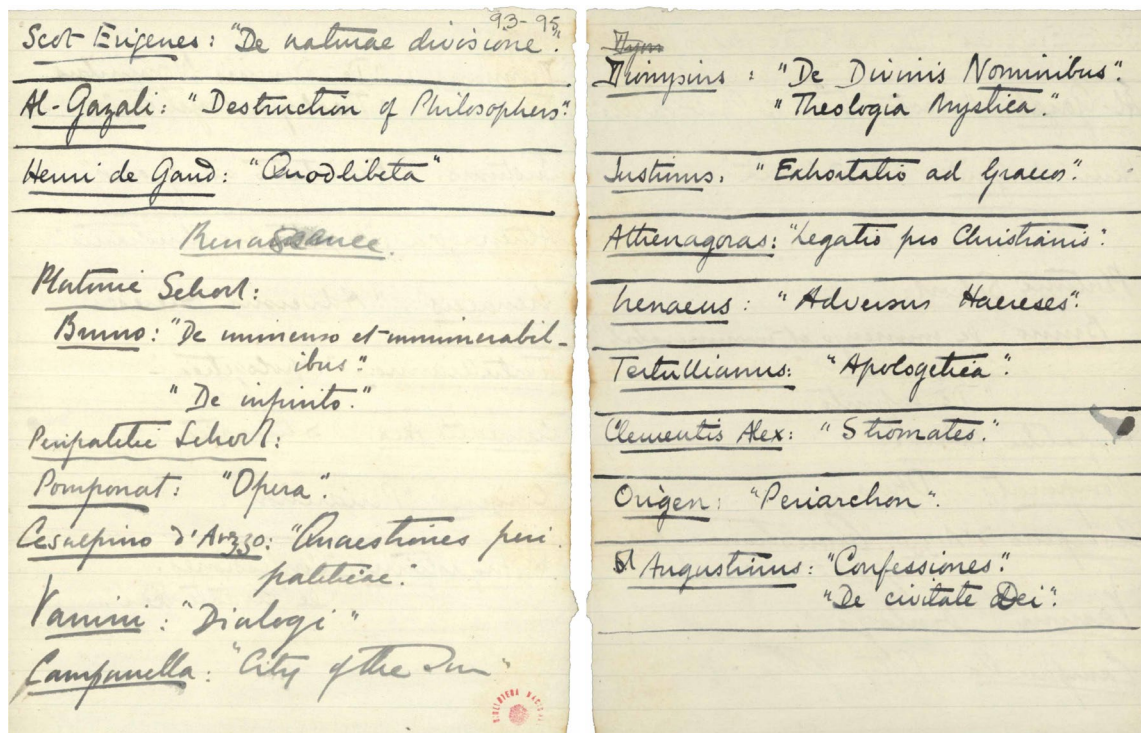


Fig. 5. Elenco de algumas obras de Pietro Pomponazzi (1462-1525), considerado, a par de Vanini, um dos precursores do pensamento libertino francês dos séculos XVI e XVII (cota: 93A-44*).

⁷ Os nomes que normalmente se associam a este florescer do livre-pensamento no Renascimento italiano, Vanini, Pomponazzi e Giordano Bruno, são referidos em documentos que integram o espólio de Fernando Pessoa. Apenas como exemplos, vejam-se o documento 93-95, no qual se pode ler uma lista com as seguintes obras, cronologicamente organizadas: o *De divisione naturae*, de Johannes Scotus Eriugena; *Destruction of Philosophers*, de Al Ghazali (provavelmente *The Incoherence of Philosophers*); a *Quodlibeta (Theologica)*, de Henri de Gand; *De l'infinito universo et mondi*, de Giordano Bruno; *Opera*, de Pomponazzi; *Quaestiones peripatetiae*, de Cesnepino D'Arzzo; *Dialogi*, de Vanini; e *City of the Sun*, de Campanella (no verso são apresentadas outras obras de teor semelhante, incluindo de Santo Agostinho). No documento 93A-44, encontra-se uma lista de três obras de Pomponazzi, *De fato*, *De libero arbitrio* e *De praedestinatione et providentia*.



Figs. 6.1 e 6.2. Lista de autores, uma das muitas cronologias de autores e sobretudo de filósofos conservadas no espólio pessoano. Assinale-se a inclusão de Giordano Bruno, Pomponazzi ou Vanini, entre outros, num momento central no panorama do livre-pensamento europeu, o Renascimento (93-95).

Os mais representativos homens da Renascença constituem-se, na tradição greco-latina, como “speculative minds”, das quais emana a natural curiosidade pela sua própria identidade e por todos os assuntos que respeitam ao mundo habitado pelo Homem. Essa abertura intelectual permite-lhes não serem declaradamente hostis face aos ensinamentos da autoridade teológica, mas optar por colocar o seu saber em relação com o que de humanamente plural e contraditório se extraiu do contacto com a pluralidade de ideias e de pontos de vista proporcionado pelos Descobrimentos e pela redescoberta dos autores clássicos (BURY, 1913: 73; CFP 1-17).

Também John M. Robertson deu relevo ao facto de, apesar do que de vago existe no conceito de Renascimento tendo em conta os distintos usos e contextos cronológicos para que a tradição crítica o remeteu, ter sido em Itália que se concentrou, depois da Grécia antiga, “the great historical illustration of the sociological law that the higher civilizations arise through the passing-on of seeds of culture from older to newer societies, under conditions that specially foster them as give them freer growth” (ROBERTSON, 1915: I, 365; CFP 1-130, sublinhados de Pessoa). É desse cadinho, reforça John Bury, que brotará o essencial da cultura europeia subsequente, na medida em que “From the sixteenth century to the French Revolution nearly all important historical events bore in some way on the struggle for freedom of thought” (BURY, 1913: 20-21; CFP 1-17, sublinhados de Pessoa).

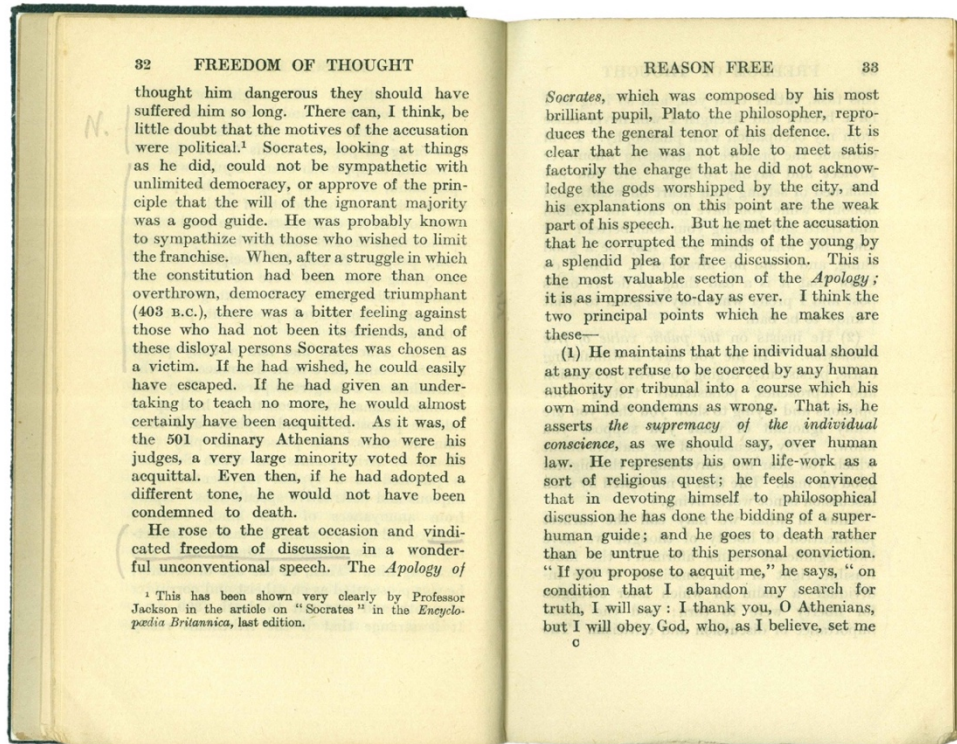


Fig. 7. Sócrates, um dos grandes precursores da linhagem livre-pensadora, conforme Montaigne.

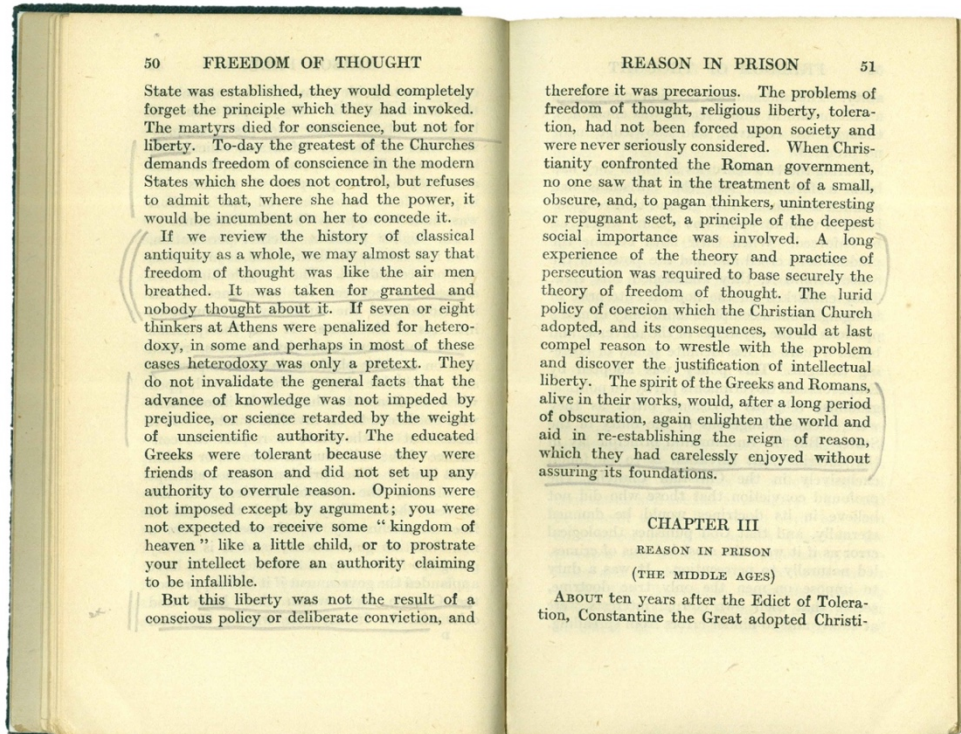


Fig. 8. Densamente sublinhadas, estas páginas tornam perfeitamente compreensível a cronologia histórica a partir da qual, em grande medida, assenta a intervenção crítica pessoana. O contraste entre o momento mítico greco-latino e a supremacia da ortodoxia na mundividência da Cristandade, assim como a renovação do tipo de conhecimento assente nos progressos derivados do recurso à razão a partir do Renascimento, são esteios fundamentais no desenvolvimento da obra de Pessoa.

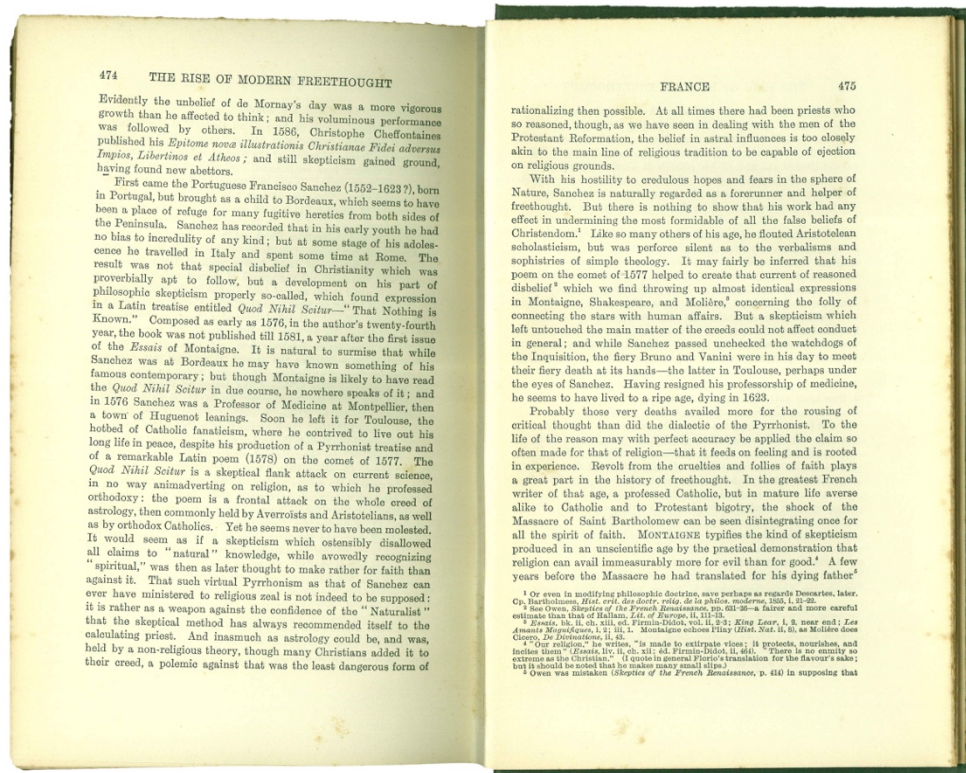


Fig. 9. Nesta página, é notória a singularidade que Robertson atribui a Francisco Sanches no quadro de um momento decisivo no percurso da tradição do livre-pensamento. A relação estabelecida entre Sanches e Montaigne é também fundamental, dado que é conferido algum pioneirismo ao português.

Montaigne impõe-se aos dois autores como o mais representativo espírito do momento plural que, inaugurado no século XVI, daria origem a uma tradição especulativa com forte impacto civilizador. Robertson interpreta Montaigne como um produto das guerras religiosas que dominaram a Europa na sequência da Reforma (ROBERTSON, 1915: I, 466; CFP 1-130). É nesse contexto que também se inscreve uma relevante menção a Francisco Sanches, ao qual é conferido mesmo um certo pioneirismo – “First came the Portuguese Francisco Sanches”. Robertson comenta mesmo a possível relação familiar entre o português e o autor dos *Essais*, que nunca se confirmou.⁸ É, contudo, muito significativo que, também tendo em conta o texto “O Cometa do ano de 1577”, anterior à publicação do *Quod Nihil Scitur*,

⁸ Pessoa terá tido conhecimento desta aproximação, não só através de Robertson, mas também em textos como uma nota em que, imediatamente depois do último excerto da primeira tradução portuguesa do QNS, no número 17 da *Revista de História* (Janeiro-Março 1916), se dava conta, nos seguintes termos, da publicação do livro de Cesare Giarratano, *O Pensamento de Francisco Sanches*: “Ordinariamente os historiadores collocam Sanches ao lado de Montaigne e de Charron, fazendo delle um puro sceptico. Mas, Giarratano crê poder concluir pela sua exposição e por uma menção, que mesmo faz, das doutrinas dos *Essais* e *De la Sagesse*, que uma diferença existe, e grande, entre o Montaigne e os seus sequazes de uma parte, e o Sanches de outra; porque a duvida deste ultimo não é definitiva mas provisoria e methodica [...]. Donde, mais que Montaigne, elle pode chegar-se a Bacon e a Descartes” (*Revista de História*; cf. S.A., 1916: 71-72).

Sanches seja integrado no mesmo contexto histórico e intelectual de personalidades como Montaigne, Shakespeare ou Molière, exemplos de uma “*current of reasoned disbelief*” (ROBERTSON, 1915: I, 471-477; CFP 1-130).⁹

Numa das frases que poderão ter contribuído para definir o modelo de indivíduo que Pessoa associará a Francisco Sanches, Robertson descreve Montaigne, em particular tendo em conta a contínua reformulação a que sujeitou os *Essais*, como “a kind of *metis*, belonging neither to the camp of ignorant faith nor to that of philosophical conviction, whether believing or unbelieving” (ROBERTSON, 1915: I, 476; CFP 1-130). É dessa ambiguidade que deriva a peculiar ligação de Montaigne à teologia tradicional, na medida em que muitas das passagens mais relevantes da sua obra são “perfectly fatal to orthodox religion” (ROBERTSON, 1915: I, 478; CFP 1-130).

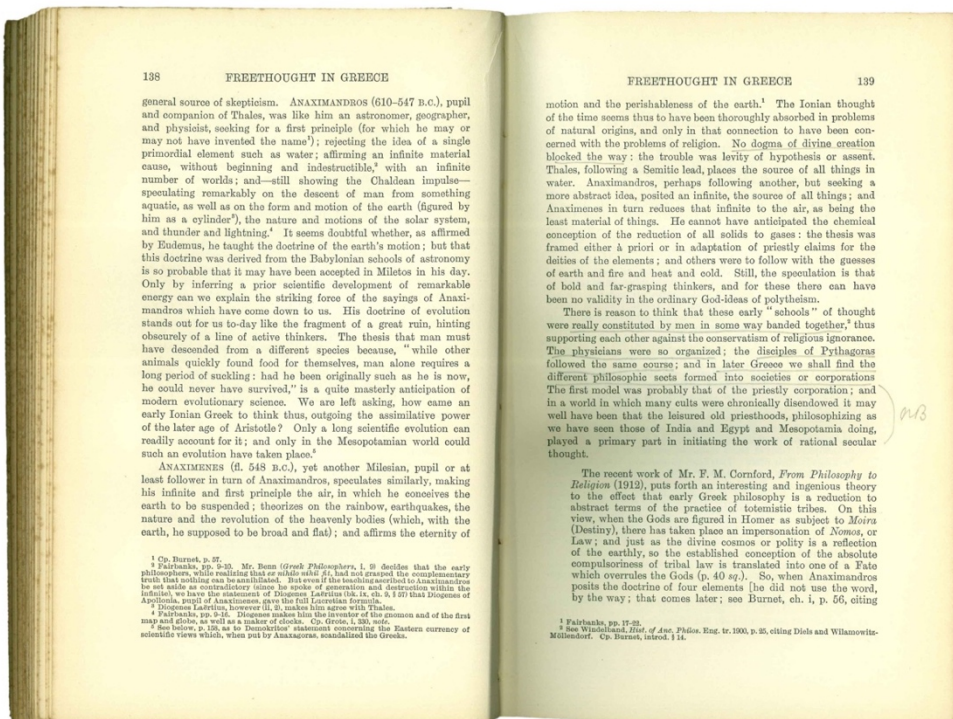
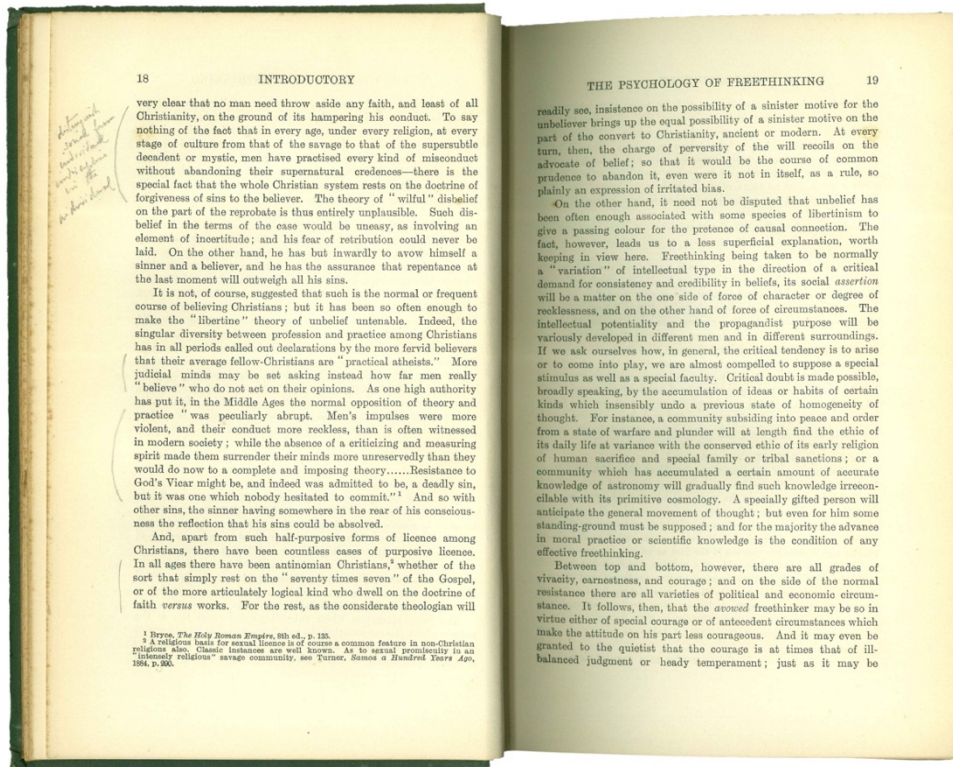
Bury também destaca a intrínseca dualidade do ensaísta francês, vendo nele “this double-facedness of the Renaissance”, que articula a ortodoxia católica e os novos pontos de vista numa postura na qual “*There is no attempt to reconcile the two points of view; in fact, he takes the sceptical position that there is no bridge between reason and religion*” (BURY, 1913: 70; CFP 1-17, sublinhados de Pessoa). O antidogmatismo radical de Montaigne passa precisamente por este equilíbrio, que vai evoluindo de acordo com os impulsos livres do próprio pensamento. Essa perspetiva tem impacto também no seu projeto literário e naquilo que, de acordo com Robertson, constitui o mais significativo do seu legado – “*His function in literature was thus to set up a certain mental atmosphere*” (ROBERTSON, 1915: I, 481; CFP 1-130, sublinhados de Pessoa).

É dessa atmosfera que surgirá a obra de Pierre Charron, amigo e continuador das ideias precursoras de Montaigne. A sua obra fundamental, *De la Sagesse* (1601)¹⁰, é descrita como “a kind of pioneer manual of rationalism”, que se apropria das ideias mais relevantes dos *Essais* para os difundir a partir da noção de que “*true morality cannot be built on religious hopes and fears—a principle which Charron was the first to bring directly home to the modern intelligence, as he did the principle of development in religious systems*” (ROBERTSON, 1915: I, 480; CFP 1-130, sublinhados de Pessoa).

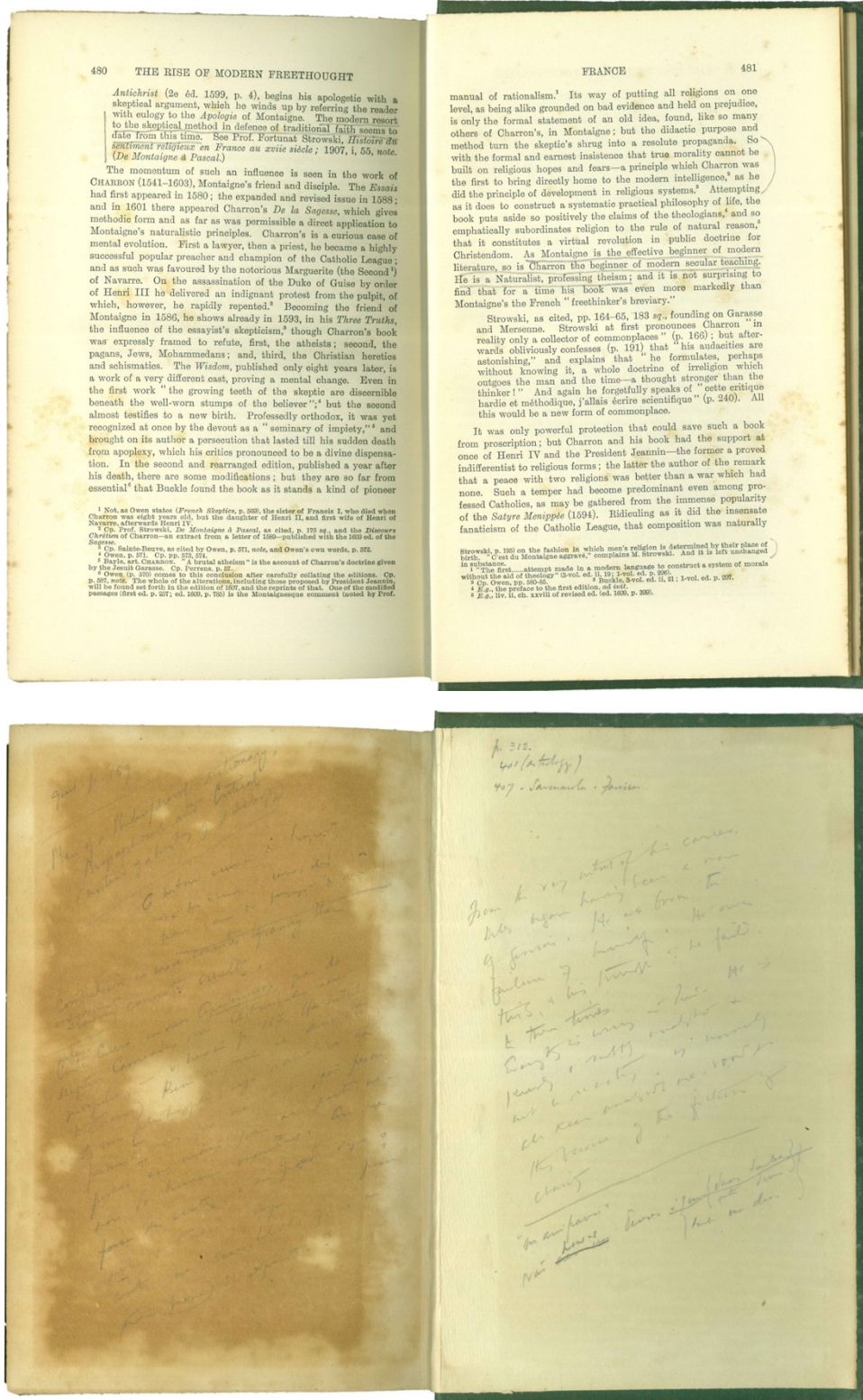
Robertson confere ao distinto projeto dos dois autores um importante pioneirismo no seio do livro-pensamento moderno, em dois âmbitos tão relevantes como o da literatura e o das relações entre a religião e a política: “*As Montaigne is the effective beginner of modern literature, so is Charron the beginner of modern secular teaching*” (ROBERTSON, 1915: I, 480; CFP 1-130, sublinhados de Pessoa).

⁹ Richard Popkin também destacou Sanches no contexto da sua *History of Scepticism*, considerado-o “The only sixteenth-century sceptic other than Montaigne who has achieved any recognition as a thinker” (POPKIN, 2003: 38).

¹⁰ Num documento anterior à data da edição deste livro de Robertson, Pessoa mostra conhecer um vasto conjunto de pensadores fundamentais para uma certa história do livre-pensamento, sobretudo de nacionalidade francesa, que tem como escopo um período que vai de Erasmo a Chateaubriand, incluindo Montaigne, La Boétie, Bodin, Calvino, Charron, Descartes, Pascal, Bayle, Voltaire, Rousseau e, entre outros, a quase totalidade dos nomes representativos da *Encyclopédie* (cf. 93A-8 a 93A-10).



Figs. 10 e 11. Na página 18, pode ver-se o destaque de Pessoa a um dos aspectos mais recorrentes na obra de Robertson, a discussão do papel da religião e da crença em factos sobrenaturais na actuação individual e colectiva dos homens, em diferentes contextos. Pode ler-se a seguinte anotação: "distinguish social from individual indiscipline in the individual". Na página 139 lê-se "NB", de Nota Bene.



Figs. 12 e 13. O importante sublinhado da página 481 indica que Pessoa estava consciente da centralidade que John M. Robertson conferia a Montaigne e ao seu herdeiro, Charron, no desenvolvimento de uma abordagem moderna ao problema da liberdade de pensamento. Pessoa estava também interessado em outras obras relacionadas com o momento que vai de Montaigne a Pascal; cf. a página 480. Nas folhas finais, o diálogo com Robertson prolonga-se: refere pp. 189, 312, 401 e 407.

Também John Bury se apercebeu do desenvolvimento lógico da postura de Montaigne através do mais radical trabalho de Charron, que “*transports us directly from the atmosphere of Renaissance, represented by Montaigne, into the new age of more or less aggressive rationalism*” (BURY, 1913: 74-75; CFP 1-17).

Montaigne ou da identidade

No ensaio “*De l’Exercitation*”,¹¹ Montaigne expõe-se e à sua obra como produtos de uma progressiva experiência, que se pretende contrária a todas as doutrinas fornecidas por outros. A conexão entre autonomia e divergência relativamente a teses alheias é essencial para a consciência da originalidade do seu projecto – que “é um passatempo novo e invulgar que nos distrai das usuais ocupações de todo o mundo” [*est un amusement nouveau et extraordinaire, qui nous retire des occupations communes du monde*] – e do seu foco exclusivamente centrado no indivíduo – “Há muitos anos que os meus pensamentos não visam outro alvo senão eu mesmo, que só me examino e estudo a mim próprio, e se outra coisa venho a estudar, é para logo a aplicar a mim, ou, mais bem dito, em mim” [*Il y a plusieurs années que je n’ai que moi pour visée à mes pensées, que je ne contrôle et étudie que moi; et, si j’étudie autre chose, c’est pour soudain le coucher sur moi, ou en moi, pour mieux dire*] (II, 6: 68-69 [159]).

A dificuldade desse projeto, que passa por uma nova direção dos sentidos, dirigidos para a flutuante realidade das profundezas interiores, que Pessoa caracteriza exemplarmente como “descampados da alma” (PESSOA, 2010: I, 456), coincide com a exigência do isolamento absoluto do indivíduo, não só em virtude da concentração proveitosa na sua personalidade plural, mas também por ser uma ocupação “inabitual”, contrária aos ritmos quotidianos comuns a todos os outros homens; esse plano da realidade exterior, de resto, só é tido em conta enquanto matéria prima que o autor vai convertendo na sua própria substância, manipulando de acordo com os próprios interesses. A estas três características, soma-se, em seguida, um princípio de ficcionalidade que obriga à modelação sistemática da figura que se expõe:

¹¹ Cita-se o texto a partir da edição Gallimard, em três volumes, cada um correspondendo a um dos Livros de *Essais* de Montaigne. Indicam-se nas citações, em numeração romana, o Livro ao qual pertence o ensaio, em numeração arábica o número do ensaio propriamente dito e a página da edição Gallimard. Nos casos em que os ensaios se encontram traduzidos por Rui Bertrand Romão, em *Ensaaios. Antologia* (MONTAIGNE, 2016), inclui-se a tradução portuguesa, com a indicação da página em parênteses rectos. Nos casos em que tal indicação não se verifica, a tradução é da minha responsabilidade. Recorde-se que a edição dos *Essais* obedeceu a um singular processo de composição, em diferentes etapas. Os dois primeiros Livros foram publicados em 1580, a que se seguiria uma reedição com acrescentos e, em Junho de 1588, a edição dos três Livros, com numerosos acrescentos aos dois primeiros. Trata-se de um processo de contínua transformação do conteúdo tanto da obra em geral como dos diferentes textos que a compõem e que se prolonga em edições póstumas, dado que se descobriram outros apontamentos do autor à edição de 1588, correspondentes à preparação pelo autor de uma nova edição aquando da sua morte, em 1592 (cf. ROCHA, 2016: 25-32).

“Ademais, é preciso pentear-se, preparar-se e arranjar-se para se apresentar em público. Ora eu estou incessantemente a enfeitar-me porque incessantemente estou a descrever-me” [*Encore se faut-il testonner, encore se faut-il ordonner et ranger pour sortir en place. Or je me pare sans cesse, car je me décris sans cesse*] (II, 6: 69 [159]).

O seu ponto de vista é relacionado com o célebre desafio oracular, “Conhece-te a ti mesmo!”, permitindo-lhe tomar Sócrates como grande exemplo de alguém que, correspondendo-lhe, permite delinear uma singular ideia de superioridade ou de sabedoria, relacionada com a consciência profunda da condição humana: “Porque Sócrates foi o único a compreender acertadamente o preceito do seu Deus, o de conhecer-se a si mesmo, e através de tal estudo, ter chegado a desprezar-se, só ele foi julgado digno do sobrenome de ‘sábio’. Quem assim se conhecer, que tenha a audácia de, pela sua própria boca, o dar a conhecer” [*Parce que Socrate avait seul mordu à certes au précepte de son Dieu, de se connaître, et par cette étude était arrivé à se mépriser, il fut estimé seul digne du surnom de Sage. Qui se connaît ainsi, qu’il se donne hardiment à connaître par sa bouche*] (II, 6: [161]).

Em “De Democratus et Heraclitus”, Montaigne estabelece uma evidente relação entre a escrita, cuidadosamente moldada ao ritmo de um progressivo exercício de exploração de pormenores e questões particulares, e a liberdade, tanto em termos da escolha dos assuntos de que se ocupa, como relativamente a qualquer propósito que condicione a obra de acordo com resultados apriorísticos:

Escolho ao acaso um assunto. Considero-os todos igualmente bons. E não desejo de modo algum esgotá-los, pois de nenhum consigo apreender tudo. Aqueles que o prometem, nunca são capazes de no-lo fazer ver. Entre cem aspectos e feições que cada coisa possui, tomo em consideração um. E ora o debico apenas, ora o mordisco, ora vou até ao osso. Escruto-o, não em larga superfície, mas tão profundamente quanto o saber me permite. E aprecio sobretudo quando consigo apreendê-los a partir de um ângulo de observação inusitado. Gostaria de tratar a fundo um tema qualquer, se me conhecesse menos. Semeando aqui uma palavra, acolá uma outra, fragmentos extraídos de uma totalidade, isolados, sem propósito, e nada prometendo, não tenho qualquer obrigação de fazer algo em grande, nem sequer me sinto comprometido em relação a mim mesmo, considerando-me portanto livre de variar, quando tal me apetece; desse modo, mantenho-me na dúvida e na incerteza, de acordo com a minha forma primordial, que é a ignorância.

[*Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne dessein jamais de les produire entiers. Car je ne vois le tout de rien. Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire voir. De cent membres et visages qu’a chaque chose, j’en prends un tantôt à lécher seulement, tantôt à effleurer, et parfois à pincer jusqu’à l’os. J’y donne une pointe, non pas le plus largement, mais le plus profondément que je sais. Et aime plus souvent à les saisir par quelque lustre inusité. Je me hasarderais de traiter à fond quelque matière, si je me connaissais moins. Semant ici un mot, ici un autre, échantillons dépris de leur pièce, écartés, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d’en faire bon, ni de m’y tenir moi-même, sans varier quand il me plaît; et me rendre au doute et incertitude, et à ma maîtresse forme, qui est l’ignorance*].

(I, 50 : 419-420)

Essa suposta indiferença quanto aos efeitos concretos que os ensaios possam produzir permite-lhe defender-se das acusações de heterodoxia. Em “Des Prières”, antecipando potenciais críticas a algumas das noções de que se apropria, salienta a necessidade de serem demarcados os âmbitos da literatura e da crença religiosa:

Por mim, deixo que as qualifiquem como “*verbis indisciplinatis*”, fortuna, destino, acidente, desgraça, malogro, as divindades e outras frases, conforme considerem oportuno.

Proponho as fantasias humanas e minhas, simplesmente como humanas fantasias, e consideradas isoladamente, não de acordo com o modo como se encontram reguladas pela ordenança celeste, situação em que devem estar acima de qualquer dúvida e altercação; devem ser vistas como matéria de opinião, não matéria de fé, as coisas que pronuncio de acordo comigo, não de acordo com aquilo em que creio segundo Deus, como as crianças que empreendem as suas experiências.

[*Je lui laisse, pour moi, dire «verbis indisciplinatis», fortune destinée, accident, heur et malheur, et les dieux et autres phrases, selon sa mode.*

Je propose les fantaisies humaines et miennes, simplement comme humaines fantaisies, et séparément considérées, non comme arrêtées et réglées par l’ordonnance céleste, incapables de doute et d’altercation ; matière d’opinion, non matière de foi; ce que je discours selon moi, non ce que je crois selon Dieu, comme les enfants proposent leurs essais.]

(I, 56 : 444-445)

De forma semelhante ao que Bernardo Soares proporá num trecho do *Livro do Desassossego*, essas *verbis indisciplinatis* surgem em função do estilo literário, determinadas pela escrita que se propõe ocupar-se de tudo quanto ocorra às inquietações intelectuais do autor; nessa medida, define-se um estatuto particular para o indivíduo enquanto escritor, que lhe garante defender ideias que podem não coincidir com as crenças que possa ter. Ao definir dois patamares de verdade – o que é pensado e escrito “selon moi” e o que se supõe determinado “selon Dieu” – Montaigne contribui de um modo particularmente expressivo para a definição do autor como alguém que depende apenas do seu universo particular para compor a sua literatura, embora ao longo dos *Essais* acentue estar consciente dos perigosos que a expressão livre das opiniões representa num contexto marcado por sucessivas guerras civis (cf. ROMÃO, 2016: 44-53 e 72-85; ROCHA, 2016: 22-23).

O autor, segundo este ponto de vista, é livre de se constituir como material de trabalho para seu próprio proveito e, ao mesmo tempo, de produzir um livro que vai interferindo na configuração da identidade e do modo como a transmite aos potenciais leitores, numa “espécie de consanguinidade entre o que ele é e o que escreve” (MATHIAS, 2016: 176). No ensaio que abre o segundo volume, “De l’inconstance de nos actions”, a reflexão acerca da pluralidade dos comportamentos é um pretexto para a pensar a sua redescoberta: “eu agito-me e perturbo-me a mim próprio pela instabilidade da minha postura” [*Je me remue et trouble moi-même par l’instabilité de ma posture*] (II, 1: 20 [144]). Esta leitura heraclitiana da identidade individual, que é elevada a suposição de universalidade tal como ocorre com a

dúvida sanchesiana, não é apenas um produto da instabilidade interior, motivada pelo conflito dos estados de espírito ou pela diversidade das opiniões e pontos de vista, mas também uma questão de postura, passível de se converter em figuras ou personagens literárias, que não deixam, contudo, de ter um referente único a partir do qual se processa o desdobramento essencial à percepção daquilo a que Pessoa se referirá como “índoles expressivas”, passíveis de serem fixadas em figuras com relativa autonomia (PESSOA, 2010: I, 419). Ou, nas palavras de Montaigne:

Confiro à minha alma ora um rosto, ora outro, conforme o lado sobre que a pousar. Se falo de mim de diferentes maneiras é porque de maneiras diferentes me observo. Toda a sorte de contradições se podem encontrar em mim sob algum ponto de vista e sob alguma forma. Envergonhado, insolente; casto, luxurioso; tagarela, taciturno; duro, delicado; inteligente, estúpido; irascível, bonacheirão; mentiroso, veraz; douto, ignorante; generoso, avaro e pródigo: tudo isto vejo em mim de algum modo, conforme para onde me viro. Quem quer que se estude a si próprio muito atentamente encontra em si, e até no seu mesmo juízo, igual volubilidade, igual discordância. Não há nada que eu possa dizer de mim numa só palavra de modo absoluto, único ou inabalável, sem incluir mesclas ou misturas. *Distinguo* é o mais universal artigo da minha lógica.

[Je donne à mon âme tantôt un visage, tantôt un autre, selon le côté où je la couche. Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrariétés s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; ingénieux, hébété; chagrin, débonnaire; menteur, véritable; savant, ignorant, et libéral, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moi aucunement, selon que je me vire; et quiconque s'étudie bien attentivement trouve en soi, voire et en son jugement même, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moi, entièrement, simplement, et solidement, sans confusion et sans mélange, ni en un mot. *Distinguo* est le plus universel membre de ma logique]

(II, 1: 20 [144])

A identidade é entendida como plataforma na qual se opera uma progressiva deambulação do eu, que teatralmente vai adquirindo diferentes rostos. Montaigne poderia dizer, como Pessoa, que “a diferentes aspectos” se atribuem “diferentes máscaras ou figuras”. A descrição do escritor, conforme Pessoa o concebe em 1920, em “Aspectos” (PESSOA, 2010: I, 446-451), aproxima-se, portanto, do que Montaigne aqui delimita, se lembrarmos que é no isolamento que essas figuras esboçadas ganham vida. Pessoa associa a sua exploração interior, de que emergem “indivíduos, deste mesmo género de verdadeira realidade” que capta através de uma “visão interior”, a uma persistente dúvida quanto às possibilidades de conhecimento do real – “se verdade há num mundo que é o não haver nada” – e à inexistência de condições para um convívio adequado dos indivíduos superiores com outros seres humanos – “converter-se [...] em uma literatura” é também superar a “falta de gente coexistível” através da criação de “amigos, ou, quando menos, [...] companheiros de espírito” (PESSOA, 2010: I, 451). Como defende Hervé Bonnet, trata-se de um efeito de “egophanie”, directamente implicado no modo como o indivíduo se dimensiona progressivamente definindo no confronto com a sua própria identidade plural uma

forma específica de alteridade. Confronto que é também com os limites possíveis da contemplação de si, dada a impossibilidade de o indivíduo conseguir perceber-se de um plano absolutamente exterior, em vista do qual as várias peças do puzzle poderiam reunir-se (BONNET, 2013).

Também se encontram interessantes reflexos desta teoria num outro texto em que Pessoa procurava definir publicamente a estrutura complexa da sua obra, o prefácio a “Ficções do Interlúdio”, escrito cerca de uma década mais tarde. Nele, pode ler-se a respeito da delimitação dos heterónimos que “há acidentes do meu distinguir uns de outros que pesam como grandes fardos no meu discernimento espiritual” e que “Só uma grande intuição pode ser bússola nos descampados da alma”, ideias que justificam simultaneamente a dificuldade do processo e os estados de exceção que lhe permitem, pontualmente, discernir sem esforço a identidade isolada das várias figuras (PESSOA, 2010: I, 456). Precisamente o que o autor dos *Essais* sintetiza em termos como o “Distinguo” que considera central na sua lógica.

É evidente a contaminação entre a focagem exclusiva nas variações do eu, mesmo quando se tenta conferir-lhes uma certa consistência comum, e o ideal literário que dela resulta. No ensaio “De la présomption”, considera-se capaz de “sustentar uma opinião, mas não escolhê-la definitivamente” [*soutenir une opinion, mais non pas la choisir*] (II, 17: 414), sugerindo que as opções que vai tomando em cada momento derivam de uma comum ficcionalidade. As várias ocasiões em que afirma pretender instaurar uma certa ordem nas opiniões constituem, portanto, um gesto que exemplifica o jogo de contrastes de que se constitui o edifício dos ensaios, cada um deles simultaneamente autónomo e relacionável com o que se defende noutras passagens. Escolher uma das opiniões significaria fixar-se e, portanto, desperdiçar o movimento contínuo dos pensamentos. Estabelece-se uma simbiose entre um certo princípio de dúvida e a liberdade inerente à possibilidade de escolher ou, mais propriamente, de ir escolhendo. Esses sucessivos desdobramentos, produzindo um efeito de ricochete entre diferentes discursos convocados no encontro entre a filosofia e a literatura, território híbrido comum aos dois autores, como assinalou Gilmar Henrique da Conceição, correspondem ao método conscientemente escolhido para um confronto eficaz com a cultura (CONCEIÇÃO, 2014).

Sem essa disponibilidade para se reconstruir sistematicamente, não poderia afirmar-se, como ocorre no ensaio “Du démentir”, a construção recíproca da obra pelo autor e deste pela natureza exploratória que lhe serve de poética. É extremamente moderna a noção de que a existência de um indivíduo pode ser conduzida pela tentativa de se adequar à imagem que, enquanto escritor, vai construindo para se dar a conhecer aos outros. Tal como Bernardo Soares, Montaigne concluiu que, a partir de certa altura, era, “em grande parte, a mesma prosa que escrevo”:

Tomando-me como um outro, fui-me pintando com colorações mais nítidas do que eram as da minha primeira natureza. Não fiz mais o meu livro do que o meu livro me fez a mim: este é um livro consubstancial com o seu autor, com um desígnio específico, um membro da minha vida; não tem um fim terceiro e alheio como todos os outros livros.

[*Me peignant pour autrui, je me suis peint en moi de couleurs plus nettes que n'étaient les miennes premières. Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie ; non d'une occupation et fin tierce et étrangère comme tous autres livres.*]

(II, 18: 426)

O seu livro difere de todos os outros não apenas por colocar o seu autor, em toda a sua inteireza, no centro das preocupações, mas também por corresponder a um exercício de investigação que, como todas as pesquisas relacionadas com o conhecimento, não conhece limites nem se esgota nos seus próprios resultados provisórios. Como acentuará em “De la vanité”, ao dar a conhecer o equilíbrio entre o mesmo e as suas variações, que é outra forma de aproximar o indivíduo e o seu reflexo livresco, pois a transformação física e intelectual produzida pelo tempo é acompanhada pelas sucessivas edições da obra, com todos os acrescentos e alterações: “O meu livro é sempre uno, salvo que, à medida que o dão de novo à estampa [...], reservo-me o direito de lhe ajuntar [...] alguns embutidos supranumerários” [*Mon livre est toujours un. Sauf qu'à mesure qu'on se met à le renouveler, (...) je me donne loi d'y attacher (...) quelque emblème supernuméraire*] (III, 9: 503 [244]).

De algum modo, tanto a indeterminação quanto ao tipo de escrita que se produz como a confusão quase absoluta entre a obra e a existência do autor, preenchendo em sucessivas variações todo o seu percurso desde que se dedicou à sua composição, antecipam o que Helena Buescu salienta no projeto de Livro de Mallarmé, com repercussões evidentes nas singulares circunstâncias editoriais do *Livro do Desassossego*, enquanto “utopia modernista, centrada na forma pela qual o literário se torna uma metáfora da acção humana”, que acompanha tanto a noção de “emendar a morte” pressuposta no diálogo de Montaigne com a pluralidade de autores clássicos que cita como no dinâmico questionamento tanto das vertentes de um “projecto de vida que parece ter de acompanhar os contornos da existência biográfico-simbólica e os da existência poética” como da própria noção do que é um Livro, já que publicar diferentes versões de uma obra que se vai alterando impõe “um modelo muito mais flexível e plástico” (BUESCU, 2008: 245-250).

Entre Montaigne e Pessoa, Shakespeare

No início do segundo volume de *A Short History of Freethought*, John M. Robertson dedica algumas páginas a Shakespeare, autor de que se ocupará em vários livros, alguns dos quais presentes na Biblioteca de Fernando Pessoa. Shakespeare é dado como “the great illustration of the rationalistic spirit of the English literary

renascence of the sixteenth century” e um caso emblemático de como se pode evitar, através de vários procedimentos, qualquer referência direta a questões de teor religioso, seguindo as pisadas de um livre-pensador como Marlowe (ROBERTSON, 1915: II, 15-17; CFP 1-130). Embora Pessoa não sublinhe a passagem que o menciona, a ponte entre diferentes âmbitos relevantes do moderno livre-pensamento é estabelecida, neste livro como noutros de Robertson mais claramente dedicados ao assunto, em termos de receção da primeira tradução inglesa dos *Essais* no contexto isabelino em que Shakespeare produziu as suas obras-primas:

There is good reason to think that Shakespeare was influenced by Montaigne’s Essays, read by him in Florio’s translation, which was issued when he was recasting the old Hamlet; and the whole treatment of life in the great tragedies and serious comedies produced by him from that time forward is even more definitely untheological than Montaigne’s own doctrine.

(ROBERTSON, 1915: II, 18; CFP 1-130)

Montaigne teria sido, portanto, entre outras coisas, uma espécie de precursor a partir do qual Shakespeare potenciou a livre expressão do seu pensamento heterodoxo, atuando na sua obra de um modo muito semelhante ao que ocorreria quase em simultâneo junto de Pierre Charron e dos libertinos franceses.

O interesse de Pessoa por esta questão prolongou-se até à última década da sua vida, como se percebe através de um capítulo dedicado ao diálogo com Montaigne num livro publicado em 1930, *The Genuine in Shakespeare: a conspectus*, o mais tardio dos vinte e três títulos de Robertson conservados na biblioteca. Robertson resume a questão do seguinte modo: “*The intensely stimulating reflections of Montaigne pervade alike HAMLET and MEASURE FOR MEASURE, and recur in LEAR; and the well-known extract in the TEMPEST proves the contact beyond challenge*” (ROBERTSON, 1930: 99; CFP 8-472, sublinhados de Pessoa).

No início do capítulo dedicado a Hamlet, Robertson salientara já que “It is in Hamlet that Shakespeare unquestionably passes to a higher plane of drama and thought, revealing a power only partially to be divined from any of his previous tentatives” (ROBERTSON, 1930: 94; CFP 8-472), procurando demonstrar que teria sido uma opção do dramaturgo aprofundar os aspetos mais profundamente concentrados na discussão da natureza humana e das suas múltiplas contradições, ausente de versões previamente existentes da figura de Hamlet. A sua versão constituiu, portanto, um exercício de fixação de possibilidades especulativas, incessantemente debatidas por críticos com interesses muito divergentes, exprimindo a sua vocação fundamental, “not play-making in the old sense but vivifying by the laying on of his hands all plays that he is free to renovate” (ROBERTSON, 1930: 95-96; CFP 8-472).

O Hamlet de Shakespeare, cuja personalidade é típica de um livre-pensador que se opõe a padrões estabelecidos e aos valores que todos aqueles que o rodeiam desejariam que abraçasse para questionar os sentidos que determinam a existência,

exprime o mesmo tipo de postura por parte do seu criador, na medida em que este conduz às últimas consequências, e com abordagens muito particulares, estruturas dramáticas muito menos profundas em termos filosóficos. Robertson defenderá que é precisamente nessa peculiaridade que reside o génio shakespeariano, inscrevendo no seu desenvolvimento a fundamental leitura dos *Essais*, cuja tradução inglesa, da responsabilidade de um amigo de Shakespeare, Florio, é de 1603:¹²

We are even told that had he never read Montaigne his mind would have evolved in exactly the same way. It would be as plausible to say that it would have so evolved if he had never read anything at all. Goethe, studying himself, tells us that he is the outcome of a hundred outside influences; to which we have but to add that, in his case as in Shakespeare's, the genius is still a *sine qua non*. *The poet is born and made*.

(ROBERTSON, 1930: 99; CFP 8-472, sublinhados de Pessoa).

De algum modo, Robertson define Montaigne como o precursor ideal para o tipo de “thinking being, steeping in thought and in poetry every phase of his tragic problems” em que Hamlet estava destinado a converter-se, dramatizando uma experiência humana singular, o que é ainda mais interessante na medida em que o próprio autor lhe é associado: “*In a large sense he is Hamlet [...], free to discourse penetratingly on all things on the stage of life*”. Montaigne “was the greatest stimulant to ‘thinking new and thinking true’ in Shakespeare’s age; even as Shakespeare is the greatest of all who have blended thought and feeling in consummate poetic speech” (ROBERTSON, 1930: 99-100; CFP 8-472).

Se recuarmos alguns anos, poderemos perceber a insistência de Robertson nesta relação estreita entre os dois autores. Em 1923, em “*Hamlet*” *once more*, enaltecera também o impacto da tradução de Florio – incluindo de excertos desse trabalho a que tivera acesso antes da sua publicação, no período entre 1599 e 1603 –, nomeadamente em *Hamlet* e *Measure for Measure*, reveladores “of his study of Montaigne, which of all the books of that age was the best fitted to stir his spirit to new activities of thought [...]. Montaigne’s *Essays* form the most vital book of the

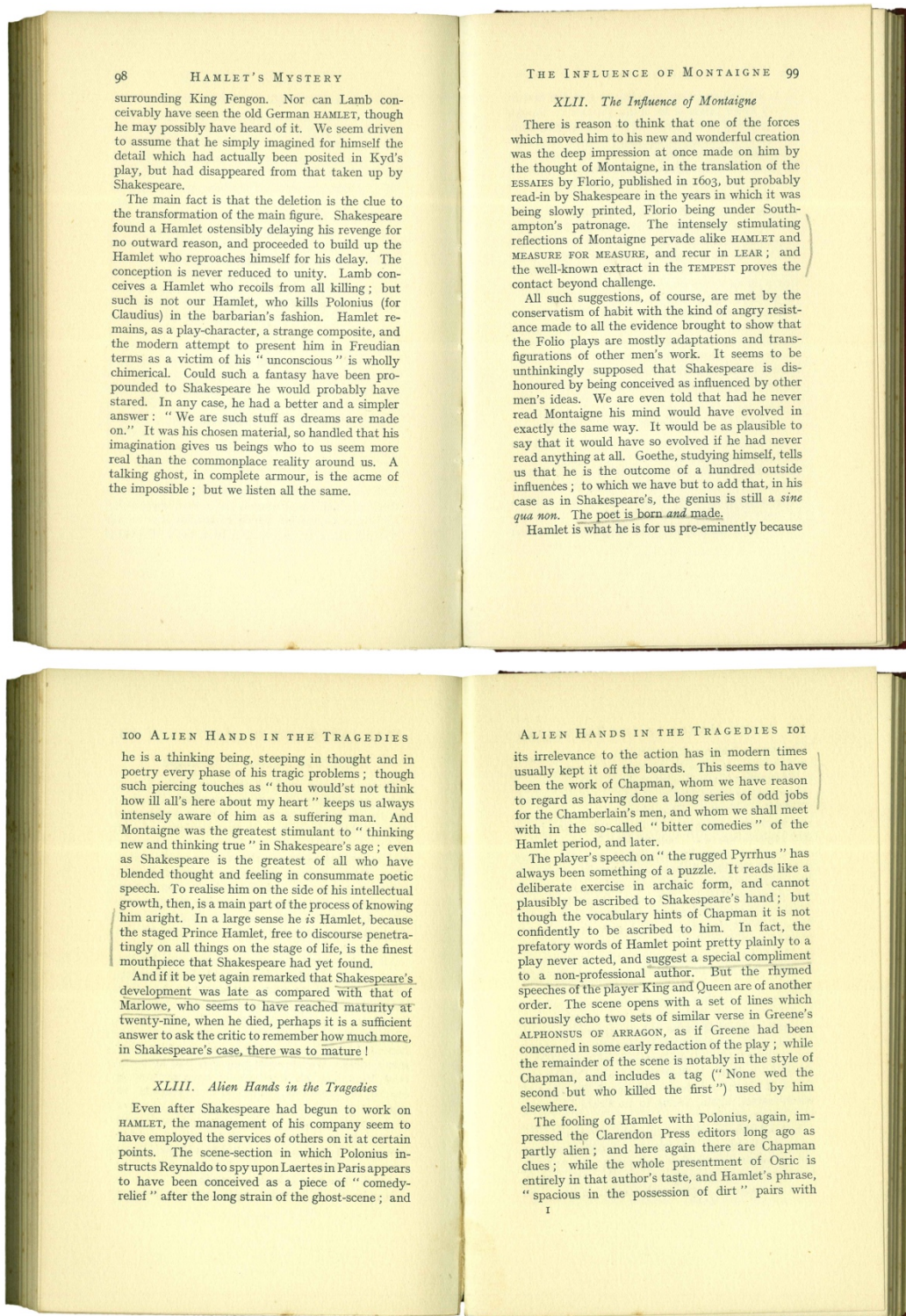
¹² Em *Montaigne’s English Journey*, de 2013, William M. Hamlin procurou, a partir do estudo de uma série de cópias da edição de Florio, descrever o interessante diálogo que a Inglaterra isabelina manteve com o ensaísta francês, reagindo às suas passagens mais controversas, sublinhando as suas eloquentes demonstrações de relativismo cultural, ampliando a sua já de si muito plural rede de referentes clássicos e contemporâneos, entre os quais se contam Santo Agostinho, Boccaccio, Erasmo, Maquiavel, Lutero, Bacon, Cervantes, Charron, Donne, Milton ou o próprio Shakespeare, o que exprime perfeitamente os distintos e decisivos universos intelectuais a que os *Essais* foram associados por leitores estrangeiros relativamente ao seu contexto de origem (HAMLIN, 2013: 27-28). O estudo é também particularmente significativo na medida em que, ao referir algumas das virtudes da tradução de Florio, salienta um traço decisivo: “Not only at the level of dramatic allusion, but within the very fabric of diction, idiom, metaphor, and argument, Florio renders Montaigne into an English sharply attuned to contemporary interest in stage-plays, spectacle, and the conscious adoption and performance of roles” (HAMLIN, 2013: 36).

age before Shakespeare's advent; and the dramatist was of all men in England the most fitted vitally to respond to it" (ROBERTSON, 1923: 114; CFP 8-473: 114).

É, contudo, num livro de 1909, que integra textos datados de 1896 e 1897 e aprofunda o tema a partir da receção de outros estudos dedicados ao assunto, e que, embora não conste da biblioteca pessoana poderá eventualmente ter sido consultado pelo poeta, que Robertson desenvolve mais desenvolvidamente a influência de Montaigne nas principais peças de Shakespeare posteriores a 1603, salientando várias passagens que expõem e desenvolvem termos e assuntos típicos dos *Essais*. Entre as questões que, segundo o que se defende no livro *Montaigne and Shakespeare*, poderão ter-se manifestado nas peças de Shakespeare a partir de um aparente conhecimento profundo de muitos dos mais notáveis ensaios de Montaigne, destaca-se o problema do indivíduo como padrão para o modo como compreende o que se recebe do exterior, relacionado com o reconhecimento dos constrangimentos resultantes da tradição e dos costumes, a meditação sobre o modo como a obediência aos soberanos pode conduzir ao desaparecimento súbito de centenas de vidas, o contraste entre a suposta superioridade humana relativamente aos outros seres vivos e a autoridade soberana da Natureza.

Esta aproximação entre Montaigne e Shakespeare já conheceu desenvolvimentos interessantes em vários ensaios dedicados ao dramaturgo. Destaquemos os trabalhos de três autores, Lars Engle, Peter Holbrook e Rob Carson.

Num ensaio publicado originalmente em 2000, Engle procurou situar Shakespeare no âmbito de um debate em torno do conceito de Modernidade, nomeadamente tendo em conta duas diferentes interpretações, uma que aponta para a revolução científica e para o emergir do racionalismo cartesiano (à luz do qual o pensamento do dramaturgo seria pré-moderno), e outra que se define sobretudo a partir de uma progressiva rutura relativamente aos paradigmas mitológicos e às estruturas mentais predominantes, que a lógica científica procurara substituir. Nesse sentido, "This view offers a way of taking seriously Shakespeare and other sixteenth-century thinkers, notably Montaigne, as prior correctives of modernity". Engle defende, de um modo semelhante ao que conduziu Robertson a intuir os motivos para a aceitação de Montaigne por parte do autor de *King Lear*, que "The most obvious early modern discourse which might model anti-foundationalism for Shakespeare is scepticism, which enjoyed a vigorous revival in the sixteenth century", ao mesmo tempo que conclui, descrevendo um posicionamento muito próximo ao que já se evidencia em alguns dos *Essais*, mas também em Francisco Sanches e na sua receção por parte de Pessoa, que "he embodies scepticism in social practice partly in order to show how awkwardly it performs there, in effect treating scepticism itself rather sceptically" (ENGLE, 2000: 86).



Figs. 14 e 15. Um dos tópicos mais trabalhados por Pessoa, o problema da originalidade do génio e da relação entre os precursores e a excepcionalidade dos seus discípulos, figura associado ao impacto de Montaigne (e da tradução de Florio) no génio superlativo de Shakespeare.

O próprio cepticismo é, portanto, sujeito ao mesmo tipo de posicionamento distanciado e paródico a que que tudo o resto é submetido; atitude que coincide, de resto, com a ideia de um renascimento crítico dos seus princípios, algo que é comum ao trabalho que a partir do século XVI se processa relativamente a todas as principais redescobertas do mundo greco-latino, adaptado a um novo contexto e às suas exigências particulares, entre as quais se conta também uma certa consciência auto-irónica das citações desse universo clássico.

Rob Carson, numa tese em que discute várias questões shakespearianas tendo em conta o seu contexto, apresenta, em 2009, uma interessante descrição do cepticismo de Montaigne, em particular na “Apologie de Raimond Sebond”, fazendo-a coincidir com o sentido que o dramaturgo lhe teria dado e, por outro lado, com o projeto desenvolvido por Wittgenstein nas *Philosophical Investigations*. Carson critica a tendência dos teóricos contemporâneos para identificarem a noção de “cepticismo” com um dos seus sentidos clássicos, que não foi o recuperado por Montaigne e Shakespeare, propiciando equívocos inadequados. Distinguindo, de acordo com a “Apologie”, o cepticismo pirrónico, cuja receção se processou sobretudo a partir da tradução francesa das *Hipotiposes Pirrónicas* de Sexto Empírico (1562),¹³ de um cepticismo académico, rejeitado pelos seguidores de Pirro pelo seu dogmatismo na constituição de uma escola a partir dos princípios da dúvida quanto à possibilidade do conhecimento humano.

Esta distinção torna-se muito significativa na medida em que Carson, lembrando que “for Shakespeare’s contemporaries, Montaigne was very much the model of skepticism”, contrapõe o entendimento que a tradição filosófica cartesiana e iluminista fez do cepticismo, lendo-o a partir do modelo académico, a uma outra ideia de cepticismo que conheceria nos *Essais* e na dramaturgia shakespeariana manifestações muito mais adequadas ao sentido original da *skepsis* grega: mais do que dúvida ou negação sistemática, trata-se de questionamento e investigação progressivas (CARSON, 2009: 158). De algum modo, a futura distinção pessoana entre o primeiro patamar do questionamento identitário e aquele que, adequado a Francisco Sanches, é tido como superior, deriva desta oposição, pois só um cepticismo capaz de se encarar criticamente pode ser devidamente considerado como produtivo.

Carson aproxima a atitude de Montaigne ao longo de toda a “Apologie” e a diversidade de Wittgenstein nas *Philosophische Untersuchungen*, vendo nas duas obras um produto particularmente rico da disseminação dialogante de vários pontos de vista, que se vão pronunciando sem que nenhum deles acabe por alastrar ao todo

¹³ Para uma leitura atenta da receção de Sexto Empírico na Europa moderna, cf. POPKIN (2002: 17-43), em particular as últimas páginas, em que se comenta a grande influência da tradução francesa das *Hipotiposes Pirrónicas*, concretizada em 1562 por Henri Estienne, naqueles que Popkin encara como dois dos grandes responsáveis pela crise pirrónica que se faria sentir a partir das últimas décadas do séc. XVI, Francisco Sanches e, sobretudo, Montaigne.

da reflexão que se pretende plural tendo em conta a diversidade das opiniões e dos costumes, por um lado, e a incerteza típica das limitações da condição humana, por outro (CARSON, 2009: 164-175).

Assim, resultará da exposição das ideias nucleares de várias escolas de pensamento – e portanto de um princípio de multivocalidade totalmente contrário à concentração cartesiana na univocidade do *Cogito* – uma quinta voz que é a que o autor considera mais própria do posicionamento intelectual de Montaigne, Shakespeare ou Wittgenstein – este último em contraste com outros filósofos como Hume, Nietzsche ou Foucault, que teriam optado por uma substituição dos alvos do seu ataque por um cepticismo igualmente dogmático e portanto contrário a qualquer progresso intelectual plenamente zetético –, a que nos parece adequado juntar Pessoa e, a partir da figura que dele constrói, Francisco Sanches.

Segundo Carson, marcam presença, na “Apologie”, os seguintes tipos de posicionamento intelectual: 1) a manifestação inicial de um ponto de vista mais adequado à tradição, nomeadamente em termos teológicos, a partir do próprio Raimond Sebond e da sua *Theologia Naturalis*, a cuja tradução Montaigne se dedicou a pedido do pai; 2) uma atitude de natureza pragmática, a partir da qual a verdade se considera coincidente com a aceitação de certos princípios por parte de uma comunidade, implicando que a ideia de verdade deverá depender essencialmente da gestão das necessidades sentidas em cada momento e, portanto, do seu carácter utilitário, o que também justifica a diversidade de costumes, valores e padrões de julgamento consoante contextos históricos e geográficos diferentes; 3) um terceiro modelo, de natureza construtivista, que se concentra no modo como a cultura parte, não apenas de opções utilitárias, mas também da crença em suposições produzidas pela mente e por ela assumidas como intrinsecamente verdadeiras e não como artefactos, ideia que, na “Apologie”, conhece as suas manifestações mais evidentes na ideia de que os diferentes cultos religiosos se dedicam a adorar ficções geradas pela mente humana; 4) da exposição destas abordagens desdobradas polifonicamente resultaria uma quarta manifestação, que Carson designa como “deflationist voice”, que conduziria a um certo desprezo relativamente à atividade intelectual, que apresenta a filosofia como uma espécie de doença da qual é imperativo que o indivíduo se liberte, postura identificada com reminiscências do dogmatismo típico do cepticismo académico; 5) finalmente, tanto Montaigne como Wittgenstein propoem como paradoxal solução para essa doença de natureza filosófica um tipo de cura que também parte da filosofia, o pirronismo.

Considerando que este discurso complexo dos dois autores se baseia em cinco distintos pontos de vista, quatro dos quais com uma estrutura mais ou menos dogmática e pelo menos três dos quais com uma certa vertente céptica, na medida em que colidem com o tradicional olhar realista, ilustrado pela obra de Sebond, Carson resume do seguinte modo a sua tese:

With these five terms (realism, pragmatism, constructivism, deflationism, and Pyrrhonism) established in our critical arsenal, I suggest that we now turn our attention to Coriolanus to investigate how Shakespeare—whose dramatic career coincided almost exactly with the twenty-odd year vogue for Pyrrhonism in England—brings these competing voices into concert in his own work.

(CARSON, 2009: 175-176)

Estaríamos, portanto, na obra de Shakespeare, também em presença desse curioso trabalho intelectual que passa por expor os fundamentos de uma determinada teoria ou crença, mesmo quando é assumida como aquela que o próprio indivíduo segue, para na sequência imediata se introduzirem outras ideias que, produzindo uma tensão irresolúvel, conduzem ao entendimento superior de que não existem verdades definitivas, nem mesmo a do contexto experienciado.

Vejamos, finalmente, algumas observações de Peter Holbrook a respeito do tipo de emancipação que Hamlet reivindica para si e que se aproxima particularmente do modelo montaigniano. Holbrook considera que o aspeto decisivo de Hamlet, que ajuda a justificar tanto as aparentes hesitações e o fracasso do protagonista como algum do fascínio que ele foi exercendo ao longo dos séculos, é a sua emancipação, pois “the play [...] insists that someone’s inner life is profoundly deep and mysterious and more importante than how he or she acts in the world” (HOLBROOK, 2010: 47). Assim, repercutindo o projeto fundamental dos *Essais*, Shakespeare teria construído um exemplar representante da dicotomia entre a necessária convivência social e a genuína manifestação do indivíduo no espaço íntimo em que se extrai ao quotidiano, em particular aos gestos que permitem definir muito mais adequadamente o contexto em que o indivíduo se situa do que a sua própria identidade singular.

Na minuciosa análise republicada em 1909, Robertson acentuara já algumas semelhanças entre algumas passagens dos ensaios e a segunda cena do primeiro acto de Hamlet, nomeadamente no que respeita à resposta do protagonista às críticas que a mãe e Claudius lhe dirigem, assinalando a sua atitude desconforme, e ao seu primeiro solilóquio. Para Holbrook, é evidente que nesta passagem Hamlet assume a sua autonomia humana e intelectual, exibindo a sua distância em relação ao teatro social em que todos parecem ser obrigados a cumprir com satisfação o seu papel e, desse modo, sobrepondo a esfera privada às ficções sociais ditadas pela convenção e pelos interesses comunitários. Assim, estaríamos em presença de uma das primeiras manifestações do indivíduo radicalmente avesso a paradigmas que visam diluir a identidade dos membros de uma sociedade no conjunto anónimo da multidão – “Hamlet refuses to become like Kierkegaard’s ‘the others’, or Heidegger’s ‘the they’” – e, desse modo, exhibe-se de acordo com Montaigne, que “championed authenticity. And [...] kept a part of himself in reserve” (HOLBROOK, 2010: 50-51).

Esta cisão entre o espaço público e o espaço privado, que é essencial para se compreender adequadamente o contexto em que os ensaios foram gerados e o tipo de noção de excepcionalidade autoral e criativa que Montaigne tem do seu gesto pioneiro, terá importantes repercussões ao longo da Modernidade, contando ainda com grande pertinência crítica no tempo de Fernando Pessoa. Conceitos como a superioridade do mundo interior, a necessidade de um equilíbrio intelectual avesso a dogmatismos, a existência de indivíduos que conseguem ser o seu próprio império e por isso escapar a todas as subjugações sociais ou a noção de que a convivência genuína só se consegue com um núcleo restrito de indivíduos, que não têm de se delimitar necessariamente em função da sua classe social mas da complexidade da sua consciência individual e da percepção que possuem da condição humana e da sua teia de falsidades, serão exacerbados através das obras de herdeiros directos de Montaigne, como os libertinos franceses Charron e Le Vayer, ou figuras de primeira importância no universo anglo-saxónico, como Bacon e Shakespeare. A constituição de uma imagem de *sagesse* céptica será progressivamente recuperada pela tradição, através de referentes decisivos para a formação intelectual pessoana, de Pascal a Walter Pater, de que darei no subcapítulo seguinte exemplos circunscritos.

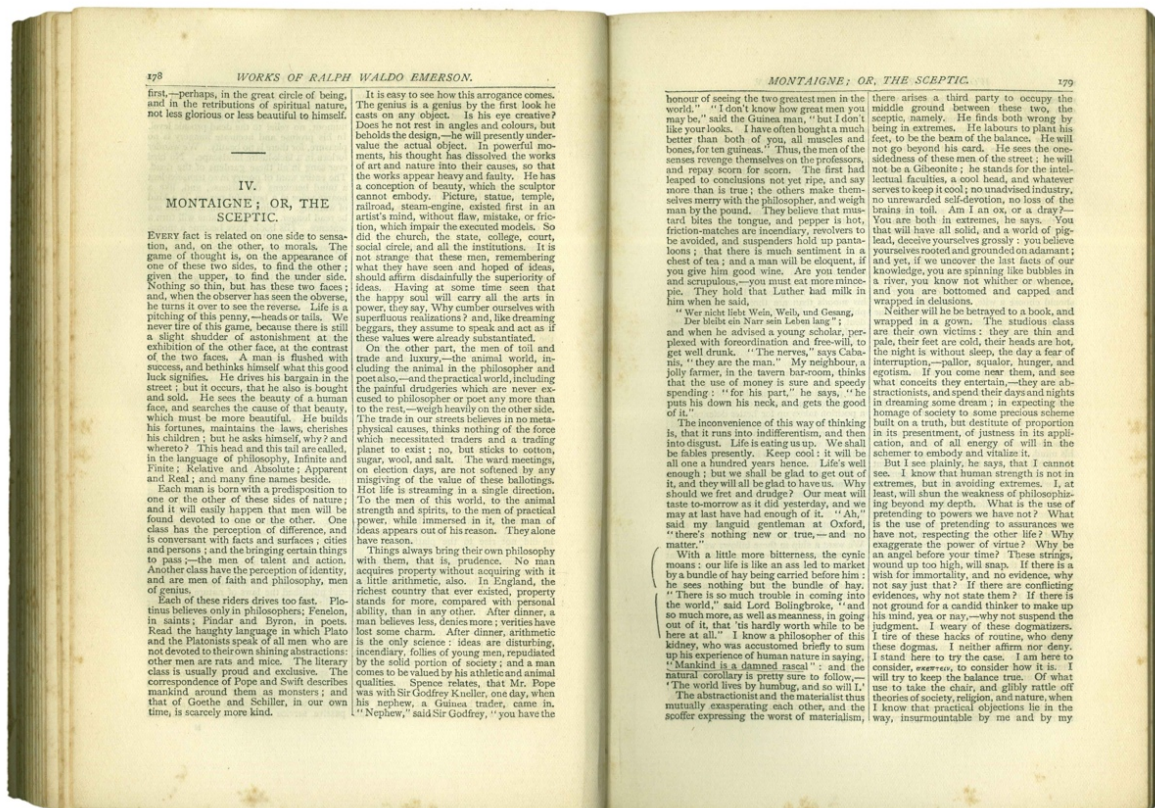


Fig. 13. Pessoa destaca no ensaio de Emerson as diferentes interpretações da natureza humana.

Montaigne or the sceptic: um modelo de mente superior

Em 1850, Ralph Waldo Emerson publicou uma recolha de sete conferências, intitulada *Representative Men*, na qual explora e define alguns dos mais significativos tipos humanos do imaginário cultural do Ocidente. É conhecida a importância do texto dedicado a Shakespeare, que representa um dos mais expressivos retratos da genialidade do dramaturgo enquanto ponto de encontro das plurais solicitações da cultura, o qual Pessoa, que tinha um volume com as obras completas de Emerson, consultou largamente (CFP 8-172). Na mesma recolha de ensaios, Emerson produz também um esboço de Montaigne.

Emerson foi um dos mais empenhados herdeiros da tradição ensaística montaigniana¹⁴ e um dos que maior destaque deu ao seu influxo nas letras anglo-saxónicas, desde que os *Essais* foram dados a conhecer através da célebre tradução de Florio, influente por exemplo no desenvolvimento do teatro de Shakespeare.¹⁵ Em *Representative Men*, Emerson recorreu a Montaigne para ter em consideração o tipo humano do “skeptical”, enquadrado distintivamente no quadro geral das cisões entre os homens quanto a dois domínios, o da “sensation” e o da “moral”, de acordo com uma oposição natural entre os dotados da “perception of difference”, dedicados a coisas concretas e, portanto “men of talent and action”; e os dotados de “perception of identity, [...] men of faith and philosophy, men of genius” (EMERSON, 1902: 150; CFP 8-172). Emerson critica as limitações do ponto de vista adotado pelos grandes representantes dessa atitude:

¹⁴ É evidente no percurso de receção pessoal dos *Essais* a precocidade do fascínio pelas ideias do francês: “A single odd volume of Cotton’s translation of the Essays remained to me from my father’s library, when a boy. It lay long neglected, until, after many years, when I was newly escaped from college, I read the book, and procured the remaining volumes. I remember the delight and wonder in which I lived with it. It seemed to me as if I had myself written the book, in some former life, so sincerely it spoke to my thought and experience” (EMERSON, 1902: 181; CFP 8-172). Talvez ainda mais significativo é que num dos ensaios reunidos em *Society and Solitude* (1870), “Books”, Emerson, replicando o conteúdo do ensaio “Des Livres” de Montaigne, fazendo um amplo elenco dos livros que considera mais significativos, sendo os *Essais* a única obra incluída em duas secções diferentes (EMERSON, 1902: 252; CFP 8-172).

¹⁵ Em *Montaigne’s English Journey*, William M. Hamlin procurou, a partir do estudo de uma série de cópias da edição de Florio, descrever o diálogo que a Inglaterra isabelina manteve com o ensaísta francês, reagindo às suas passagens mais controversas e ampliando a plural rede de referentes clássicos e contemporâneos, acrescentando ao elenco a que o próprio recorre Santo Agostinho, Boccaccio, Erasmo, Maquiavel, Lutero, Bacon, Cervantes, Charron, Donne, Milton ou o próprio Shakespeare (HAMLIN, 2013: 27-28). Hamlin salienta também que Florio não só fez uma tradução dos *Essais* como também se preocupou, moldando algumas passagens significativas, em adaptar o conteúdo da obra ao predominante interesse pelo universo da performatividade no contexto em que Shakespeare desenvolveu a sua obra.

Each of these riders drives too fast. Plotinus believes only in philosophers; Fenelon, in saints; Pindar and Byron, in poets. Read the haughty language in which Plato and the Platonists speak of all men who are not devoted to their own shining abstractions: other men are rats and mice. The literary class is usually proud and exclusive.

(EMERSON, 1902: 178; CFP 8-172)

É da natureza de uns converter os aparentes factos da superfície da existência em verdades absolutas e de outros visar exclusivamente a suposta verdade das abstrações do seu pensamento, a que conferem o mesmo tipo de universalidade que os homens de ação dedicam ao quotidiano material. Face ao conflito permanente entre totalitarismos distintos, que visam reduzir a validade das perspectivas alheias ao domínio da desrazão, emerge um terceiro tipo de indivíduo: “The abstractionist and the materialist thus mutually exaspering each other, and the scoffer expressing the worst of materialist, there arises a third party to occupy the middle ground between these two, the skeptic, namely” (EMERSON, 1902: 179; CFP 8-172).

O indivíduo que se posiciona de modo equidistante e desse modo presta a devida atenção a todas as manifestações que o rodeiam fundamenta-se em duas decisivas interrogações: “If there are conflicting evidences, why not state them? If there is not ground for a candid thinker to make up his mind, yea or nay – why not suspend the judgement? I weary of these dogmarizers” (EMERSON, 1902: 179; CFP 8-172). Será importante perceber o que entende Emerson por “skeptic”, na medida em que, tal como Montaigne na “Apologie”, o ensaísta americano descreve diferentes formas de gerir o cepticismo. Repare-se na distinção que propõe, tendo em mente Montaigne:

This, then, is the right ground of the skeptic, —this of consideration, of self-containing; not at all of unbelief; not at all of universal denying, nor of universal doubting,—doubting even that he doubts; least of all, of scoffing and profligate jeering at all that is stable and good. These are no more his moods than are those of religion and philosophy.

(EMERSON, 1902: 180; CFP 8-172)

A expressão “doubting even that he doubts” é particularmente interessante, se considerarmos, como procurarei fazer adiante, o caso de Francisco Sanches. Essa expressão é afim do modo como desde Pascal o temperamento céptico de Montaigne foi sendo caracterizado. Na *Entretien avec de Saci sur Épictète et Montaigne*, Pascal salienta:

Il met toutes choses dans un doute universel et si général, que ce doute s'emporte soi-même, c'est-à-dire s'il doute, et doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle même dans un cercle perpétuel et sans repos ; s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer. C'est dans ce doute qui doute de soi et dans cette ignorance qui s'ignore, et qu'il appelle sa maîtresse forme, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a pu examiner par aucun terme positif. Car, s'il dit qu'il doute, il se trahit, en assurant au moins qu'il doute ; ce qui étant formellement contre son intention, il n'a pu s'expliquer que par interrogation ; de sorte que, ne voulant pas dire «Je ne

sais», il dit «Que sais-je ?». Dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant les contradictoires, se trouvent dans un parfait équilibre, c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien. Sur ce principe roulent tous ses discours et tous ses Essais ; et c'est la seule chose qu'il prétend bien établir, quoiqu'il ne fasse pas toujours remarquer son intention. Il y détruit insensiblement tout ce qui passe pour le plus certain parmi les hommes, non pas pour établir le contraire avec une certitude de laquelle seule il est ennemi, mais pour faire voir seulement que, les apparences étant égales de part et d'autre, ou ne sait où asseoir sa créance.

(PASCAL, 1875 : 25-26, sublinhado nosso)

Pessoa, como veremos, considerará Sócrates um exemplo perfeito do estado em que “duvidamos de nós dogmaticamente”, por contraponto ao modelo sanchesiano que prolonga a sua especulação ao âmbito das próprias interrogações, atentando equilibradamente nos seus próprios limites e não se deixando limitar pelo próprio cepticismo enquanto ponto de chegada definitivo. O homem superior pessoano seria, pelo menos em algumas passagens, um indivíduo equilibrado, que não confere particular supremacia a nenhuma das vertentes de que se constitui a complexa natureza humana. De algum modo, o verdadeiro homem superior não é o que, conseguindo chegar ao patamar de compreender as suas duas vertentes, opta por uma delas, mas o que consegue manter um estado de equilíbrio, deixando-se solicitar pelos dois domínios que neste texto Emerson apresenta como os pólos da oposição dogmática de que resulta o hibridismo céptico, expressão da “incoerência” que nasce da gestão de diferentes solicitações num único indivíduo que explora a totalidade da sua experiência humana.

É nesta medida que Montaigne pode ser convertido por Emerson na expressão plena de uma filosofia “of fluxions and mobility”, incapaz de se restringir a esquemas ultrapassados, que se apropria da natureza específica da alma humana:

The soul of man must be the type of our scheme, just as the body of man is the type after which a dwelling-house is built. Adaptiveness is the peculiarity of human nature. We are golden averages, volitant stabilities, compensated or periodic errors, houses founded on the sea.

(EMERSON, 1902: 180; CFP 8-172)

Esta difícil conjugação entre o equilíbrio questionador dos cépticos e os extremismos que proliferam no discurso social é caracterizada por Emerson como a expressão mais evidente das mentes superiores, aquelas que, através da liberdade do pensamento, manifestam uma incontornável má cidadania:

The superior mind will find itself equally at odds with the evils of society, and with the projects that are offered to relieve them. The wise skeptic is a bad citizen: no conservative; he sees the selfishness of property, and the drowsiness of institutions. But neither is he fit to work with any democratic party that ever was constituted; [...] He is a reformer: yet he is no better member of the philanthropic association. [...] It stands in his mind, that our life in this world is not of quite so easy interpretation as churches and school-books say.

(EMERSON, 1902: 180; CFP 8-172)

Vejamos três outros ensaios do ensaísta americano em que parece prolongar-se a apologia do tipo humano que Montaigne representa no quadro das grandes figuras idealizadas. Em “Spiritual Laws”, Emerson aborda algumas das questões inerentes ao ponto de vista céptico de Montaigne e à sua equidistância relativamente aos extremos doutrinários. O ensaísta propõe que, a partir do momento em que o indivíduo consiga manter a sua mente o mais límpida possível e sobretudo próxima do equilíbrio da vida natural, conseguirá perceber o que o rodeia de modo a perceber que “things are all alike; laws, and letters, and creeds, and modes of living, seem a travestie of truth” (EMERSON, 1902: 31; CFP 8-172), representando cada sociedade uma forma diferente de construir edifícios concetuais que procuram resistir à corrente das leis imutáveis da Natureza. Assim, a lição que Emerson propõe corresponde ao exercício progressivo e incessante da busca, um movimento de “continual falling”, também, à semelhança do que ocorre em Montaigne e em Francisco Sanches, de acesso a um tipo de sabedoria estável e permanente, dado que “The last analysis can no wise be made” (EMERSON, 1902: 31; CFP 8-172). É no confronto com a enigmática natureza inesgotável da natureza, sempre pronta a oferecer novos desafios ao ser humano, que a consciência desperta do céptico insciente situa as edificações do suposto saber humano:

We pass in the world for sects and schools, for erudition and piety, and we are all the time jejune babes. One sees very well how Pyrrhonism grew up. Every man sees that he is that middle point, whereof every thing may be affirmed and denied with equal reason. He is old, he is young, he is very wise, he is altogether ignorant.

(EMERSON, 1902: 31; CFP 8-172)

Trata-se da mesma consciência da inconsciência que Pessoa descreve a partir do mote sanchesiano, como veremos. O foco fundamental do problema aponta para um misto de determinismo e de capacidade criativa de intervenção, na medida em que, não podendo existir um conhecimento absoluto a partir do qual se poderia adquirir um mínimo de certezas quanto ao sentido da existência, a incapacidade humana de conseguirmos obter um conhecimento absoluto, é a cada indivíduo que cabe dimensionar as suas faculdades específicas. O génio de cada indivíduo reside, no essencial, na descoberta de uma capacidade superior para lidar com esse fluxo de possibilidades de uma forma pessoal: “the susceptibility to one class of influences, the selection of what is fit for him, the rejection of what is unfit, determines for him the character of the universe”. Aproximando-se do espírito que percorre a continua transformação de si e da sua obra de que os *Essais* são um exemplo privilegiado, a constatação de que “A man is a method, a progressive arrangement” que vai extraindo materiais distintos a partir da “multiplicity that sweeps and circles round

him” (EMERSON, 1902: 33; CFP 8-172) é simultaneamente a descrição de um projeto autónomo e a manutenção do modelo céptico proposto em *Representative Men*.¹⁶

Em “Self-Reliance”, Emerson recupera a ideia montaigniana segundo a qual o indivíduo superior deve imunizar-se dos excessos ideológicos exteriores e da sua vã proclamação de supremacia considerando que “A man is to carry himself in the presence of all opposition, as if every thing were titular and ephemeral but he. I am ashamed to think how easily we capitulate to badges and names, to large societies and dead institutions” (EMERSON, 1902: 12; CFP 8-172). O convívio com esses artefactos humanos é, como em Montaigne, um efeito da necessidade de coabitação social, da qual o espaço privado deve manter-se liberto, algo que não está ao alcance de grande parte dos membros de uma comunidade. Precisamente por isso, a superioridade proposta de acordo com esta linha de pensamento, que tem raízes importantes na geração libertina herdeira de Montaigne e se prolonga ao longo dos séculos, sendo recorrente em momentos fundamentais da obra de Fernando Pessoa, por exemplo, advém da capacidade de lidar com a previsibilidade do universo mental alheio, que marca a distinção entre indivíduos e multidão, “man” e “men”:

A man must consider what a blindman’s-buff is this game of conformity. If I know your sect, I anticipate your argument. [...]. Well, most men have bound their eyes with one or another handkerchief, and attached themselves to some one of these communities of opinion. This conformity makes them not false in a few particulars, authors of a few lies, but false in all particulars. Their every truth is not quite true [...]. Meantime nature is not slow to equip us in the prison-uniform of the party to which we adhere. We come to wear one cut of face and figure, and acquire by degrees the gentlest asinine expression.

(EMERSON, 1902: 12-13; CFP 8-172)

Em “Montaigne; or, the sceptic”, esta questão parece relacionar-se com uma certa incapacidade intrínseca a certos espíritos. Depois de acentuar que “Scepticism is the attitude assumed by the student in relation to the particulars which society adores” e que “the interrogation of custom at all points is an inevitable stage in the growth of every superior mind” (EMERSON, 1902: 183; CFP 8-172), Emerson conclui, pressupondo a simulação de algo que tem de ser genuíno e por isso representativo de um tipo humano excepcional, que “Some minds are incapable of scepticism. The doubts they profess to entertain are rather a civility or accommodation to the common discourse of their company” (EMERSON, 1902: 185; CFP 8-172).

¹⁶ Na sequência do ensaio, Emerson apresenta uma teoria da tradição criativa que pressupõe que apenas um conjunto relativamente reduzido de obras significativas conseguiram exprimir a “constant mind of man”, conhecendo igualmente um restrito leque de genuínos leitores. Montaigne é referido como um exemplo desse processo: “A man cannot bury his meanings so deep in his book, but time and like-minded men will find them. Plato had a secret doctrine, had he? What secret can he conceal from the eyes of Bacon? of Montaigne? of Kant? Therefore, Aristotle said of his works, ‘They are published and not published’” (EMERSON, 1902: 33; CFP 8-172).

É fundamental a ideia de que só os que conseguem conservar, contra todos os constrangimentos, o discernimento independente podem manter o dinamismo necessário para contrariar as próprias considerações assumidas no passado:

A foolish consistency is the hobgoblin of little minds, adored by little statesmen and philosophers and divines. With consistency a great soul has simply nothing to do. He may as well concern himself with his shadow on the wall. Speak what you think now in hard words, and to-morrow speak what to-morrow thinks in hard words again, though it contradict every thing you said to-day. —'Ah, so you shall be sure to be misunderstood.'—Is it so bad, then, to be misunderstood? Pythagoras was misunderstood, and Socrates, and Jesus, and Luther, and Copernicus, and Galileo, and Newton, and every pure and wise spirit that ever took flesh. To be great is to be misunderstood.

(EMERSON, 1902: 13; CFP 8-172)

Esta imagem de Montaigne teria particular impacto ao longo de uma série de críticos do século XIX, que publicaram na sequência de *Representative Men*, de Emerson, dos quais destacaremos Matthew Arnold e Walter Pater.

Em março de 1862, Arnold publicou *On Translating Homer: Last Words*, dando sequência à polémica gerada por um conjunto de intervenções, decorridas entre novembro e dezembro de 1860, em que discutiu uma série de traduções de obras de Homero, de que resultou *On Translating Homer*, publicado em Janeiro de 1861. Essa publicação suscitou de imediato uma resposta por parte de F. W. Newman, *Homeric Translation in Theory and Practice*, determinando esta derradeira palestra de Arnold.

Arnold elabora uma interessante conexão entre a sua caracterização da crítica e o essencial da postura montaigniana, lendo o trabalho do crítico como um complexo exercício que exige “a poise so perfect that the least overweight in any direction tends to destroy the balance”; é nessa medida que o hibridismo lúcido de Montaigne surge como paradigma de um pensamento capaz de manter o equilíbrio como única forma de lidar convenientemente com a própria ignorância, de acordo com o propósito de “press to the sense of the thing itself with which one is dealing”. Esta formulação é próxima de uma outra frase icónica, segundo a qual “the main effort, for now many years, has been a *critical* effort; the endeavour, in all branches of knowledge—theology, philosophy, history, art, science—to see the object as in itself it really is” (ARNOLD, 1925: 1; CFP 8-14A), que dera a conhecer nas primeiras intervenções a respeito das traduções de Homero e que retoma no início de *Essays in Criticism – First Series*. Ora, é Montaigne que serve de emblema dessa teoria do exercício da crítica:

The “thing itself” with which one is here dealing,—the critical perception of poetic truth,—is of all things the most volatile, elusive, and evanescent; by even pressing too impetuously after it, one runs the risk of losing it. The critic of poetry should have the finest tact, the nicest moderation, the most free, flexible, and elastic spirit imaginable; he should be indeed the “ondoyant et divers,” the undulating and diverse being of Montaigne. The less he can deal with his object simply and freely, the more things he has to take into account in dealing with

it,—the more, in short, he has to encumber himself,—so much the greater force of spirit he needs to retain his elasticity.

(ARNOLD, 1914: 384)¹⁷

De algum modo, terá sido a partir do exemplo de Montaigne ou de uma certa interpretação do espírito da sua obra, talvez por influência de Emerson, na medida que a filosofia “of fluxions and mobility” encontra eco na exigência montaigniana de uma obra “ondoyant et divers” que nesta passagem é citada, que o autor de *Culture and Anarchy* terá ponderado a frase que Pater e Wilde foram alterando e que teriam impacto na receção pessoana das respetivas obras (cf. URIBE, 2014: 13-15).

Ao longo do texto, Arnold exprime aquela que é a consequência natural da postura montaigniana, manifestando-se radicalmente contra as afirmações demasiado assertivas, em particular quando derivadas da presunção dos que considera excessivamente eruditos. Newman é visto como alguém que “Like all learned men, accustomed to desire definitive rules, [...] draws his conclusions too absolutely; he wants to include too much under his rules” (ARNOLD, 1914: 385), por contraponto à atitude do próprio Arnold. O contraponto evidente é entre quem deseja promover como universais as suas conclusões, com um escopo progressivamente alargado, e quem se apropria da cultura para manter a sua liberdade crítica. Arnold propõe, portanto, a necessidade de a crítica adquirir uma certa capacidade adaptativa e, por isso, avessa ao dogmatismo fixista:

[...] for it is the critic's first duty,—prior even to his duty of stigmatising what is bad—to welcome everything that is good. In welcoming this, he must at all times be ready, like the Christian convert, even to burn what he used to worship, and to worship what he used to burn. Nay, but he need not be thus inconsistent in welcoming it; he may retain all his principles: principles endure, circumstances change; absolute success is one thing, relative success another. Relative success may take place under the most diverse conditions; and it is in appreciating the good in even relative success, it is in taking into account the change of circumstances, that the critic's judgment is tested, that his versatility must display itself.

(ARNOLD, 1914: 409)

¹⁷ O recurso a esta expressão precisa para se designar o projeto intelectual de Montaigne remonta pelo menos a Pascal, previsível fonte dos grandes debates em torno dos *Essais*, cujo comentário é também notável tendo em conta a associação entre a postura montaigniana e um certo ideal de liberdade de pensamento que não se conforma com o dogmatism das proposições heréticas e ateias do seu tempo: “Dans ce génie tout libre, il lui est entièrement égal de l'emporter ou non dans la dispute, ayant toujours, par l'un et l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des opinions; étant porté avec tant d'avantage dans ce doute universel, qu'il s'y fortifie également par son triomphe et par sa défaite. C'est dans cette assiette, toute flottante et chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps, sur ce qu'il assuraient de connaître seuls le véritable sens de l'Écriture ; et c'est de là encore qu'il foudroie plus vigoreusement l'impiété horrible de ceux qui osent assurer que Dieu n'est point” (PASCAL, 1875 : 27-28).

Numa carta de 8 de Janeiro de 1886 dirigida a Carl W. Ernst, Walter Pater descrevia a obra inacabada *Gaston Latour*, publicada postumamente em 1896, como a segunda etapa “of a kind of trilogy, or triplet, of works of a similar character; dealing with the same problems, under altered historical conditions”, iniciada com *Marius, the Epicurean* (PATER, 1970: 65). Tratando precisamente o contexto em que Montaigne e La Boétie se conheceram, o livro integra uma visita do protagonista homónimo ao autor dos *Essais*. Montaigne é retratado como alguém que, exprimindo o ambiente proporcionado pelo seu singular momento histórico, “turned that emancipating ethic into current coin”. Pater não esquece a significativa referência à relação entre Montaigne e Shakespeare:

[...] while Shakespeare, who represents the free spirit of the Renaissance moulding the drama, hints, by his well-known preoccupation with Montaigne’s writings, that just there was the philosophical counterpart to the fullness and impartiality of his own artistic reception of the experience of life.

(PATER, 1896: 103)

É importante a descrição das relações entre autor e obra que Pater introduz, salientando, como grande parte toda a crítica que pensou o singular universo montaigniano, que “Those essays, as happens with epoch-marking books, were themselves a life, the power which makes them what they are having been accumulated in them imperceptibly by a thousand repeated modification, like character in a person” (PATER, 1896: 104). Os *Essais* seriam, portanto, uma obra plural por natureza, não só por ser composta por um conjunto de textos com elevado grau de autonomia, que o seu autor foi redigindo, remodelando e republicando, mas também por se ter deixado enriquecer por camadas sucessivas de releituras críticas, repercutindo desse modo a atitude de Montaigne relativamente à cultura, que se inscreve num misto de resposta tolerante às vozes alheias e de originalidade na formação de um pensamento que evolui através do contacto com esse fluxo – “Naturally eloquent, expressive, with a mind like a rich collection of the choice things of all times and countries” (PATER, 1896: 107) – e no que daí resulta, o relativismo pírrónico: “The variableness, the complexity, the miraculous surprises of man, concurrent with the variety, the complexity the surprise of nature, making all true knowledge of either wholly relative and provisional” (PATER, 1896: 111).

Não surpreenderá que Pater escolha como título do quinto capítulo um dos motivos centrais da tradição cética, “Suspended Judgment”. Nesse contexto, Montaigne surge como alguém capaz de viajar, ondulando, pela diversidade da natureza humana, e de, no percurso, anotar toda essa camaleónica expressividade, que implica a recusa de qualquer verdade fixável no âmbito do abismo das diferentes estratégias culturais construídas pelo pensamento humano. O capítulo V dedica particular atenção aos argumentos com que Montaigne descreve a relação entre as opiniões distintas e as diversas configurações individuais e coletivas, e a

atenção dedicada à própria identidade criativa, que emerge do contacto com esse mundo “of floating doubt, of the individual mind, as for each one severally, at once the unique organ, and the only matter, of knowledge” e determina a construção de um sentido de verdade em construção, que “must come for each one from within, not from without” (PATER, 1896: 132). Repare-se nas conclusões que, segundo Pater, a mente especulativa do seu protagonista, Gaston Latour, teria retirado do contacto com Montaigne:

[...] and at a later period of his life, at the harvest of his own second thoughts, as he pondered on the influence over him of that two-sided thinker, the opinion that things as we find them would bear a certain old-fashioned construction, seemed to have been the consistent motive, however secret and subtle in its working, of Montaigne’s sustained intellectual activity.

(PATER, 1896: 141)

Também muito significativas, as considerações que Pater dedicou a Montaigne em 1893, na obra *Plato and Platonism*, concentram-se sobretudo na importância literária dos *Essais*, estruturantes da distinção entre três diferentes formas composicionais que determinam o percurso intelectual da humanidade: a “metrical form [...], when philosophy was still a matter of intuition, imaginative, sanguine, often turbid of obscure, and became a Poem”; um momento radicalmente oposto, “when native intuition had shrunk into dogmatic system”, fixado na forma dos tratados de autores como Aristóteles, Tomás de Aquino ou Espinosa; e, finalmente, o modelo mais aperfeiçoado, descrito como intermédio, “the third essential form of the literature of philosophy, namely the essay”, que constitui o mais apto a pensar as circunstâncias do mundo moderno, “a time so rich and various in special apprehensions of truth, so tentative and dubious in its sense of their ensemble, and issues” (PATER, 1893: 156).

Pater, descrevendo estes três “methods of writing”, aponta não só para uma ligeira alteração à tradicional divisão aristotélica, mas também para uma confluência entre os momentos históricos que lhes deram origem, as formas em que se desenvolvem e a atitude íntima que espelham:

The poem, the treatise, the essay: you see already that these three methods of writing are no mere literary accidents, dependent on the personal choice of this or that particular writer, but necessities of literary form, determined directly by matter, as corresponding to three essentially different ways in which the human mind relates itself to truth. If oracular verse, stimulant but enigmatic, is the proper vehicle of enthusiastic intuitions; if the treatise, with its ambitious array of premiss and conclusion, is the natural out-put of scholastic all-sufficiency; so, the form of the essay, as we have it towards the end of the sixteenth century [...] is indicative of Montaigne’s peculiar function in regard to his age, as in truth the commencement of our own. It provided him with precisely the literary form necessary to a mind for which truth itself is but a possibility, realisable not as general conclusion, but rather as the elusive effect of a particular personal experience [...]

(PATER, 1893: 156-157)

Montaigne seria, assim, uma espécie de representante moderno do espírito socrático, transmitindo-o a um novo contexto no qual deixa de ser possível qualquer vinculação coletiva à verdade, dependendo esta das construções sucessivas de projetos organizadores e da capacidade intelectual para discutir diferentes pontos de vista, num percurso que não está em momento nenhum esgotado. Um paradigma que encontraria no seu grande discípulo, Platão, o primeiro representante, contrastando com o dogmatismo de Aristóteles, concretizando nos seus diálogos uma “peculiar modification of the essay”, o que implica uma revisão histórica que permite que o espírito com que Montaigne batizou o seu projeto literário alastre a toda a história da cultura. O método montaigniano seria assim um *processus*, um tipo de movimento intelectual erístico, a partir do qual “by a gradual suppression of error, of error in the form of partial or exaggerated truths on the subject-matter proposed, found its proper literary vehicle in a dialogue, the more flexible the better” (PATER, 1893: 179).

É esse perfil céptico montaigniano, conforme desenvolvido pela tradição literária desde o século XVII, através de uma série de autores conhecidos por Fernando Pessoa, alguns dos quais determinantes no desenvolvimento das suas próprias concepções literárias, que importa reter, tendo em conta a apresentação da personalidade de Francisco Sanches que a seguir se propõe e, sobretudo, o perfil que Fernando Pessoa procurará fixar, que, conforme se argumenta neste texto, é devedor da figura do céptico como homem representativo, conforme Ralph Waldo Emerson a cunhou a partir do exemplo de Montaigne.

Sanches e a liberdade

Francisco Sanches terá sido o filósofo português com maior repercussão europeia no seu tempo, aproximando-se do impacto de Montaigne e antecipando algumas das pedras de toque do ambiente intelectual que conduziu ao cartesianismo. Na interpretação de Paulo Roberto Margutti Pinto, Sanches encontra-se entre os poucos vultos ibéricos cujo pensamento filosófico conseguiu equilibrar de algum modo as singularidades específicas do contexto barroco ibérico, nomeadamente a persistência tomista, um cepticismo fundado na incapacidade para a construção de correntes teóricas e na necessidade de colocar em questão os vários sistemas e um apego secular à religiosidade, com um contacto produtivo com as manifestações mais inovadoras do pensamento europeu progressivamente tendendo para a emergência da revisão crítica essencial à gestação do momento iluminista. Margutti Pinto acrescenta – e essa observação é relevante no quadro da análise da leitura de Fernando Pessoa que neste texto se propõe – que, à semelhança dos grandes nomes do seu tempo intelectual, Sanches teria reconhecido em Sócrates um modelo preferencial para a sua disposição filosófica, espelhando-se no seu cepticismo mesclado de uma sede de análise crítica às condições humanas para o acesso ao

conhecimento e na coerência com que associou o pensamento e a conduta social (PINTO, 2010).

Sanches nasceu no início da década de 50 do século XVI, não se sabe ao certo se em Tuy ou em Braga, cidade na qual se encontra o registo de baptismo, datado de 25 de Julho de 1551. Em 1573, iniciaria na Faculdade de Medicina de Montpellier a sua carreira universitária, essencial para a compreensão do peso desempenhado pela medicina na sua abordagem filosófica, nomeadamente tendo em conta a convicção profunda de que a única verdadeira ciência é a do indivíduo, em virtude da qual se afastaria de algumas das lições de Aristóteles.¹⁸

A obra filosófica de Sanches, por alguns considerada incompleta na medida em que supostamente o *Quid Nihil Scitur* (*Que Nada se Sabe*), a sua obra fundamental, publicada em 1581, seria uma expressão radical de um cepticismo pouco construtivo a que obras posteriores, nunca escritas ou perdidas, responderiam com a proposta de um sistema estruturado e coerente, em particular o *Examen Rerum* e o *De Modo Sciendi*, projectos a que se refere frequentemente.¹⁹

O importante estudo de Rui Bertrand Romão expõe com pormenor os problemas levantados por esta datação incerta. O ensaísta opõe-se à maioria dos estudiosos do *QNS*, que encaram o livro como a etapa inicial de um percurso que evoluiria de um tom céptico, pelo menos a respeito de muitos dos principais fundamentos da cultura vigente no seu tempo, para uma atitude mais construtiva, em outras produções do autor. Partindo da ideia de que este texto esconde uma suposta “dissimulação” conseguida através de uma “ficção cronológica” (ROMÃO, 2003: 77), Romão explora algumas discrepâncias entre o conteúdo do texto introdutório destinado aos leitores e as posições assumidas no livro de que seria supostamente o mote, para concluir que a evolução intelectual do filósofo bracarense terá sido distinta daquela que normalmente se comenta. De acordo com esta leitura, o *QNS* teria começado por ser um prefácio destinado a acompanhar um projecto mais vasto (incluindo, entre outros, o *De Modo Sciendi* e o *Examen Rerum*), que tencionara refundir aquando da polémica que conduziria à publicação de “O Cometa do Ano de 1577” (1578), mas que progressivamente dera origem a algo mais profundo do que uma mera introdução; assim, o *QNS* conquistaria a sua autonomia, obrigando a que o texto destinado ao leitor, que fora escrito em 1576 para servir de prefácio a teses muito mais condizentes com os indícios que ao longo do *QNS* vai

¹⁸ A este respeito, deve confrontar-se a importante dissertação de doutoramento de Manuel Silvério Marques, a *Medicina Enquanto Ciência do Indivíduo*, de 2002, na qual se afirma: “Sanches descreveu a vida como modo não essencialista de persistência, perseidade, subsistência, vivente, *vita est esse*, o vivente, o que expressa vitalidade, o que exerce vida é ser-em-exercício; a vida não é uma operação tética (por oposição a patética) nem é acto (por oposição a potência). É um estar-aí, um *esse*, *Sein*. É um processo, uma processão, *Zeit*. É auto-afecção e autopoiese” (MARQUES, 2002: 69).

¹⁹ Para uma apresentação sumária dos diferentes estatutos de completude da obra de Sanches, veja-se o prefácio de Pedro Calafate à edição das Obras Filosóficas (CALAFATE, 1999: 9-10).

deixando a respeito de eventuais desenvolvimentos do seu pensamento, teria sido adaptado para prefaciá-lo a aquele que se afigurara subitamente como o trabalho destinado a inaugurar uma intervenção combativa. Esta nova descrição conduziria ao seguinte:

Sanches, em vez de caminhar do cepticismo manifesto, que, no seu todo, o texto do QNS patenteia, para a sua superação com o estabelecimento de uma ciência firme [...], teria evoluído de uma atitude já céptica (revelada na epístola datada de 1 de Janeiro de 1576), mas ainda algo incipiente e mitigada [...], para uma sólida postura decidida e radicalmente céptica do mais amplo espectro [...] e de cariz fenomenista, qual a que exhibe em 1581. [...] Quanto à inclusão da epístola ao leitor (só retocada no final), ela não deixaria de parecer ao Autor essencial, por constituir uma espécie de manifesto programático de todo o projecto da obra, a que o texto que se havia tornado no QNS se achava primitivamente destinado a introduzir.

(ROMÃO, 2003: 87-96)

Ao longo das obras que chegaram aos nossos dias e que foram incluídas pelos filhos numa canónica edição póstuma datada de 1636, evidencia-se a presença de um certo espírito polémico em virtude do qual Sanches procura entrar em diálogo com alguns autores contemporâneos ou comentar e corrigir teses de figuras nucleares da tradição ocidental, nomeadamente Aristóteles. É exemplo o mais antigo texto publicado pelo autor, *Carmen de Cometa* (1578), no qual se contrapõe a François Junctini, que, no *Discours sur ce que menace devoir advenir la comète apparue à Lyon le 12 de ce mois de Novembre 1577*, dera uma interpretação profundamente supersticiosa da passagem de um cometa em 1577. Sanches insurge-se ironicamente contra o tipo de abordagem interpretativa fundamentada em prefácios e superstições, optando por manifestar a convicção de que é nas potências desconhecidas da Natureza que devem encontrar-se todas as causas experienciadas no mundo, incluindo as que respeitam ao devir dos acontecimentos de escala humana:

[...] ela não tem interesse de maior por soberanos, nem ao menos se preocupa com os nossos trabalhos, pois apenas procura o que lhe convém. E, enquanto arrasta na sua carreira veloz as coisas mortais, tudo enterra, impele, confunde e revolve em turbilhões. Perece um rei, e outro naturalmente lhe sucede; desfaz-se um reino, e outro naturalmente começa; aqui a terra treme, mas acolá está queda como se nada acontecesse [...]; enfim, sem distinguir coisa nenhuma, a Natureza no seu perpétuo rodar transforma igualmente os agregados humanos, mas nunca deixa de dirigir com mão firme o mundo que ela movimenta, e sustentar num equilíbrio perfeito todas as coisas.

(SANCHES, 1999: 37-38)

Idêntica, no essencial, a muitos dos mais representativos comentários pessoanos ao modo como evoluem os fenómenos naturais e ao mesmo tempo se desenvolvem os factos individuais e colectivos, de modo imprevisível e por isso mesmo impossível de antecipar por qualquer suposta ciência sociológica, esta perspectiva de Francisco Sanches é essencial para a compreensão do tipo de

cepticismo presente no *Quod Nihil Scitur*. O mesmo tipo de perspectiva distanciada de qualquer exposição teórica absoluta, sobretudo quanto aos domínios do conhecimento e da compreensão dos mecanismos associados à existência dos organismos vivos, pode encontrar-se no “Comentário ao livro de Aristóteles *Da Longevidade e Brevidade da Vida*”, publicado em 1586, na *Opera Medica*, juntamente com outros dois comentários a textos aristotélicos. Nesse texto, Sanches dedica-se sobretudo à discussão da essência da vida em articulação com a noção de que a alma se encontra necessariamente presente em todos os organismos vivos, distinguindo-os de outros seres, aproveitando para estabelecer uma certa hierarquização dos diferentes seres vivos consoante a profundidade do seu acesso a essa alma, que, sendo a causa de todos eles, não é idêntica em todos eles ou pelo menos não se manifesta do mesmo modo.

Assim, recuperando a terminologia aristotélica quanto à distinção entre a alma das plantas e a alma dos animais e dos homens, que acrescentam ao estatuto elementar das plantas a manifestação de sensações e a emergência da razão, respectivamente, Sanches acaba por associar de um modo distinto de Aristóteles a presença da alma, a expressão orgânica de cada ser vivo e, desse modo, a convergência indispensável entre a alma e o organismo que lhe dá forma e persiste até ao momento da diluição mútua da alma e do corpo. Para o português, ao contrário das opiniões de Aristóteles e de Galeno, a complexidade da vida encontra-se expressa na tensão entre o repouso e os movimentos que dele partem em busca de algo, voltando a manifestar a plenitude da vida num novo momento de repouso essencial à persistência coesa do organismo vivo, pois, na síntese exemplar de Sanches, “a vida deriva imediatamente da alma misturada com o corpo, tendo início na conjunção de uma e outro, e tendo a causa da origem, na alma. Do mesmo modo todas as coisas que existem e se fazem no ser animado começam na alma, e existem e aperfeiçoam-se por meio do corpo” (SANCHES, 1999: 229). A vida encontra-se, deste modo, em todas as etapas de evolução do complexo vivo desde a sua geração e em todas as suas mutações, enquanto a morte se encontra, com muito mais persistência de resto, em todas as formas de corrupção dessa organização complexa.

Como assinala Paulo Margutti Pinto, este texto é ainda extremamente relevante na exposição da coerência de Sanches quanto à extensão do problema da impossibilidade de acesso ao conhecimento por parte do ser humano (cf. PINTO, 2010: 112-115). Apesar de, como o ensaísta comenta, o contraste que Sanches propõe entre as posturas do ignorante, do filósofo natural e do filósofo cristão na sua relação com o plano do divino, e a identificação com o terceiro perfil, denunciarem a sua religiosidade, nem mesmo esse patamar de aceitação do oculto como essência das causas primeiras permite qualquer acesso efectivo a um saber pleno:

Não importa que digas de uma ou de outra maneira, porque sempre tens de ir à primeira causa, seja ela qual for, e constituí-la-ás, tal como eu, refúgio da tua ignorância. Nada

sabemos. Digamos, pois: não está ao nosso alcance explicar as causas das primeiras coisas, dos princípios ou dos elementos; e das segundas, conforme.

(SANCHES, 1999: 237)

Importa realçar que o tipo de cepticismo de Sanches, presente neste comentário ao livro *Aristotélico* de um modo que permite a sua extensão para além da economia interna do *Quod Nihil Scitur*, como sublinha Elaine Limbrick na introdução à edição inglesa da obra, assenta na formulação de um emblemático emblemático “Quid?”, “Quid?” como uma espécie de “obelisk to his treatises” através do qual questiona todos os diversos saberes com que se vai confrontando, mas também a sua própria caminhada rumo a um saber impossível (SANCHES, 1988: 3).²⁰

Um contemporâneo de Pessoa, o espanhol Menéndez y Pelayo, proferiu a 15 de Maio de 1891, na Academia de Ciencias Morales y Politicas, em Madrid, uma longa conferência dedicada aos precursores espanhóis de Kant, dando algum relevo ao caso de Sanches, defendendo que, ainda mais do que no caso da obra de Luis Vives, o filósofo português produz uma *ars nasciendi*, fixada no emblemático “quid?”, resumo do “programa de Sánchez”, que evolui num permanente impulso renovador, por contraponto a outras atitudes suas contemporâneas:

El escepticismo de Sánchez no es ni alarde de retórico, ni consecuencia de un diletantismo enervado por la variedad y copia de lecturas filosóficas, ni explosión de un ánimo misantrópico y desengañado; no es tampoco un estado provisional ni una ficción dialéctica, como lo es la duda cartesiana, de la cual parte Sánchez, pero en la cual no se detiene: es pura y sencillamente la expresión meditada de aquel aforismo capital entre los positivistas: la relatividad del conocimiento.

(MENÉNDEZ Y PELAYO, 1948: 200)²¹

²⁰ Essa noção é descrita com clareza logo no início das *Hipotiposes Pirrónicas*: “When people are investigating any subject, the likely result is either a discovery, or a denial of discovery and a confession of inapprehensibility, or else a continuation of the investigation. [...] Those who are called Dogmatists in the proper sense of the word think that they have discovered the truth [...]. The schools of Clitomachus and Carneades, and other Academics, have asserted that things cannot be apprehended. And the Sceptics are still investigating. Hence the most fundamental kinds of philosophy are reasonably thought to be three: the Dogmatic, the Academic, and the Sceptic” (SEXTUS EMPIRICUS, 2007: 3).

²¹ O autor espanhol pensa também a relação entre Montaigne e Sanches, lendo as suas diferenças tendo em conta diferentes formas de traduzir por escrito o seu questionamento, com conclusões que não consideramos exatas, na medida em que nos parece que também são notórias no francês as passagens em que se percebe a coerência de um ponto de vista, do mesmo modo que no português são recorrentes estratégias plenamente refletidas e que prenunciam a consciência de um autor relativamente à sua escrita e ao que a distingue relativamente a tudo o que existira antes, mas que são bastante interessantes: “Montaigne es un aficionado, que filosofa a sus anchas, en lengua vulgar y sin cuidarse del método, antes bien, haciendo gala de traducir fielmente en su estilo todos los caprichosos giros de su humor libre y errabundo. Sánchez es un profesor, preocupado de una doctrina, secuaz fanático de un método que tiene por exclusivo. Los dos son extraordinariamente sinceros, pero en Montaigne, el candor parece un refinamiento literario; en Sánchez es la expresión

A sua atitude é, de facto, a de quem compreende os limites da sua própria teoria e portanto não se detém na cristalização dela mas na convicção de que é precisamente essa lucidez que o superioriza e lhe permite lidar da melhor forma com um conhecimento que, apesar de relativo porque dependente de quem o obtém e o traduz conceptualmente, e portanto também plural e sujeito a revisões, é muitas vezes a fonte a partir da qual se opera a convicção de verdade que alimenta a tendência egótica do pensamento dogmático.²²

Por seu lado, Onésimo Almeida recusa reconhecer em Sanches uma pertença ao cepticismo – “Francisco Sanches não se põe a duvidar, como os cépticos, da existência do eu, dos outros homens, do mundo, nem afirma a *omnímoda* incapacidade da mente humana para alcançar a verdade” –, optando por valorizar o contraste entre duvidar “da existência do adversário ou do eu” e duvidar “da ciência do adversário e do eu”, num “reconhecimento [...] do papel fulcral da experiência e do juízo no estabelecimento da verdade e das consequentes dificuldades de se conseguirem verdades últimas ou definitivas por nos falecerem critérios infalíveis para tal” (ALMEIDA, 2000-2001: 222-223).

O que Onésimo reconhece em Sanches é precisamente o tipo de atitude que o aproxima do modelo pirrónico montaigniano, que nunca propõe um patamar limite para o intelecto humano, que estaria na origem da afirmação absoluta da incapacidade para alcançar a verdade e, depois, para a dúvida quanto ao facto de existir uma verdade e um propósito para a fixação da identidade pessoal, mas um percurso em que se opõem dois tipos de dúvidas, uma relacionada com as propostas dos defensores de outras correntes de pensamento, os potenciais adversários, e outra que remete para as próprias aferições.

É tendo em conta os aspectos referidos nesta breve apresentação de Francisco Sanches e do seu produtivo e complexo trabalho intelectual que a análise proposta se desenvolverá, atendendo, sobretudo, ao *Quod Nihil Scitur* (*Que Nada se Sabe*) e aos aspectos que, provavelmente, mais terão despertado o interesse de Pessoa.

brusca, intemperante y feroz de una convicción arraigada, de un amor sin límites a las realidades concretas [...]. Puede tener, y tiene, en efecto, contradicciones de detalle de que ningún escéptico se libra y que son la parte endeble y mal guarnecida por donde la tesis dogmática penetrará siempre en su campo; pero el sistema en sus líneas generales es claro, sencillo y consecuente” (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1891: 199-200).

²² Também Popkin deu a Sanches uma dimensão relevante no contexto da sua *History of Scepticism*, considerado-o “The only sixteenth-century sceptic other than Montaigne who has achieved any recognition as a thinker” (POPKIN, 2003: 38) e acentuando tanto o notável impacto do seu pensamento no século XVII, com reedições e algumas refutações relevantes, como a sua redescoberta por parte de pensadores contemporâneos, na medida em que “Sanches’ formulation of the sceptical problem is closer to the modern idiom than that of any of his contemporaries, including Montaigne, and, in terms of how philosophy developed, reads more like a precursor of Bacon or Descartes” (POPKIN, 2003: 42).

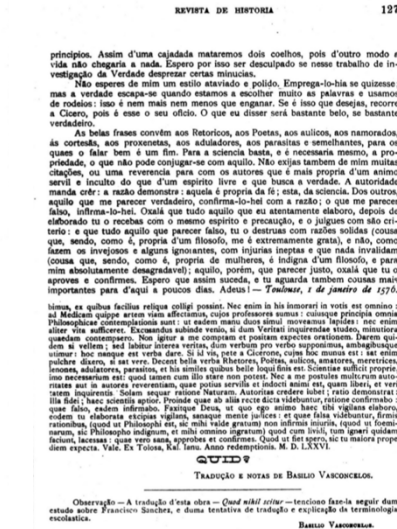


Fig. 16.1 e 16.2. *Revista de História*, n.º 6, 1913. Primeira e última páginas do primeiro fascículo da tradução Portuguesa de *Que Nada se Sabe*, de Francisco Sanches, da responsabilidade de Basílio Vasconcelos, que se prolongaria com curtos intervalos até ao número 17, já em 1916. Esta tradução continua a servir de base à leitura da obra, através da sua reedição nas *Obras Filosóficas* (INCM). O tradutor pretendia prosseguir a tradução com um estudo sobre Sanches, de que não temos conhecimento.

A frase com que começa o *Que Nada se Sabe*, que emula o início da *Metafísica* de Aristóteles, é também central para a distinção relativamente a Sócrates. Joaquim de Carvalho considera este momento inicial exemplificativo de uma “transposição do cepticismo subjectivo para o cepticismo universal e objectivo” (CARVALHO, 1981: 451). No início do seu estudo, no qual apresenta as suas próprias traduções para esta decisiva frase de Sanches, Rui Bertrand Romão opõe-se a essa leitura, propondo que o filósofo bracarense não extrai as suas conclusões de uma teoria do cepticismo universal mas de si e das suas conjecturas privadas, que determinam um olhar pessoal sobre tudo o resto, produtor de “uma oscilação do domínio do saber (ainda que do não saber) para o de uma enunciação de tom hipotético e condicionado” (ROMÃO, 2003: 15-16). É este comentário ao mestre de Platão que justifica a nova proposta de tradução para o mote sanchesiano. Com efeito, se na tradução tradicional da obra, da autoria de Basílio de Vasconcelos, o mote é traduzido por “Nem sequer sei que não sei nada”, a alternativa proposta por Rui Bertrand Romão aponta para uma lição distinta: “Nem sequer isto sei: que não sei nada”. Essa opção capta com outra profundidade a asserção socrática, convertida em coisa pré-existente que pode ser conhecida, e que é sintetizada pelo pronome demonstrativo “isto”. A importância da leitura de Romão é ainda mais expressiva no que respeita à segunda frase, pois – seguindo as lições da tradução francesa (Andrée Comparot) e inglesa (Douglas F. S. Thomson) e da terceira tradução espanhola (S. Rábade, J. M. Artola e M. F. Pérez) – prolonga o discurso bélico presente em toda a obra, desde a dedicatória, fazendo da afirmação inaugural o

fundamento do combate e também uma espécie de código de conduta pessoal – “Que me seja uma insígnia de guerra esta proposição, esta que me aparece como devendo ser seguida: que nada se sabe” (ROMÃO, 2003: 16).²³

Na passagem que antecede a conclusão da obra, Sanches preocupa-se em expor, a partir do exemplo de um jovem suposto que parte à procura do conhecimento, uma teoria pedagógica cujos propósitos que visa a libertação individual das amarras doutrinárias. Estabelece-se uma estreita ligação entre três passagens fundamentais, que se tornam mais claras e precisas se lidas em conjunto – o texto dirigido ao leitor que, mesmo que eventualmente tenha sido escrito num outro contexto, descreve a evolução de um percurso; as primeiras frases do *Que Nada se Sabe*, que apresentam a tese fundamental do autor e, seguindo esta nova tradução, a dão como o seu ensinamento fundamental; e o momento em que, depois de equacionar as diferentes circunstâncias de um jovem em formação, se oferece como exemplo modelar de tudo quanto afirmou, retomando a verdadeira narrativa de uma superação pessoal que constitui o texto datado de janeiro de 1576. O “que nada se sabe” alcança toda a sua expressividade se encarado como fruto de uma descoberta pessoal:

Quem há efectivamente que não julgue ter dito a verdade, ter resolvido uma dificuldade, e até compreender muito bem um assunto qualquer? Escusado é dizer que cada um se julga mais douto, mais agudo, mais perspicaz, mais prudente, mas sábio, em suma, do que os outros. E será verdade isso? Ninguém é bom juiz em causa própria, diz o povo. Ora sustenta a própria causa quem oralmente ou por escrito, afirma alguma coisa; nada, portanto, sabemos. Mas admitamos que de tudo isso fica livre o nosso juiz (o que é impossível). Nesse caso nada mais saberá de futuro, embora seja opinião geral que nos tornamos cada vez mais doutos. Acontece, com efeito, o contrário àqueles que procuram conhecer as coisas bem. A mim, antes de começar a observar as coisas, parecia-me ser mais douto. Aquilo que me tinha sido ensinado pelos mestres, guardava-o firmemente, e julgava que sabia bem, pensando que saber nada mais era do que ter visto, ouvido, e conservado na memória muitas coisas. De acordo com isso, eu julgava este ou aquele como o julgavam os outros, e por isso todo me dedicava a esse género de ciência, como via fazerem os demais, e só nisso trabalhava; logo, porém, que me voltei para as coisas rejeitando então a precedente fé, pois era mais fé que ciência, comecei a examiná-las, como se nunca por alguém alguma coisa tivesse sido dita, e aquilo que eu antes julgara saber, parecia-me agora ignorá-lo [...], e ignorá-lo cada vez mais; e a tal ponto chegaram as coisas que me parece que nada sei, e nada espero poder saber, e quanto mais examino as coisas, mais duvido.

(SANCHES, 1999: 143)

²³ Deve ponderar-se a hipótese de, tendo Pessoa lido muito provavelmente a tradução de Basílio Vasconcelos, conforme publicada em fascículos em 1914, tenha discordado dela, dado que, em alguns documentos, se propõe introduzir o *Que Nada se Sabe* entre projectos futuros de tradução, provavelmente no âmbito das colecções integradas no projecto de Olisipo. Uma das listas de projectos mais antigas (48B-22), datada por Pedro SEPÚLVEDA e Jorge URIBE de c. 1915, esclarece que estava em causa “texto e tradução” (2016: 81-82). A proximidade entre a publicação da versão de Basílio Vasconcelos e a data desta intenção pessoana é sugestiva.

Nesta passagem decisiva, estão sintetizadas as traves mestras de uma biografia intelectual definida temporalmente, em termos muito próximos aos que se utilizaram para justificar ao leitor o que de novo o seu livro contém: a certeza de se obter a “compreensão de um assunto” é o ponto de partida para que um indivíduo se considere superior a todos os outros e desse modo mais próximo da verdade; esse tipo de presunção de sabedoria é o que justifica que se afirme, oralmente ou por escrito, um qualquer ponto de vista – “nada, portanto, sabemos” tem aqui uma dupla função, pois é simultaneamente a “própria causa” que defende, e que lhe serve de ferramenta de combate, e a sua automática demonstração quando remetida para a pluralidade de afirmações de certeza quanto à própria sabedoria, pois, não podendo corresponder todas à verdade mas apenas uma delas, e não existindo forma de saber qual, nada sabemos, nem mesmo se entretanto conseguirmos chegar ao conhecimento, pois não há forma de ter certeza de que estamos certos; mesmo que conseguíssemos libertar-nos de todos os preconceitos, crenças e autoridades do passado, a conclusão a que chegámos teria de ser sempre um ponto de partida; finalmente, a dúvida, motivada pela análise das coisas e pela consequente constatação de que o que desconhecemos se vai avolumando.

À luz destas considerações, não será difícil pressupor que a inicial convicção de que o “que nada se sabe” é a fonte de uma pedagogia pessoal, mas também de um ensinamento comunicável, percorre toda a obra, estando reafirmada na sua conclusão, na qual se especifica que tudo quanto foi dito é sobretudo o exprimir de uma opinião, pessoal e derivada da fidelidade às próprias ideias – “Ao menos expus o que sentia o mais clara, fiel e verdadeiramente que pude” (SANCHES, 1999: 146). Essa opinião não é, nem pode ser, o “conhecimento perfeitoíssimo”, mas a certeza de que não se pode saber onde ou em quem se encontra, ou mesmo se existe. As suas teses são, assim, tão questionáveis como todas as outras:

Se disto duvidares ainda, calar-me-ei, mas pedir-te-ei outra definição; se a deres, duvidarei dela, e assim laboramos em perpétua ignorância. O que resta? O remédio extremo: pensa tu por ti mesmo. Pensaste e compreendeste talvez a palavra conhecimento? De nada serviu. Também a mim me parece ter compreendido. E daí? Falando depois contigo acerca do conhecimento, cada um de nós o supõe conforme o compreendeu: eu afirmo que é uma coisa, e tu sustentas que é outra. Quem decidirá a questão? Deve ser quem souber o que é realmente o conhecimento. E quem o sabe? Ninguém.

(SANCHES, 1999: 86)

É, assim, muito importante que cada um tenha a liberdade de exprimir a sua própria compreensão do conhecimento, contrapondo-a às dos interlocutores, num exercício constante de mútuas tentativas de influência e dominação. É mais relevante a argumentação do que a verdade que se defende, pois de nenhuma delas se pode ter qualquer tipo de certeza, uma vez que não existe qualquer juiz adequado.

A noção de liberdade concebida por Sanches – e que deriva diretamente da sua certeza de que nada se sabe ou se poderá algum dia saber ao certo – é

particularmente original, na medida em que o que recomenda ao “nosso jovem no meio de tamanha variedade das coisas”, que se confronta com a necessidade de optar pelas coisas em que acredita ou não, é o seguinte: “A quem acreditar? A este, àquele, ou a nenhum; assim escolherá ele, se for livre; se não, ou todo a este, ou todo àquele, ou todo a nenhum”. A nota marginal, salientando que “O principiante não deve escravizar-se a ninguém”, não aprofunda o aspeto mais importante: o contraste entre a liberdade e a escravidão reside no modo como se lida com as diferentes teses disponíveis, mesmo com a ausência perpétua de uma qualquer causa, ponto de vista típico de um certo cepticismo do qual o filósofo se afasta. Corresponder a um determinado ponto de vista é ser escravo dessa tendência e, numa espantosa variação a partir do imaginário bélico tão glosado na obra, agir como “o soldado que segue para toda a parte o seu comandante para combater por ele, e com ele morre sem se lembrar mais de si” (SANCHES, 1999: 135). A receita que Sanches propõe, que é a verdadeira e única liberdade possível, subentendida no seu percurso individual, terá certamente agradado a Pessoa, até por pressupor uma dificuldade singularizadora: “Acreditar igualmente em todos, e igualmente em nenhum, para tirar de todos o que lhe parecer melhor, é mais livre, porém mais difícil” (SANCHES, 1999: 135).

Deve, por isso, ler-se com mais profundidade a sequência que conduz a essa conclusão, que começa por evidenciar que a oposição entre diferentes “seitas filosóficas” conduz à sua própria ruína:

Efectivamente, quem é que vê dois deles concordarem, em tudo? Ora a concordância dos mestres é o maior indício da certeza da verdade, e portanto da ciência de alguém, pois a verdade é sempre conforme consigo mesma; pelo contrário, nada manifesta mais a incerteza da ciência do que a diversidade de opiniões dos seus obreiros.

(SANCHES, 1999: 133)

Este desencontro alarga-se aos mais diversos âmbitos, incluindo os métodos de ensino, a extensão e tipologia dos resultados escritos da investigação e, sobretudo, diferentes entendimentos da relação com a sabedoria do mestre e com a tradição que se produz a partir das suas ideias:

Um rouba trabalhos alheios, e vende-os como se fossem seus; outro repete inteiras páginas suas, esquecido de si mesmo; um mistura e confunde sempre tudo; outro deixa todas as coisas sem as defender e examinar bem; uns são palradores e sofistas; outros severos e graves: uns são subtis inventores de novidades, outros, defensores ineptos dos velhos autores.

(SANCHES, 1999: 134)

Por contraste, o homem livre está consciente da diversidade das coisas e da difícil tarefa de acreditar plenamente no que quer que seja, embora perceba também que não pode fazer o seu percurso sem dialogar com o que já foi dito. Confrontado com as teorias dos antecessores, mas ao mesmo tempo optando por um caminho tão

distante quanto possível da obediência exclusiva a um determinado ponto de vista, que implicaria a conversão do “instruído” num “escravo” condenado a defender essa doutrina face a todas as outras, o sábio deve procurar um equilíbrio delicado, pois “cada um tem a seu favor razões e argumentos que lhe parecem inexpugnáveis” (SANCHES, 1999: 135). Tendo em conta o choque entre diferentes autoridades, e dada a consciência tanto da diversidade de opiniões como da incapacidade de saber qual delas é mais verdadeira, alguém que se queira situar à distância desses conflitos, compreendendo a potencial validade de alguns pormenores das várias teorias mas não desejando escravizar-se a nenhuma delas, deve colocar-se numa posição tolerante e aberta a diferentes possibilidades, mesmo as que são defendidas pela opinião popular, supostamente desprovida de senso (SANCHES, 1999: 145). Num percurso sucessivo, o que nasce da constatação dos equívocos alheios é a constituição de uma nova teoria e a correspondente afirmação da sua verdade – “De vez em quando outro faz o mesmo, e assim quase todos” –, potenciando novas oposições, pois não se sabe ao certo qual a superioridade de quem afirmou uma determinada teoria relativamente aos outros que afirmam outras hipóteses de verdade. Incapaz de discernir adequadamente entre falsas verdades que perduraram durante muito tempo, inovações que são inventadas a cada momento e que carecem de confirmação e potenciais verdades que foram esquecidas ou substituídas por erros, as opiniões são colocadas todas no mesmo patamar: “Nenhuma opinião há tão estulta que não tenha os seus fautores. Tudo isto vale também contra mim, que intento provar que nada se sabe, visto que todos agora opinam doutra maneira; mas por outro lado é ainda a meu favor, pois disso manifestamente se colige que nada se sabe” (SANCHES, 1999: 146).

Esta afirmação responde à pergunta colocada, na medida em que Sanches se inclui entre os diversos criadores de teorias, em oposição a todos os outros, mas consciente de que a sua opinião é potencialmente tão errada quanto qualquer outra. A originalidade da sua proposta é que, precisamente por sê-lo, contribui para a sua própria demonstração: afirmar “que nada se sabe” e ao mesmo tempo dizer que essa afirmação pode ser tão equivocada como todas as outras é evidenciar que todas as afirmações, e as suas contrárias, não são mais do que conjecturas.

Sanches e a superioridade

Em várias passagens da sua obra, Pessoa recorreu ao exemplo do filósofo português de Quinhentos, Francisco Sanches, para expor uma perspetiva sobre a superioridade humana que parte do mesmo tipo de descrição de graus de aprofundamento intelectual, tendo em conta uma forma singular de perceção crítica relativamente às sucessivas ficções culturais convertidas em dogmas cristalizados. No sentido de se concluir a análise desenvolvida neste texto, atenta-se em seguida em algumas passagens em que Pessoa se situa enquanto homem superior partindo de Francisco

Sanches e de uma interpretação particular do profundo carácter questionador da sua tese central, que o poeta descreverá como uma etapa particular da ironia. Deve salientar-se que a presença do filósofo bracarense em várias listas de projetos e a sua inclusão em documentos datáveis de cerca de 1913, alguns ainda inéditos, apontam para que o interesse de Pessoa pelo *Quod nihil scitur* remonte pelo menos ao momento em que ocorreu a primeira tradução portuguesa do texto escrito originalmente em latim e publicado em 1581, que é em grande medida aquela de que ainda hoje dispomos, da autoria de Basílio de Vasconcelos, publicada entre abril de 1913 e março de 1916 na *Revista de História*, embora o poeta possa ter consultado um exemplar do original que, de acordo com Artur Moreira de Sá, integrava a Biblioteca Nacional de Portugal (SÁ, 1948: 25-42).

No número 34 da revista *presença*, de Novembro-Fevereiro de 1932, Pessoa publicou um dos onze trechos da segunda fase do *Livro do Desassossego*, o segundo a ser dado à estampa na revista coimbrã. Tendo em conta o que se discute no trecho, a questão de como definir o homem, primeiro, e de como relacionar essa descrição com o domínio do conhecimento e dos seus limites, depois, Sanches é um decisivo ponto de partida para que Soares exponha a sua própria teoria, interpretando todas as outras como limitadas e parciais. Na primeira frase do texto, é sintetizado o núcleo do diálogo entre as opiniões alheias e as do próprio Soares: “Muitos têm definido o homem, e em geral o têm definido em contraste com os animais” (PESSOA, 2013b: 409). Esse paradigma e as suas múltiplas variantes que visam adjetivar a partir de diferentes pontos de vista a singularidade humana em relação aos outros seres vivos, em particular os animais, é considerado insuficiente, na medida em que não contribuiu para precisar o que é realmente merecedor de distinção. O problema é, acima de tudo, terminológico, desligando o novo ponto de vista que proporá das anteriores tentativas, “sempre imperfeitas e laterais” (PESSOA, 2013b: 410).

O ponto de vista que neste trecho se defende por contraste parte de uma base distinta para a demarcação da fronteira, remetendo não para a distinção entre espécies animais, mas para diferentes entendimentos possíveis do humano e, sobretudo, das suas faculdades intelectuais. Partindo do pressuposto de que todos os seres estão sujeitos a leis desconhecidas que ultrapassam os limites da perceção humana e que, de acordo com o aforismo de Glycon, reduzem tudo a um comum e absoluto nada,²⁴ Soares propõe como única distinção relevante entre os seres vivos a capacidade que alguns indivíduos particulares possuem de estar conscientes dessa condição. Esses indivíduos diferem, desse modo, do âmbito em que os demais representantes da espécie humana, entendida como realidade biológica, habitam a

²⁴ No trecho do *Livro do Desassossego*, afirma-se: “‘Tudo vem da sem-razão’, diz-se na Antologia Grega. E, na verdade, tudo vem da sem-razão” (PESSOA, 2013b: 410). No quarto dos cinco volumes da edição inglesa *Greek Anthology*, com traduções de W. R. Paton, que consta da Biblioteca Particular de Fernando Pessoa, pode ler-se o aforismo completo: “All is laughter, all is dust, all is nothing, for all that is cometh from unreason” (*The Greek Anthology*, 1916-1918: 63; CFP 8-235, sublinhados de Pessoa).

mesma inconsciência do quão insciente é a sua condição. Nesse sentido, o guarda-livros convoca, talvez para justificar as suas conclusões, um dos autores que leu “na infância da inteligência”, o filósofo e naturalista alemão Haeckel, que teria sugerido que “muito mais longe está o homem superior (um Kant ou um Goethe, creio que diz) do homem vulgar que o homem vulgar do macaco” (PESSOA, 2013b: 410).²⁵

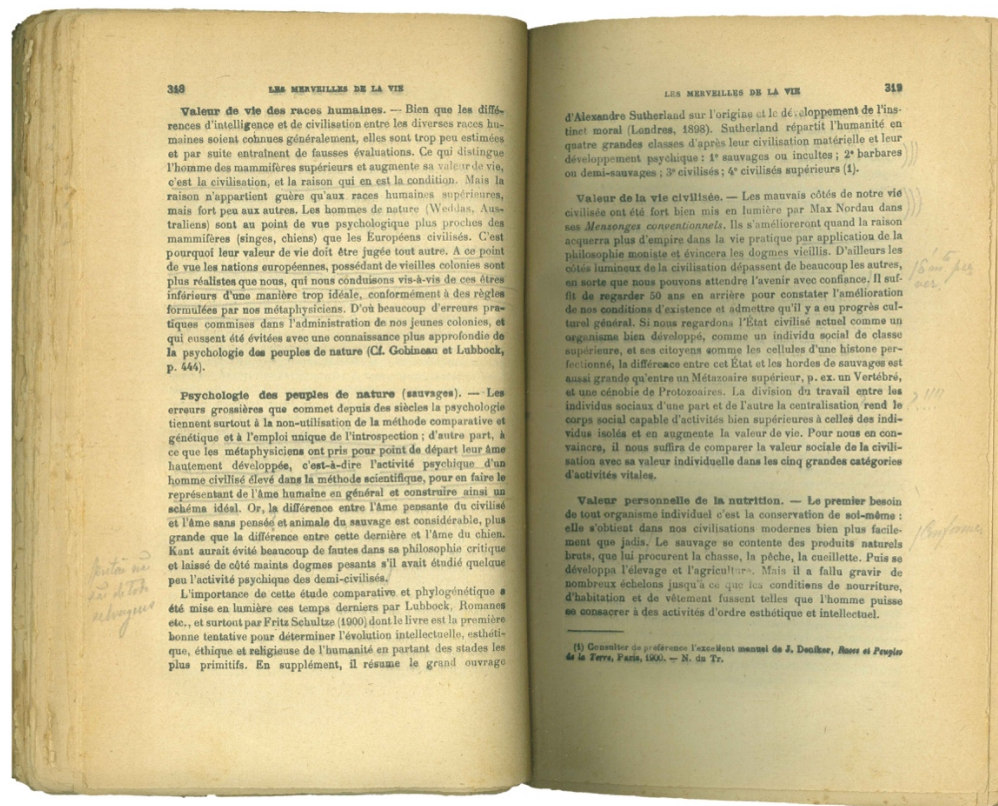


Fig. 17. Página de *Les Merveilles de la Vie*, de Haeckel. A marginália não é de Pessoa. A passagem confrontada com uma frase de Montaigne que é relevante para a compreensão do problema da desigualdade entre os homens e entre estes e os outros seres vivos. Pessoa terá consultado a obra na sua “terceira adolescência” (cf. PIZARRO, 2007: 47-60).

²⁵ Haeckel marca presença nas leituras pessoanas pelo menos desde 1906, integrando também algumas listas de livros relacionados com a questão da degenerescência, do génio e da loucura (cf. PESSOA, 2006: 607 e 616-622). No contexto das leituras dedicadas a temas relacionados com a loucura e a degenerescência, Haeckel encontra-se também presente em diversas listas de leituras efetuadas ou por realizar, publicadas em *Escritos sobre Génio e Loucura*. Em *Les Merveilles de la Vie*, obra que consta da Biblioteca Particular, pode ler-se: “Ce qui distingue l’homme des mammifères supérieurs et augmente sa valeur de vie, c’est la civilisation, et la raison qui en est la condition. Mais la raison n’appartient guère qu’aux races humaines supérieures, mais fort peu aux autres. Les hommes de nature (Weddas, Australiens) sont au point de vue psychologique plus proches des mammifères (singes, chiens) que les Européens civilisés”. Um pouco mais à frente, pode ler-se também que “la différence entre l’âme pensante du civilisé et l’âme sans pensée et animale du sauvage est considérable, plus grande que la différence entre cette dernière et l’âme du chien. Kant aurait évité beaucoup de fautes dans sa philosophie critique et laissé de côté maints dogmes pesants s’il avait étudié quelque peu l’activité psychique des demi-civilisés” (HAECKEL, 1904: 318; CFP 1-65).

No entanto, a origem moderna deste ponto de vista, assim como a interpretação que Pessoa fará dos aspetos que são verdadeiramente relevantes no contraste entre homem vulgar e homem superior, remontam à obra de um contemporâneo de Francisco Sanches, os *Essais* de Michel de Montaigne. Numa das passagens em que se insurge contra a excessiva arrogância do antropocentrismo, no ensaio “De l’Inégalité Qui Est entre Nous”, Montaigne parte do exemplo de Plutarco, um dos mais significativos críticos desse ponto de vista, para o direccionar noutra sentido:

Plutarco disse algures que não encontrava tanta diferença entre um animal e outro do que aquela que se pode encontrar entre um homem e outro homem. Referia-se essencialmente à alma e às qualidades interiores. Em boa verdade, acho que há uma tal desproporção entre Epaminondas, pelo menos conforme o imagino, e algumas personalidades que conheço, e considero-me qualquer personalidade mais conhecida, tal qual o imagino, e certa pessoa muito minha conhecida, que de bom grado me aproximaria de Plutarco. E desse modo diria que a diferença entre tal e tal homem é maior do que entre tal homem e tal animal.

[Plutarque dit en quelque lieu qu’il ne trouve point si grande distance de beste à beste, comme il trouve d’homme à homme. Il parle de la suffisance de l’ame et qualitez internes. A la verité, je trouve si loing d’Epaminondas, comme je l’imagine, jusques à tel que je connois, je dy capable de sens commun, que j’encherirois volontiers sur Plutarque ; et dirois qu’il y a plus de distance de tel à tel homme qu’il n’y a de tel homme à telle beste]

(I, 47: 280).

A distinção, de acordo com este novo posicionamento, que se encontra associado à diferença entre graus de capacidade intelectual que transcendem qualquer outro tipo de segmentação entre os homens, nomeadamente a que se fundamenta na materialidade exuberante das suas propriedades ou no seu estatuto, remete para a estrutura interna da noção abstrata de “homem”, no duplo âmbito a que Ângela Fernandes se refere num estudo recente em que salienta a releitura dos conceitos de humano, humanidade e humanismo nas últimas décadas do século XIX e no princípio do século XX, em particular em autores anglo-saxónicos: “humanidade não é apenas um nome colectivo, ou seja, a designação de uma espécie, a identificação do conjunto dos seres humanos, mas revela-se também um nome abstracto, pois alude a uma qualidade geral, tendencialmente identificável como distintiva dos seres pertencentes a essa espécie” (FERNANDES, 2013: 18).

O alcance das observações que Pessoa desenvolve distancia-se da leitura de Haeckel, que, encarando a questão de um ponto de vista exclusivamente antropológico, se aproxima de uma certa apologia do colonialismo, opondo em particular o homem civilizado europeu dos que habitam outros contextos geográficos e são rebaixados racialmente, em função de uma menor propensão para a civilização moderna. Esta diferença é sublinhada pelo próprio Pessoa num outro trecho da mesma época, em que a tese de Haeckel é exposta de modo semelhante, sendo a noção de “homem superior” substituída pela de “homem de genio”, que, na economia interna da obra

peçoana, se aproximam. Pessoa acentua que o alemão teria considerado a sua frase como uma “verdade suprema”, o que coincide com outros textos em que inscreve o pensamento do alemão no âmbito de uma série de teorias dogmáticas rapidamente ultrapassadas, que, desse modo, deixaram a descoberto a absoluta incapacidade humana para a produção de um conhecimento passível de se considerar finalizado (cf. por exemplo PESSOA, 2015: 80).

Apesar da classificação que nos dois textos de Pessoa se atribui aos homens vulgares – representados, no *Livro do Desassossego*, pelo “camponês de Loures” e neste texto pelo “operário” –, as categorias propostas parecem apontar, acima de tudo, para a complexidade do pensamento crítico, que é transversal a todas as camadas sociais tipicamente estabelecidas pela convenção burguesa. É a capacidade de se manter autónomo relativamente a ideais doutrinários como os que são representados pela religião – “Nossa Senhora de Lourdes ou de Fátima” – ou por figuras icónicas de movimentos políticos que em geral considera anti-individualistas – “Lenine”²⁶ – que dimensionam superiormente os indivíduos cujo alcance sublinha. A divergência de Pessoa relativamente a Haeckel encontra-se na importância que confere à necessidade de anular todo o tipo de distinções entre os seres humanos que não estejam diretamente relacionados com a aristocrática propensão de alguns para se libertarem do jugo desse tipo de doutrinas alienantes: “Eliminemos as distinções puramente exteriores, como a entre pretos e brancos. A distinção verdadeira é de outra ordem. É entre gente e indivíduos” (PESSOA, 2006: 86).

O ponto de vista assumido é, contudo, um pouco distinto, também, daquele que é defendido por Bernardo Soares no *Livro do Desassossego*, na medida em que o trecho situa todos os seres num plano em que se uniformiza a sua relação com as leis da Natureza. Neste texto, Pessoa parece admitir diferentes escalas a partir das quais pensar as relações entre os homens, algumas das quais respeitantes a âmbitos que em Soares coincidem com leituras “imperfeitas e laterais” – por exemplo a que possibilita a aproximação aos homens do povo em nome da “irmandade em Deus” – e visa justificar a distinção dos homens superiores através de questões ditadas pela própria Natureza: “Perante a religião somos iguaes; perante a Natureza e a sciencia não ha entre nós especie alguma de igualdade. Onde quer que se estabeleça

²⁶ A respeito da importância do imaginário que Pessoa associou a Fátima, José Barreto considera que “Pessoa, até 1935, nunca elegeu propriamente o fenómeno de Fátima como tema, fazendo-lhe apenas alusões avulsas, usando-o como conotação ideológica em certas análises políticas ou ‘sociológicas’ repassadas de anticatolicismo”. Embora neste trecho Pessoa não introduza na equação um explícito ataque ao quadrante político-ideológico tradicionalista e à inautenticidade de um certo ideal nacionalista que estaria na base do fenómeno de Fátima conforme pensado por Pessoa, os muitos textos da década de 30 que o poeta dedica ao papel nefasto da adesão acrítica e estagnada ao tradicionalismo e às ameaças representadas por movimentos internacionalistas como a finança internacional, o comunismo e o catolicismo permitem relacionar o homem vulgar com os que se escravizam por doutrinas dessa natureza; cf. BARRETO (2009: 219-281). Relativamente à aproximação entre Lourdes e Fátima, veja-se PITTELLA & PIZARRO (2017: 163-169).

igualdade entre coisas naturalmente diferentes, ha mystica, ha religião; o que não ha é sciencia” (PESSOA, 2006: 86). Neste contexto, os homens superiores parecem corresponder a uma espécie particular, com autonomia, não apenas em termos de profundidade intelectual, mas também ditada por causas “naturais”.

A mais significativa diferença entre os dois textos reside, contudo, no facto de no *Livro do Desassossego* Francisco Sanches ser deliberadamente introduzido na equação. No texto que comentámos, não são sequer apresentados os pontos de vista alheios, dos quais surge a necessidade de um significativo diferimento conceptual através do qual se quebra a coesão que reúne teorias apenas aparentemente distintas, na medida em que todas pressupõem derivas contínuas de uma mesma abstracção sintetizada no conceito de “humanidade”. Tendo em conta a referência ao contexto do filósofo português e à singularidade intelectual que o caracteriza, a frase com que se distingue o homem vulgar do homem superior afasta-se ainda mais do tipo de “superioridade à la Haeckel” a que se refere Richard (ZENITH, 2007: 308).

Como Soares esclarece ao introduzir a sua noção de homem superior, a “diferença de qualidade” – e não apenas de grau, como ocorre no contraste entre os homens vulgares e “os animais irmãos dêste” – provém da faculdade de alguns indivíduos, entre os quais se inclui, possuírem “pensamento abstracto” e “emoção desinteressada”, termo que nos parece significar acima de tudo a independência da emoção individual relativamente a doutrinas que a condicionem. Essa ferramenta individualizadora é também designada como “qualidade da ironia”, a partir da qual se estruturam duas irmandades paralelas, a que liga os homens entre si em função da espécie biológica a que pertencem e a que isola alguns indivíduos singulares, no tempo e no espaço, de acordo com uma propriedade exclusiva. Essa irmandade remete para uma atitude particular face à existência e à compreensão dela e das contingências com que se deparam todos os seres mortais (PESSOA, 2013b: 411).²⁷

Pessoa encara a atitude de Francisco Sanches como equivalente ao mais avançado passo no percurso da humanidade desde o momento socrático, no qual surgiu o “primeiro indicio de que a consciência se tornou consciente”, essencial para se equacionar um primeiro degrau de delimitação do homem superior. É através de duas formas de ironia que se define uma outra etapa no seio do já restrito âmbito dos homens superiores, que não é necessariamente uma evolução no tempo, mas

²⁷ O facto de Pessoa ter recorrido à ironia como mote essencial para a demarcação entre indivíduos, no texto “O Provincianismo Português”, publicado no *Notícias Ilustrado*, em agosto de 1928, é significativo. Nessa reflexão, depois de uma série de exemplos em que procura descrever o que é a ironia, Pessoa parece privilegiar um sentido particular do seu uso, o “detachment inglês”, esse “poder de afastar-se de si mesmo, de dividir-se em dois, produto daquele «desenvolvimento da largueza de consciência» em que, segundo o historiador alemão Lamprecht, reside a essência da civilização” (PESSOA, 2000: 373). Novamente, é em termos de aprofundamento das faculdades intelectuais e da consciência que se tem desse desenvolvimento e dos seus impactos na construção das civilizações que Pessoa concentra a sua noção de homem superior.

uma diferença de patamares que parecem poder ter representantes em todas as épocas, correspondendo a uma espécie de tradição excepcional:

E a ironia atravessa dois estádios: o estádio marcado por Sócrates, quando disse “sei só que nada sei”, e o estádio marcado por Sanches, quando disse “nem sei se nada sei”. O primeiro passo chega àquele ponto em que duvidamos de nós dogmáticamente, e todo homem superior o dá e atinge. O segundo passo chega àquele ponto em que duvidamos de nós e da nossa dúvida, e poucos homens o têm atingido na curta extensão já tão longa do tempo.

(PESSOA, 2013b: 411)²⁸

Embora Sócrates e Sanches sejam tidos como exemplares de dois estádios que se caracterizam em função da sua atitude, os tipos de profundidade intelectual que designam constituem “passos” num percurso dubitativo que, num dos paradigmas, é próprio de todos os homens superiores, sejam quais forem as suas épocas e contextos, enquanto o outro, também transversal, se caracteriza pela raridade, alcançado por “poucos homens” no decorrer da “curta extensão já tão longa do tempo” em que o ser humano marca presença num mundo em que, como Soares sublinhará noutros trechos, não é mais do que um “friso” recente na evolução da Natureza. O indivíduo superior adquire um contacto produtivo com a intelecção e com a consequente produção de abstrações mentais que, à semelhança do que Sanches propõe no *Que Nada se Sabe*, suplanta a dependência exclusiva dos sentidos, mas que, por outro lado, não corresponde ao conhecimento absoluto que não está ao alcance das faculdades humanas.

Se considerarmos que Soares atribui uma parcela de percepção da verdade a cada uma das hipóteses descritivas do humano com que abre o trecho, ao mesmo tempo que sublinha as suas limitações por constituírem fixações falíveis de um assunto que não pode ser lido em função de nenhuma delas mas a partir de um olhar crítico que as encara com a mesma equidistância, essas diferentes proposições – produzidas, respetivamente, por Rousseau, Carlyle e pela mundividência da Igreja Católica, entre outras vias “como elas” – correspondem ao patamar dos homens superiores que não duvidam dogmáticamente de si mesmos.

É nessa medida que, ao assinalar a sua coincidência relativamente a um paradigma que supera essa via, identificando-se com Francisco Sanches, Soares poderá propor, como este, que se encontra disponível para pensar criticamente os

²⁸ Num texto publicado originalmente no *Comércio do Porto*, a 11 de Agosto de 1953, Óscar Lopes, comentando a poesia de Fernando Pessoa, referia que, em cada momento da sua obra, se exprimia uma atitude “ironicamente dúbia, como o mundo imediatamente circundante”. Recordando o velho sentido socrático de ironia, o ensaísta associou a polaridade entre sinceridade e fingimento e o consequente impacto desse tópico na produção contraditória que corresponde às diferentes vozes dos heterónimos a uma “arte de pôr tudo em questão” (LOPES, 1969: 236-237). Parece-nos que, dado que o trecho do *Livro do Desassossego* que comentamos foi publicado em vida do poeta, a análise de Óscar Lopes carece de uma menção a esta transição de Sócrates para Sanches, que aponta para duas etapas do entendimento da ironia que o próprio Pessoa equacionou.

fundamentos de cada ponto de vista sem aderir a nenhum deles. A intervenção de Soares no debate emerge precisamente nesse momento em que, encaradas com o mesmo rigor e isenção as distintas hipóteses, aquele que se dedicou a fazê-lo encontra para si um novo domínio, equivalente ao que deriva da indigestão crítica sanchesiana. Como Eduardo Lourenço defende a respeito da linhagem que conduzirá ao momento excepcional em que Montaigne produziu a sua obra e que remonta a Erasmo, o gesto subversivo com que se pensa o Homem deriva “daquela ironia [...], a sua estratégia para não aceitar o combate no terreno já balizado pelas certezas dos adversários, para ele menos erros do que ficções, fantasmas, que é inútil tomar a sério” (LOURENÇO, 2011: 457).

Para Bernardo Soares, o degrau a que, no século XVI, Francisco Sanches ascendera parece ser, pelo menos potencialmente, e de acordo com as próprias conclusões do *Que Nada se Sabe*, é potencialmente o mais elevado a que se poderá chegar, ou melhor, partindo do pressuposto de que cada um deles implica o reconhecimento do “estádio” anterior como possibilidade de progressão, aquele com o qual o pensamento pessoano deseja medir-se criticamente, tendo em conta, também, que o próprio conceito de “ironia sanchesiana”, dado como equivalente ao mote fundamental de Sanches, e como descrição do seu lugar específico no quadro do pensamento humano, é da sua autoria. Ao propor a sua tese como expressão da “potência ativa” particular “de que carecem os brutos, à qual se devem as ciências e as artes” (SANCHES, 1999: 122-123), relacionando-a com um imperativo que deve ser simultaneamente perseguido e tido como impossível, Sanches remete também para a célebre inscrição de Delfos que Pessoa também recupera.

Assim, também a solução superadora para esse problema – “Desconhecer-se conscientemente, eis o caminho”, que coincide com “o emprego activo da ironia” – é a versão pessoana da tese de Sanches, pois só quem consegue compreender que nada sabe e mesmo assim permanecer numa busca desassossegada pelo conhecimento, que terá pontualmente resultados mas que nunca encontrará limites definitivos, se pode identificar com um projeto de pendor ensaístico, que faz do desconhecimento uma afirmação identitária e uma ferramenta de combate aos dogmatismos de distintos quadrantes. O “emprego activo da ironia” é uma forma de diálogo polémico dirigido a todas as suposições de verdade, tendo um alcance simultaneamente interno – e é essencialmente nessa medida que o modelo que atribui a Sanches supera o socrático, já que o próprio “Eu” que de si duvida é integrado no dinamismo experimental da dúvida – e externo, colocando em causa as certezas e a própria dúvida que as procura corroer.

Num outro apontamento, Pessoa expõe um ponto de vista semelhante ao de Francisco Sanches quanto ao carácter “desesperante” das suas conclusões, sobretudo tendo em conta que não tem como comprovar adequadamente as suas conclusões. Nessa medida, a desconfiança simultaneamente quanto ao que é interior e exterior parece justificar a sua recusa de todas as verdades, entre as quais a que implica uma

perspetiva coesa a respeito da própria identidade – “Não vai distância de crer na verdade externa ao crer na interna, de aceitar como certo um conceito de mundo ao aceitar como certo um conceito de nós mesmos”. A sequência desta afirmação é uma perfeita descrição do problema intrínseco à tolerância cética específica do pirronismo do qual Montaigne e Sanches partiram para as suas conclusões pessoais: “Não afirmo que tudo seja flutuante, porque isso seria afirmar; mas tudo é de facto flutuante para o nosso entendimento, e a verdade, desdobrando-se-nos em verdades várias, desaparece, porque não pode haver múltipla” (PESSOA, 2007: 418).

A verdade única que existe, que está para além do entendimento humano, corresponderia ao que Sanches considera como síntese absoluta dessas verdades derivadas das distintas perceções humanas, no tempo e no espaço; desse modo, como nada se sabe, a nenhuma das conclusões se poderá conferir mais veracidade, do mesmo modo que nenhuma das ficções particulares pode ser aceite como expressão absoluta de um entendimento que é por natureza “flutuante e diverso”, expressão com que autores como Pascal, Ralph Waldo Emerson e Matthew Arnold caracterizaram o exemplo icónico de Montaigne. Assim, umbilicalmente interligam-se a desconfiança quanto à verdade das identidades fixas, na cultura como no próprio indivíduo que se transforma de acordo com as transições que percebe, e a superioridade que dessa compreensão emerge, impondo a descrença crítica como condição dos “raciocinadores”.

Bernardo Soares remete o essencial do problema colocado por Sanches para o âmbito da recriação literária da própria identidade, recuperando a associação do próprio filósofo entre a sua tese e a “potência activa” excepcional, de base fundamentalmente especulativa, que conduz à ciência e às artes. Para Soares, a “coisa maior (e) mais própria do homem que é deveras grande”, coincidindo com o pleno usufruto dessa faculdade aprofundada da ironia representada pela etapa mental típica do autor do *Que Nada se Sabe*, consiste na “análise persistente e expressiva dos modos de nos desconhecermos, o registo consciente da inconsciência das nossas contingências, a metafísica das sombras autónomas, a poesia do crepúsculo da desilusão” (PESSOA, 2013b: 411).

Esse exercício gradual de produção, registo e conversão literária de materiais que derivam da relação do indivíduo consigo mesmo e com a sua consciência de que está tão sujeito às flutuações contingenciais da existência como todos os outros seres que no essencial desconhecem o seu próprio sentido corresponde a um ensaiar-se que lhe permite modelar-se de acordo com distintos pontos de vista. É também uma expressão da pesquisa inerente à convicção sanchesiana de que o indivíduo deve prosseguir a sua investigação a partir dos limites que lhe são colocados no percurso com que se lança em busca do conhecimento.

Ao constituir um tratamento contínuo de “sombras autónomas” de um percurso individual em progressão, que também interfere com a predisposição diversa da própria escrita, o trabalho de Soares sobre si próprio permite-lhe encarar

a sua personalidade múltipla como um resultado da consciência irónica, coincidindo com o equilíbrio da identidade que Sanches preconiza ao relacionar os “acidentes” e a “identidade”, sublinhando que, apesar da forma que determina o ser se manter, encontra-se, tal como a interioridade, em “perpétua mudança”, conduzindo a que a variação de uma das vertentes conduza à evolução do composto (SANCHES, 1999: 102-103). Estando a existência de todos os seres, como propõe Sanches, sujeita a limitações inerentes à condição mortal, o máximo a que o ser humano pode ambicionar é a um sistemático exercício de descoberta, a partir do contínuo desconhecimento de si e à margem das submissões próprias dos homens vulgares, entregues aos desígnios das suposições dogmáticas de conhecimento, que Sanches definiu a partir da noção de “império das ciências” e que Soares sintetiza defendendo que “a ciência não é senão um jogo de crianças no crepúsculo, um querer apanhar sombras de aves e parar sombras de ervas ao vento” (PESSOA, 2013b: 410).

Para os dois autores, as suposições de conhecimento constituem, essencialmente, um delírio infantil derivado de enganos perceptivos, correspondendo o crepúsculo ao momento propício à incerteza sensitiva e, portanto, o cenário em que tais querelas se processam, num choque inconclusivo entre ficcionalidades. É a partir da imperfeição intrínseca aos dados fornecidos pelos sentidos que se percecionam coisas inalcançáveis, como as “sombras de aves”, e se procura produzir um conhecimento concreto, capaz de intervir no movimento de entidades abstratas, como as “sombras de ervas ao vento”. Tal como Sanches acentua ao referir esses momentos crepusculares, em que tudo parece confundir-se e mudar de forma, é nesse enquadramento que a condição humana se define: “Mesmo no meio da luz vemos confusamente” (SANCHES, 1999: 113).

À semelhança do que ocorre noutros fragmentos do *Livro do Desassossego*, o parágrafo final introduz uma interrupção no fluxo do que é narrado, descrito ou conceptualizado para melhor exprimir as implicações do que foi exposto. No momento em que supostamente deu por concluída a escrita, assumindo a amplitude típica da instância em que também é o narrador da obra de que é a personagem principal, Soares encara as suas reflexões como um mero “entretenimento”, fixado de acordo com “impressões irregulares” com que se vai narrando e das quais é o único espectador. A superioridade que lhe permite assumir um tal processo conduz, também, a um certo isolamento. Os mesmos problemas prosseguem no momento em que, supostamente, o “entretenimento” de os expor terminou. Perante a absoluta insciência que domina todos os âmbitos da vida do indivíduo superiormente consciente, nunca se conquista qualquer tipo de superação que distinga, ao nível das inquietações, os dois patamares.

Ao extrair-se ao âmbito restrito do que escreve para se relacionar com o próprio texto, Soares é confrontado com as circunstâncias exteriores que conduzem ao que nele afirma, salientando esse profundo “mistério do mundo” que brota da ilusão e da incerteza fixadas na polaridade ditada pelo luar, que “parece mostrar

tudo” e, ao mesmo tempo, é a fonte de novas sombras e perturbações ao que pode perceber-se, gerando a “poesia do crepúsculo da desilusão”. Escrever passa a ser, portanto, uma forma a partir da qual podem exprimir-se as dificuldades inerentes à relação intelectual com o infixável percebido no próprio indivíduo e em tudo o resto.

O facto de se poderem tecer juízos posteriores à suposta composição de mais um texto deste conjunto ininterrupto é uma forma de transposição da dúvida e da incerteza para a totalidade da experiência, permitindo que se propague o gesto cansativamente ininterrupto de procurar “a verdade, ainda que falsa” e de perceber nesse percurso que ela “está sempre além da outra esquina”. E que não pode ser alcançada nem mesmo por alguém como Soares, que se afirma um homem superior, mas de uma espécie de superioridade que reside essencialmente na consciência de fracassar como a “Natureza inteira” e de, colocado perante as determinantes questões do universo, não conseguir saber mais do que aquilo que está reservado, já não a outros seres humanos ou aos animais que se lhes equiparam, como no início do texto, mas a entidades inanimadas, como “estes telhados”, tão aptos a desafiar o mistério do mundo como aquele que inquietantemente os contempla.

No conto “O Eremita da Serra Negra”, que, de acordo com Ana Maria Freitas, terá sido delineado, pelo menos em certo momento, como um dos textos atribuídos a Pêro Botelho, datando portanto de cerca de 1915, momento em que Pessoa terá consolidado o interesse por Francisco Sanches, Pessoa equacionara a mesma exposição da ironia sanchesiana como degrau particular na escala do conhecimento humano, mantendo o contraponto com Sócrates e a ideia de um aprofundamento da sua asserção fundamental (FREITAS, 2016: 35-37).

O conto descreve o percurso de um indivíduo que, na perspetiva de um jornal que o menciona, representa uma geração de decadentes e falhados que teriam abdicado de um promissor percurso literário e filosófico, isolando-se. O narrador, Carlos d’Araújo, encontra-se numa situação de contínuo questionamento a respeito do “doloroso mistério do mundo”, embora reconheça a inutilidade de um tal exercício especulativo (PESSOA, 2016: 42). Parece dar-se uma simbiose entre a lição fornecida pelo eremita, que se recorda à distância, e o discurso do próprio narrador, que descreve o modo como os ensinamentos recebidos transformaram a sua atitude perante a vida, que passou a ser tão afastada da sociedade como a do Eremita que, no seu misterioso deambular, procura converter os interlocutores à sua perspetiva a respeito da existência. O essencial da proposta do viajante reside num projeto de isolamento do homem em si próprio, como esclarece no final do conto, ao recomendar aforisticamente ao seu jovem interlocutor que se recorde de que é “a única realidade” que deverá existir para si (PESSOA, 2016: 54).

Chocando, como uma bênção iluminadora, com o anterior projeto de construir uma obra que visasse alcançar a verdade e contribuir de algum modo para o progresso da humanidade, o discurso do Eremita está na génese do novo questionamento que domina o narrador, levando-o a concluir que não é possível

alcançar qualquer verdade universal e que as ações humanas são sobretudo expressões falíveis de um mesmo desconhecimento, semelhante à insciência inconsciente das crianças. A relação entre a limitação dos homens comuns e a necessidade de a defenderem relativamente aos espíritos que colocam em causa as suas suposições de verdade é considerada um elemento estruturante de todos os sistemas, que procuram “provar a sua competência”, impondo certezas que são a única coisa que não existe. Colocado perante a incapacidade da lógica para se explicar a si própria e desse modo justificar qualquer dos valores dos quais se foi fazendo a apologia, resta “aceitar a lógica como crentes ou como crentes desacreditá-la” (PESSOA, 2016: 43-44). Tal como Sanches, a atuação dos que visam desacreditar o dogmatismo das crenças alheias constitui também uma tese, que se propõe evidenciar a partir da própria experiência que nada pode efetivamente conhecer-se e que só através de contínuas camadas de ficcionalidade, que começam desde logo nas palavras com que se pode exprimir uma coisa e o seu contrário, os diferentes sistemas podem ser mantidos.

O percurso intelectual dos homens superiores encontra expressão na jornada inesgotável de que o Eremita é um exemplo, que pode pontualmente suspender-se, mas que tem de ser prosseguida continuamente. Esse périplo coloca em causa as próprias fronteiras ou possibilidades do conhecimento, implicando a convicção de que só está ao nosso alcance a “aparência das coisas” e de que a própria estrada que se percorre é simultaneamente imprevisível e inesgotável, conduzindo à certeza de que nunca se consegue saber tudo.

De acordo com o ensinamento de Francisco Sanches, seria necessário um conhecimento sintético de todas as possibilidades, algo que colide com os limites humanos, confrontados com o seu saber permanentemente “banal, ilusório, nenhum” (PESSOA, 2016: 44-45). Tal como ocorre com Sanches, é a convicção de que a experiência paradoxal do mundo motiva o emergir de uma série de convicções ilusórias, que nunca coincidem com uma verdade una, que motiva uma reação ao excesso de representações e conduz à noção de que qualquer projeto especulativo que desenvolvesse redundaria no mesmo fracasso, se procurasse alguma verdade absoluta humanamente comunicável.

De algum modo, o tipo de movimento sistemático que produz a suposição de que se progride e se chega a conclusões cada vez mais aperfeiçoadas e completas é uma réplica coletiva e gradual da consciência individualista e permanentemente questionadora que, embora reconheça o quão desolador é o seu ponto de vista, não pode suspender-se:

O mal completo está na dúvida negra e absoluta, na impossibilidade de formar uma teoria sobre qualquer coisa, sem que, no pensá-la, o senti-la falsa, o sabê-la falsa perfeição nos doa de terror. O mais cego, feroz, inaspirante e pessimista materialismo é ainda assim alguma coisa – afirmação, crença, fé – inconsciência portanto. No crer vai alguma felicidade, ainda

que seja crer no mal. Afirmar é afirmar que sim. Negar é afirmar que não. É entre o afirmar e o negar que o mal tem o seu lugar de bom e o seu negro termo.

(PESSOA, 2016: 46)

Colocando-se nesse espaço do indeterminado em que são impossíveis quaisquer construções que não se encontrem imediatamente questionadas pelo pensamento que lhes deu origem, a voz que neste momento se exprime – e que é a do Eremita, dirigindo-se a um Carlos d’Araújo que ainda não se encontra contaminado pela sua “bênção” intelectual, equivalente à do potencial discípulo que seguisse o paradigma proposto no *Que Nada se Sabe* – é a que coincide mais exemplarmente ao patamar mais avançado a que pode chegar o espírito humano, detentor dessa consciência da inconsciência que está na raiz da crença em todas as fés e, portanto, equidistante relativamente às várias afirmações e negações. O sofrimento que acompanha essa consciência deriva da perceção dos próprios limites e da consciência que lhe está associada e que converte tudo o que se vai produzindo num cadáver em potência integrando um percurso para o qual não existe nenhuma perfeição alternativa que o finalize.

Este texto ocupa-se, também, de uma ideia de desigualdade entre os homens, na medida em que a hipótese de todos conseguirem ascender a essa esmagadora consciência traria consigo a raiz de novas injustiças e conflitos entre os homens, reunidos numa dor universal. Assim, é ao crítico que cabe viver essa aguda e dolorosa consciência superior, de matriz sanchesiana:

Não há teoria concebível que concebivelmente se não destrua, que concebível crítica não desfaça. A única certeza é que não há certeza. Diria mais: nem essa certeza temos. Mais do que com Sócrates estou com Francisco Sanchez. Não digo “Só sei que não sei” mas que “nem sei se não sei”.

(PESSOA, 2016: 48)

O homem superior delimitado a partir deste aprofundamento do filósofo português relativamente ao paradigma socrático é um “perscrutador cultural”, dotado de faculdades argumentativas superiores, que lhe permitem evidenciar as limitações de tudo aquilo que foi ou venha a ser dado como uma certeza. Num apontamento inédito, integrado numa sequência de observações a respeito do racionalismo, Pessoa observa que é necessário partimos sempre do pressuposto de que tudo aquilo que vamos propondo é uma tentativa, devendo a nossa razão impedir-nos de conferir “too much truth upon our generalizations, which are necessarily always hasty, and upon our observations, which are necessarily always imperfect”. Pessoa coloca-se no mesmo patamar a partir do qual Montaigne e Francisco Sanches produziram as suas célebres divisas, “Que sçais-je?” e “Quid?”, respetivamente:

The history of science and of knowledge has seen, so many truths sink into mere speculations or into provisional dreams, that the historian of our minor, as that of our major, philosophy

may put a constant query to the end of any and every paragraph he indites. Even the dearest littlenesses of science may to-morrow be subverted by great cyclones of mind.

(BNP/E3, 15²-67)²⁹

O gesto proposto por Pessoa aponta diretamente para a disposição com que, a partir de 1581, Sanches passou a utilizar a sua fórmula interrogativa, integrando-a no final de todos os seus escritos e, desse modo, impondo a dúvida sobre o que acabara de afirmar. A persistência do “Quid?” ao longo de todo o *Que Nada se Sabe* e o modo como emerge no final dos textos prefaciais e na conclusão do próprio ensaio como um todo conferem-lhe uma profundidade ainda mais expressiva, na medida em que esse suspensivo distanciamento relativamente ao que em cada momento se afirmou é dirigido a um texto que transporta consigo, em permanência, uma propensão zetética.³⁰

O Eremita vai buscar ao filósofo quinhentista a inspiração para a sua própria postura, tal como Bernardo Soares no trecho que comentámos, acumulando à suposição de superioridade com que encara todas as outras teorias o desprendimento com que assume a possibilidade de a sua própria tese ser colocada em causa. É nessa medida que deve salientar-se uma significativa diferença entre o que consta do trecho de 1931 e o desenvolvimento que a abordagem à ironia sanchesiana conheceu em “O Eremita da Serra Negra”, direcionando a questão mais explicitamente para uma forma de entender o cepticismo que se inscreve na sua tradição para também a questionar. Tal como Montaigne e Sanches, que integram na sua reflexão a perspetiva dos céuticos, à qual poderiam ser acriticamente anexadas as suas considerações, Pessoa acentua que esse paradigma é limitado, não por diferir do seu ponto de vista, mas por ser também uma forma de se estabelecer um limite:

O defeito dos céuticos é sê-lo incompletamente. É preciso duvidar do próprio cepticismo, estranhar a própria dúvida. De toda a ideia que tenho, sei apenas isto: que é falsa; de todo o prazer que não é completo; de todo o acto, que é inútil. Propriamente nem isto sei; por isso

²⁹ Agradecemos a Antonio Cardiello a cedência da transcrição deste documento.

³⁰ Relativamente à importância do “Quid?” e ao modo como o emergir da fórmula poderá ter determinado um novo entendimento do *Que Nada se Sabe* no quadro da obra de Francisco Sanches, obrigando a questionar os textos prefaciais e a datação que neles é apresentada, cf. ROMÃO (2003: 87-96). Na introdução à tradução inglesa da obra, Elaine Limbrick precisa que Sanches recorreu ao “Quid?” como uma espécie de “obelisk to his treatises”, permitindo-lhe questionar “not only the works of others but also his own, since he believed that perfect knowledge is impossible and man can only reach an approximation of the truth”, convertendo-se, nessa medida, num “true sceptic in the profoundest sense of the term, that of an enquirer” (LIMBRICK, 1988: 3). Um contemporâneo de Pessoa, o espanhol Menéndez y Pelayo, proferiu a 15 de maio de 1891, na Academia de Ciencias Morales y Políticas, em Madrid, uma longa conferência dedicada à importância cultural do cepticismo e do criticismo dos precursores ibéricos de Kant, considerando a respeito de Sanches que a sua obra constitui uma *ars nasciendi*, expressa através desse resumo do “programa de Sánchez”, caracterizado pela constância do impulso renovador, por contraponto a outras atitudes suas contemporâneas, dominadas pela persistência de vários dogmatismos (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1918: 200).

sei apenas isto. Sou paradoxal? Passei a perceptibilidade exacta? É porque tenho razão. O mundo é o grande paradoxo, e a grande realidade incompreensível. Desde que afirmamos enganamo-nos; desde que cremos, erramos; desde que nos tornamos compreensíveis, tornamo-nos ipso facto limitados e fora da verdade. O cepticismo é mais essencial que o raciocínio.

(PESSOA, 2016: 48)

Pessoa propõe, portanto, um cepticismo que existe à margem da conversão do movimento especulativo em sistema dotado de regras e formulações que constituiriam já afirmações e portanto um ponto de partida edificando um patamar fixo para a busca, como o mote socrático que Sanches considerou insuficiente:

Isto apenas foi o que eu, acima de tudo, procurei sempre, como agora faço, ver se encontrava em alguém para dizer com verdade que ele tinha sabido alguma coisa; mas em parte alguma o encontrei, a não ser naquele sábio e justo varão, Sócrates (embora também os chamados pirrónicos, académicos e cépticos, juntamente com Favorino, afirmassem o mesmo), o qual «uma só coisa sabia, e era – que não sabia nada». Só por essa afirmação o julgo eu doutíssimo, embora ela não satisfaça ainda por completo o meu espírito, porque mesmo isso, como as outras coisas, ele ignorava; mas, para afirmar mais fortemente que nada sabia, disse que só aquilo sabia, e por isso mesmo que não sabia nada, nada quis deixar-nos escrito.

(SANCHES, 1999: 74-75)

É este o núcleo preciso que o Eremita, tal como Soares, seguem, integrando nas suas conclusões uma noção que fora afirmada pelo próprio Francisco Sanches, pois a ideia de que a busca incessante pela verdade o conduzira a Sócrates e aos cépticos e, ainda assim, não estabilizara no encontro com a afirmação de insciência socrática obriga a que o seu percurso seja próprio de uma influência mas não de uma submissão doutrinária. Ultrapassando o mote socrático, uma afirmação dubitativa que não se parece estranhar a si própria e que portanto pode ser também convertida em crença, a lição de Sanches passa pela conversão do cepticismo em algo de natural e intrínseco ao próprio fluxo do pensamento e ao desassossego gerado pela busca da verdade e pela convicção de que esta nunca poderá ser alcançada plenamente.

A demarcação que no trecho do *Livro do Desassossego*, em 1931, se estabelece entre dois diferentes degraus de compreensão do desconhecimento – o mais avançado dos quais atingindo o próprio sujeito e o “isto” que julga poder dar como conhecido, conduzindo-o a um outramento contínuo relativamente a todas as convicções possíveis, entre as quais as que desenvolve em cada momento – remete, neste texto, para a diferença entre sistemas assertivos, posturas cépticas e o superior ponto de vista que ultrapassa o próprio cepticismo. À polaridade entre os dois estados de consciência que apartam o homem comum do homem superior, emergindo como diferentes “passos” numa escala ascensional que parte da dúvida a respeito de tudo o resto e culmina na interrogação quanto ao que julgamos saber, corresponde neste conto uma hierarquia que separa o dogmatismo acríptico dos crentes incapazes da atitude dubitativa dos cépticos – que, tal como Sanches também

sugere, se aproximam do tipo de postura socrática – e que estabelece uma dicotomia interna que coloca no topo os céticos que conseguem “estranhar a própria dúvida”.

Trata-se de uma espécie de supra-cepticismo, instaurador de uma dúvida ininterrupta, que faz dos céticos e dos seus pontos de vista apenas mais uma etapa, ainda que já bastante avançada, num percurso que nunca conhecerá o seu desfecho. E que é um dos mais evidentes núcleos da condição do desassossego que, fixado numa obra com um título que para ele diretamente remete ou em muitos outros projetos que também derivam dele sem o designarem diretamente, acompanhou o percurso intelectual de Fernando Pessoa.

Poderá deste modo concluir-se que o supra-cepticismo idealizado por Pessoa corresponde também a uma teoria peculiar da liberdade autoral e do modo como a autonomia do pensamento nela ocupa um lugar privilegiado, mesmo tendo em conta o que de inquietante e perigoso parece existir na assunção de uma inultrapassável crise intelectual, potencialmente desagregadora das relações entre o indivíduo e o seu horizonte existencial. Correspondendo, no essencial, ao paradigma de céptico apresentado por Emerson na obra referida, o modelo a que Sanches dá a devida expressão em diversas passagens da obra de Fernando Pessoa pode considerar-se um dos mais representativos, se atentarmos às diversas contaminações críticas de que a sua obra é fértil.

Dado o peso que Montaigne ocupa nessa via particular no contexto da tradição ocidental do livre-pensamento, e embora Pessoa não mencione o caso do francês directamente, este texto opta por sugerir que é na ampla rede de diálogos suscitados pela tradição inaugurada pelos *Essais* que podem, também, situar-se os rumos particulares do pensamento pessoano a respeito da liberdade, perspectiva essa que, nas diversas nuances que foi sofrendo ao longo do tempo e no âmbito de distintos conteúdos literários, aponta para a apologia de uma continuidade trans-histórica que tem na Grécia clássica e no Renascimento europeu, sobretudo no momento fundador que antecede as guerras religiosas de seiscentos, os seus principais paradigmas. Embora não tenham sido contemplados neste estudo, os vários textos em que Pessoa evidencia a aproximação ao ambiente renascentista e a tendência para situar nesse momento o apogeu da identidade criadora de Portugal, o qual a sua obra se pretende reactivar e prolongar, são também sugestivos. Sobretudo porque, uma vez mais, Francisco Sanches e a sua peculiar obra inquiridora ocupam um lugar de destaque, aproximando-se dos grandes nomes da literatura portuguesa até Camões.

Conclui-se este ensaio um exemplo importante dessas associações. Precisamente no mesmo dia em que se deu a Revolução de 28 de Maio de 1926, que instaurou a Ditadura Militar em Portugal, foi publicada no *Jornal de Comércio e das Colónias* a resposta de Fernando Pessoa ao inquérito “Portugal, vasto Império”, que seria republicado em 1934. Nesse texto, o poeta deu também a conhecer a sua predileção por um momento particular da História de Portugal, coincidente com a dinastia de

Avis e, em particular, com o momento renascentista europeu em que esta se integrou. É nesse âmbito que situa Francisco Sanches enquanto um dos mais significativos representantes do pensamento genuinamente português que teria conhecido o seu ocaso precisamente um ano antes da publicação do *Que Nada se Sabe*. Em sintonia com o conteúdo da entrevista de 1923, o ano de 1580 é interpretado não só como a perda da independência, e a data da morte de Luís de Camões, mas também como um apartamento do percurso natural da cultura portuguesa relativamente às suas propensões particulares:

No fim da chamada Idade Media, e no principio da Renascença, esboçámos, é certo, um acentuado movimento cultural, que abrange os Cancioneiros, os Romances de Cavallaria, e um ou outro phenomeno como a especulação de Francisco Sanches, aliás formado em outro ambiente; mas em breve o vinco, muito mais typicamente nacional, das Descobertas, arrastava para si toda a vitalidade portugueza, e o Catholicismo, então em periodo de reacção, se encarregou de anular aquella liberdade de especulação, sem a qual a cultura é impossivel. Ficámos no estado vil de intelligencia, servil e mimetico, em que desde esse tempo temos vegetado.

(PESSOA, 2012: 268-269).

Colocadas em sintonia, a “liberdade de especulação” e a genuína cultura que emerge em momentos em que esta se manifesta são considerados divergentes tanto em relação à manifestação política das Descobertas como aos efeitos da reação pós-tridentina.

Sanches é descrito como uma personalidade duplamente estranha em relação ao padrão vigente desde 1580, na medida em que, além de representar o pendor especulativo que equivale ao tipo de liberdade que as forças normativas foram sistematicamente anulando, o filósofo é também o produto de um outro ambiente cultural, coincidindo, de acordo com o que Pessoa leu em John M. Robertson, com o contexto livre-pensador em que se destacaram também Montaigne, Charron, Shakespeare ou Molière. A duplicidade que o singulariza aponta, assim, para que Sanches seja o mais significativo emblema de uma dupla expressão do movimento intelectual que Pessoa valoriza, inscrevendo a cultura portuguesa no âmbito da Renascença europeia.

Nota de Apresentação dos Anexos

Apresentam-se em anexo algumas listas de pessoas nas quais Francisco Sanches e a sua obra fundamental, o *Quod Nihil Scitur*, marcam presença. Acompanhando diferentes etapas do percurso editorial de Fernando Pessoa, estas listas são complementos do diálogo entre Pessoa e Sanches, conforme desenvolvido nos trechos e fragmentos comentados no artigo.

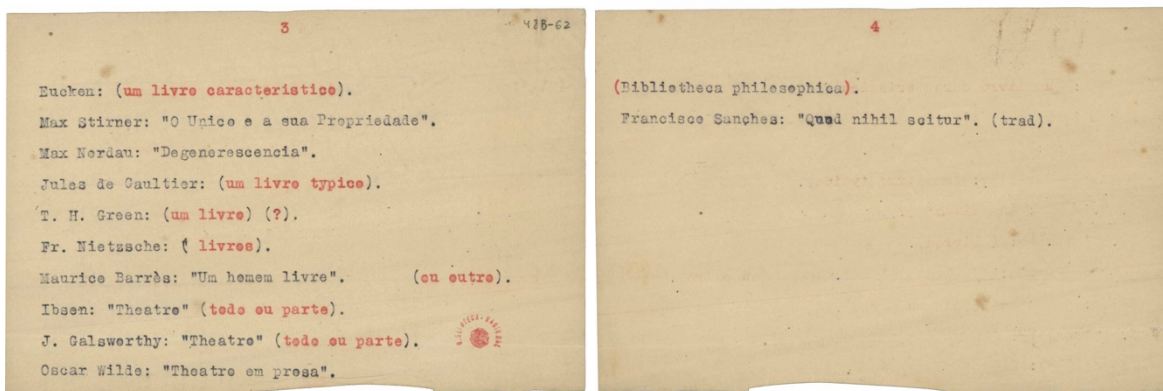
Nos primeiros anexos, datáveis de meados da década de 10, percebe-se o provável impacto da leitura da obra de Sanches, que estava a ser traduzida para português e editada na *Revista de História* exactamente nesta altura – e em simultâneo com a consulta dos livros de Montaigne, de John Robertson e de John Bury tratados no artigo, não devendo ainda esquecer-se o contexto da revista *Orpheu* e do desenvolvimento dos heterónimos, também nesta época.

Na lista apresentada como Anexo 1, Sanches acompanha alguns dos autores mais lidos por Pessoa e dos mais influentes, como Nordau, Wilde, Nietzsche ou Stirner. É o único autor português representado e, algo também de grande relevo, o único representativo de um momento fulcral na cronologia cultural de Pessoa, o Renascimento. A lista é por si só um espelho fiel da pluralidade de línguas, épocas, géneros literários e domínios do saber convocados por Pessoa na sua poética sincrética e plural.

O anexo 2, dando conta do *drama-em-gente* em pleno desenvolvimento, oferece novamente a Sanches um estatuto singular: é o único autor referido que não pertence à obra de Pessoa. Pode perguntar-se se Pessoa poderia nesta altura estar a ponderar uma refundação do pensamento do filósofo quinhentista em moldes contemporâneos, tornando-o quase num heterónimo seu.

O anexo 3 situa Sanches no contexto histórico-literário tão caro ao pensamento de Fernando Pessoa, neste caso com um âmbito nacional e com uma representatividade só igualada pela de Camões, também duas vezes mencionado.

Finalmente, no anexo 4, já da década de 30, todas essas vertentes se conjugam para darem conta da persistência de Sanches no panorama global da obra de Pessoa. Estando equacionado como um dos nomes fundamentais de um projecto editorial vasto, verdadeiramente híbrido e enciclopédico, Sanches era um dos autores que Pessoa desejava dar a conhecer fora de Portugal, provavelmente de modo a contribuir para um desiderato que continua em parte a ocupar investigadores dos nossos dias: o estudo da dimensão de Portugal no panorama geral da cultura do Ocidente nos séculos XV a XVII, com pioneirismo factual em muitos domínios ou pelo menos a capacidade de acompanhar o desenvolvimento filosófico e científico em sintonia com os grandes debates e inquéritos desenvolvidos no alvorecer da Modernidade.



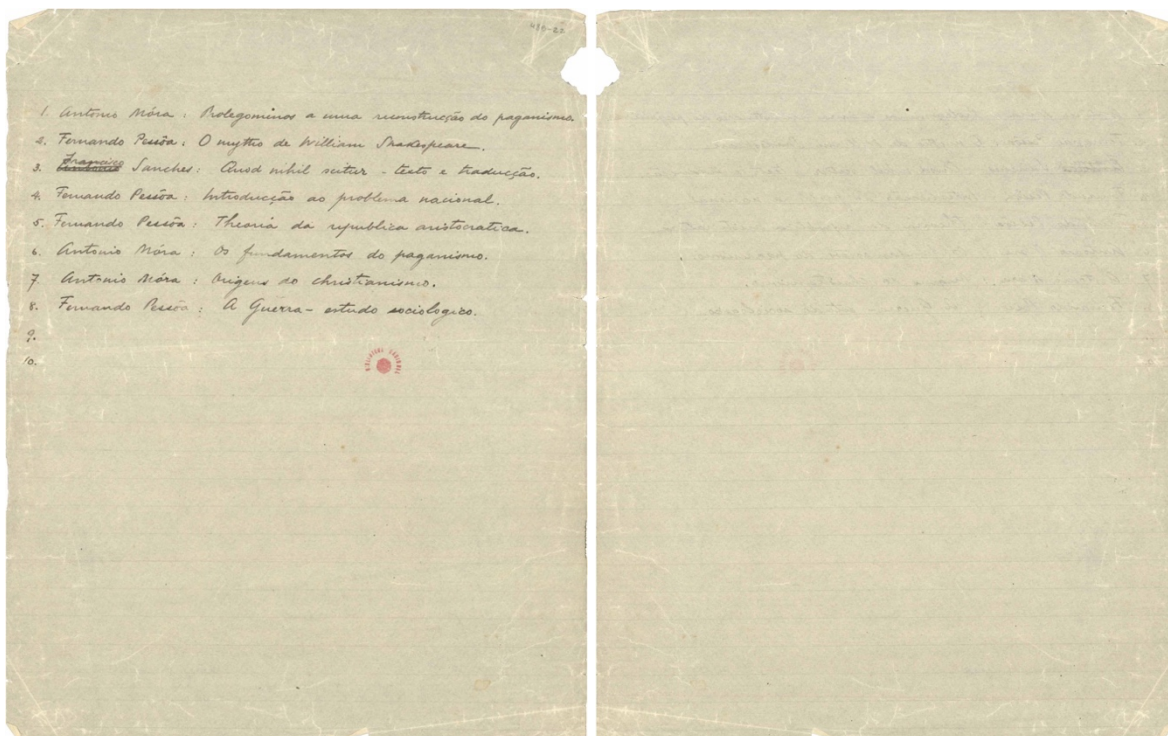
Figs. 18.1 e 18.2. Projectos datáveis de 1914.

Anexo 1 [48B-62]

Eucken: (*um livro característico*).
 Max Stirner: "O Unico e a sua Propriedade".
 Max Nordau: "Degenerescencia".
 Jules de Gaultier: (*um livro typico*).
 T. H. Green: (*um livro*) (?).
 Fr. Nietzsche: (*livros*).
 Maurice Barrès: "Um homem livre". (*ou outro*).
 Ibsen: "Theatro" (*todo ou parte*).
 J. Galsworthy: "Theatro" (*todo ou parte*).
 Oscar Wilde: "Theatro em prosa".
 (Bibliotheca philosophica).
 Francisco Sanches: "Quod nihil scitur". (trad).

Anexo 1 [48B-62]

Um pedaço de folha de papel almaço com marca d'água PRADO; suporte dactilografado a tinta azul e vermelha. Recto e verso estão numerados de 3 a 4, ao cimo e ao centro. Lista publicada por AZEVEDO (1996: 499); cf. uma lista parecida em COELHO (1971: II, 155). Na BpFP existem dois livros de Gaultier, três livros de Green, dois de Galsworthy e quatro de Wilde. Transcrição de Jerónimo Pizarro.



Figs. 19.1 e 19.2. Projectos datáveis de 1915.

Anexo 2 [48B-22^r]

1. Antonio Móra: Prolegomenos a uma reconstrucção do paganismo.
2. Fernando Pessôa: O mytho de William Shakespeare.
3. Francisco¹ Sanches: Quod nihil scitur – texto e traducção.
4. Fernando Pessôa: Introducção ao problema nacional.
5. Fernando Pessôa: Theoria da republica aristocratica.
6. Antonio Móra: Os fundamentos do paganismo.
7. Antonio Móra: Origens do christianismo.
8. Fernando Pessôa: A Guerra – estudo sociologico.
9. □
10. □

Anexo 2 [48B-22^r]

Uma folha de papel manuscrita a tinta preta acastanhada apenas no rosto. Transcrição de Jerónimo Pizarro.

NOTA

¹ <Antonio> [↑ Francisco]

144 Q-34

"From Portugal." M. I.

appx. no.
of pgs.

1. Introduction (brief). 4.
2. The Anarchist Banker. 54.
3. Complete Poems of Alberto Caetano.
(or only the "Kings of Flowers")
4. English Poems, by Fernando Pessoa.
5. The Quod Nihil Scitur of Francisco Sanchez.
6. Extracts from "Peregrinações y Camoes."
7. Octavos (is it too long?) -
Fialho.
Antonio Patricio.
8. A grande Empreza -
"O Pantano".
Gil Vicente.
Jm' Corfello de Moraes.
Mani de Sa' Carneiro.

1. Introduction.	4
2. The Anarchist Banker.	54
3. Caetano.	30
4. The Grand Concern.	80
5. Extracts from the deserts of Camoes.	20
6. Quod nihil Scitur.	20
7. Poems in English.	
8. (a one-act play or a short story).	

Fig. 20. Projectos datáveis de 1928.

Anexo 3 [144Q-34^r]

"From Portugal."

Vol. I.

approx. no. of pages.

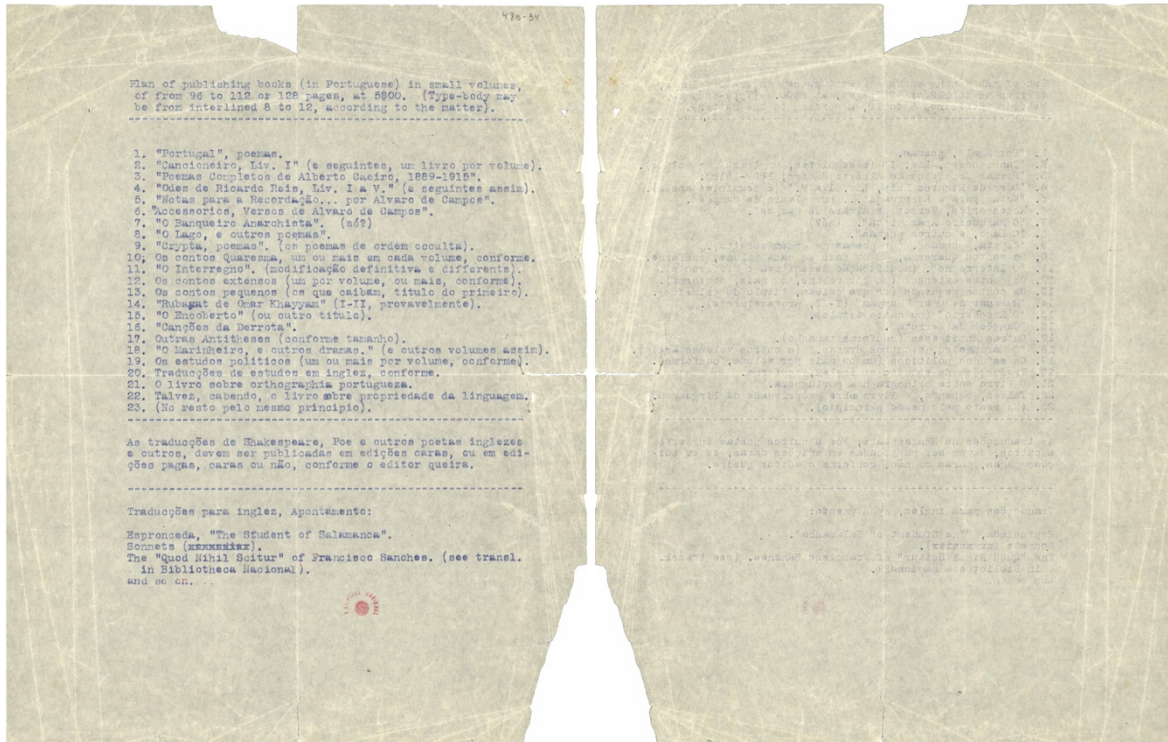
- | | |
|--|-----|
| 1. Introduction (brief). | 4. |
| 2. The Anarchist Banker. | 54. |
| 3. Complete Poems of Alberto Caeiro.
(or only The "Keeper of Flocks") | |
| 4. English Poems, by Fernando Pessoa. | |
| 5. The Quod Nihil Scitur of Francisco Sanches. | |
| 6. Extracts from "The Lusiads" of Camoens | |
| 7. Octavio (is it too long?) – | |
| 8. A Grande Empreza – | |

Fialho.
Antonio Patricio.
"O Pantano."
Gil Vicente.
José Castello de Moraes.
Mario de Sá Carneiro.

-
- | | |
|--|----|
| 1. Introduction. | 4 |
| 2. The Anarchist Banker. | 54 |
| 3. Caeiro. | 30 |
| 4. The Grand Concern. | 80 |
| 5. Extracts from The Lusiads of Camoens. | 20 |
| 6. Quod Nihil Scitur. | 20 |
| 7. Poems in English. } | |
| 8. (a one-act play or a short story). | |

Anexo 3 [144Q-34^r]

Uma página do caderno 144Q manuscrita a tinta preta. Transcrição de Jerónimo Pizarro. Texto publicado na última edição crítica de Mensagem (PESSOA, 2020: 265).

Figs. 21.1 e 21.2. Projectos datáveis de 1932 ou *post* 1932.

Anexo 4 [48B-34]

Plan of publishing books (in Portuguese) in small volumes, of from 96 to 112 or 128 pages, at 5\$00. (Type-body may be from interlined 8 to 12, according to the matter).

1. "Portugal", poemas.
2. "Cancioneiro, Liv[ro] I" (e seguintes, um livro por volume).
3. "Poemas Completos de Alberto Caeiro, 1889-1915".
4. "Odes de Ricardo Reis, Liv[ros] I a V." (e seguintes assim).
5. "Notas para a Recordação... por Alvaro de Campos".
6. "Accessorios, Versos de Alvaro de Campos".
7. "O Banqueiro Anarquista". (só?)
8. "O Lago, e outros poemas".
9. "Crypta, poemas". (os poemas de ordem occulta).
10. Os contos Quaresma, um ou mais em cada volume, conforme.
11. "O Interregno". (modificação definitiva e differente).
12. Os contos extensos (um por volume, ou mais, conforme).
13. Os contos pequenos (os que caibam, titulo do primeiro).
14. "Rubayat de Omar Khayyam" (I-II, provavelmente).
15. "O Encoberto" (ou outro titulo).
16. "Canções da Derrota".

17. Outras Anthiteses (conforme tamanho).
18. "O Marinheiro, e outros dramas." (e outros volumes assim).
19. Os estudos politicos (um ou mais por volume, conforme).
20. Traducções de estudos em inglez, conforme.
21. O livro sobre orthographia portugueza.
22. Talvez, cabendo, o livro sobre propriedade da linguagem.
23. (No resto pelo mesmo principio).

As traducções de Shakespeare, Poe e outros poetas inglezes e outros, devem ser publicadas em edições caras, ou em edições pagas, caras ou não, conforme o editor queira.

Traducções para inglez, Apontamento:

Espronceda, "The Student of Salamanca".

Sonnets.¹

The "Quod Nihil Scitur" of Francisco Sanches. (see transl[ation] in Bibliotheca Nacional).

and so on.

Anexo 4 [48B-34r]

Uma folha de papel de máquina dactilografada a tinta azul apenas no rosto. Transcrição de Jerónimo Pizarro. Texto publicado na edição crítica de Rubaiyat (PESSOA, 2008: 133).

NOTA

¹ Sonnets (<consodier>).

Bibliografia

Obras de Fernando Pessoa

- PESSOA, Fernando (2020). *Mensagem*. Edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china.
- ____ (2016). *O Mendigo e Outros Contos*. Edição de Ana Maria Freitas. Lisboa: Assírio & Alvim, 2016.
- ____ (2015). *Sobre o Fascismo, a Ditadura Militar e Salazar*. Edição de José Barreto. Lisboa: Tinta-da-china.
- ____ (2013a). *Eu Sou Uma Antologia: 136 autores fictícios*. Edição de Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari. Lisboa: Tinta-da-china.
- ____ (2013b). *Livro do Desassossego*. Edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china.
- ____ (2012). *Teoria da Heteronímia*. Edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2011). *Sebastianismo e Quinto Império*. Edição de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática. Coordenação, Jerónimo Pizarro.
- ____ (2010). *Livro do Desasocego*. Edição crítica de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2 vols.
- ____ *Rubaiyat*. Edição crítica de Maria Aliete Galhoz. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2007). *Prosa Íntima e de Auto-Conhecimento*. Edição de Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2006). *Escritos sobre Génio e Loucura*. Edição crítica de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2 vols.
- ____ (2000). *Crítica. Ensaios, Artigos e Entrevistas*. Edição de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Assírio & Alvim.

Biblioteca Particular de Fernando Pessoa

- ARNOLD, Matthew (1927). *Essays in Criticism: Second Series*. First pocket edition. London: Macmillan and Co., Limited. 331 p. 18 cm. CFP 8-14-B.
- ____ (1925). *Essays in Criticism: First Series*. First pocket edition. London: Macmillan and Co., Limited. 379 p. 18 cm. CFP 8-14-A.
- ____ (1910). *The Poems of Matthew Arnold: 1840 to 1866*. Introduction by R. A. Scott-James. 2nd ed. London: J. M. Dent & Sons, Limited; New York: E. P. Dutton. 367 p. 18 cm. "Everyman's library edited by Ernest Rhys; Poetry and the drama". CFP 8-15.
- BURY, John Bagnell (1913). *A History of Freedom of Thought*. London: Williams & Norgate; New York: Henry Holt & Company; Toronto: W. M. Briggs; India: R. & T. Washbourne, Ltd., 256, [6]. 17 cm. CFP 1-17.
- EMERSON, Ralph Waldo (1902). *Works of Ralph Waldo Emerson. Essays, First and Second Series; Representative Men; Society and Solitude; English Traits; The Conduct of Life; Letters and Social Aims; Poems; Miscellanies; Embracing Nature; Addresses, and Lectures*. London: George Routledge & Sons, Limited. 634 p. 21 cm. CFP 8-172.
- HAECKEL, Ernst [1904] *Les Merveilles de la vie: études de philosophie biologique pour servir de complément aux énigmes de l'univers*. Paris: Librairie C. Reinwald, Schleicher Frères, Éditeurs. 384 p. 23 cm. CFP 1-65.
- MONTAIGNE, Michel de [s.d.] [c. 1914]. *Les Essais de Montaigne*. Publiés d'après l'édition de 1588 avec les variantes de 1595. Paris: Ernest Flammarion, Éditeurs. 4 vols; 1 vol. I, 384, [16] p.; vol. II, 372 p.; vol. III, 376, [16] p.; vol. IV, 349 p. 19 cm. "Les meilleurs auteurs classiques français et étrangers". CFP 1-107.
- PATER, Walter (1915). *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*. London: Macmillan and Co. 252, [4] p. 18 cm. CFP 8-425.

- ROBERTSON, John Mackinnon (1930). *The Genuine in Shakespeare: A Conspectus*. London: George Routledge & Sons, Ltd. 170 p. 19 cm. CFP 8-472.
- ____ (1923). *"Hamlet" Once More*. London: Richard Cobden-Sanderson. 196 p. 20 cm. CFP 8-473.
- ____ (1915). *A Short History of Freethought Ancient and Modern*. London: Watts and Co. 3rd ed. revised and expanded. 2 vols; vol. I, 484 p., vol. II, 535 p. 23 cm. "Issued for The Rationalist Press Association". CFP 1-130.
- The Greek Anthology* (1916-1918). With an English translation by William Roger Paton. Bilingual edition. London: William Heinemann; New York: G. P. Putman's Sons. Vol. I, 500, [2] p.; vol. II, 518, [2] p.; vol. III, 456, [2] p.; vol. IV, 422, [2] p.; vol. V, 400, [2] p. CFP 8-235.

Outras referências

- ALMEIDA, Onésimo (2000-2001). "Francisco Sanches – O 'Elo Perdido' entre os descobrimentos e a Ciência Moderna". *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. XII, 2.^a série, pp. 221-229.
- ARNOLD, Matthew (1914). *Essays by Matthew Arnold*. London, New York: G. Milford, Oxford University Press.
- AZEVEDO, Maria da Conceição (1996). *Fernando Pessoa, educador: encontro de si próprio, consciência da missão, fidelidade ao ser*. Braga: APPACDM.
- BARRETO, José (2009). "Pessoa e Fátima: A Propósito dos Escritos Pessoaanos sobre Catolicismo e Política". *Fernando Pessoa: O Guardador de Papéis*, Organizado Jerónimo Pizarro. Alfragide: Texto Editores, pp. 219-281.
- BONNET, Hervé (2014). "Montaigne, Jabès, Pessoa: Egophanies de la littérature ou les inscriptions de l'intime". *Revue Chameaux*, n.º 7 (Écritures de l'intime au masculin), Automne, on-line cf. <https://revuechameaux.org/numeros/ecritures-de-lintime-au-masculin/montaigne-jabes-pessoa-egophanies-de-la-litterature-ou-les-inscriptions-de-lintime/>
- CALAFATE, Pedro (1999). "Prefácio", in Francisco Sanches, *Obra Filosófica*. Edição de Pedro Calafate. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 9-27.
- CAMPOS, Agostinho (1936). *Estudos sobre o Soneto*. Coimbra: Faculdade de Letras.
- CARSON, Robert (2009). *Digesting the Third: Reconfiguring Binaries in Shakespeare and Early Modern Thought*. Thesis submitted for the degree of doctor of Philosophy Graduate Department of English University of Toronto. <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/17736>
- CARVALHO, Joaquim de (1981). "Os Opera Philosophica de Francisco Sanches". *Obra Completa*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 505-594.
- CASTANY PRAD, Bernat (2012). *Que nada se sabe: el escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges*. Alicante: Universidad de Alicante. Cuadernos de "América sin Nombre", n.º 31.
- COELHO, António Pina (1971). *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Verbo. 2 vols.
- CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da (2014). "Filosofia e Literatura: Os Desdobramentos do Ser em Montaigne e Fernando Pessoa". *Clareira – Revista de Filosofia da Região Amazônica*, vol. 1, n.º 1, Janeiro-Junho, pp. 188-214. <http://www.revistaclareira.com.br/index.php/clareira/article/view/17>
- ENGLÉ, Lars (2000) "Measure for Measure and Modernity: The Problem of the Skeptic's Authority". *Shakespeare and Modernity*, Editor Hugh Grady. London and New York: Routledge, pp. 84-104.
- FERNANDES, Ângela (2013). *A ideia de humanidade na literatura do início do século XX: Huxley, Malraux, Gómez de la Serna*. Lisboa: Tinta-da-china.
- FREITAS, Ana Maria (2016). *O Fio e o Labirinto. A Ficção Policial na Obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: Colibri.
- GIRERD, Christophe (2007). *Sagesse libertine*. Paris: Le Livre de Poche.

- GONÇALVES, Zetho da Cunha (2014) (org.). *Notícia do Maior Escândalo Erótico-Sexual do Século XX em Portugal*. Lisboa: Letra Livre.
- HAMLIN, William M. (2013). *Montaigne's English Journey. Reading the Essays in Shakespeare's Day*. Oxford: Oxford University Press.
- HOLBROCK, Peter (2010). *Shakespeare's Individualism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIMBRICK, Elaine (1988). "Introduction", in Francisco Sanches. *That Nothing is Known*. Edited by Elaine Limbrick and Douglas F. S. Thomson. Cambridge: University Press, pp. 1-88.
- LOPES, Óscar (1969). "Fernando Pessoa. Um Momento de Consciência". *Ler e Depois. Crítica e interpretação literária*, vol I. Porto: Inova, pp. 236-242.
- LOURENÇO, Eduardo (2011). "Montaigne como lugar vazio da nossa cultura", in Eduardo Lourenço, *Obras Completas*, vol I, *Heterodoxias*. Lisboa: Gulbenkian, pp. 455-462.
- MAIA, Idalina (2013). *O Problema do Conhecimento em Francisco Sanches*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MANDOUZE, André (1984). "Préface", in Francisco Sanches, *Il n'est science de rien*. Paris: Klincksieck, pp. 3-8.
- MARQUES, Manuel Silvério (2002). *A Medicina enquanto Ciência do Indivíduo*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa.
- MATHIAS, Marcello Duarte (2016). "Montaigne visto por Clara Rocha [crítica a O Essencial sobre Michel de Montaigne, de Clara Rocha]". *Colóquio/Letras, Notas e Comentários*, n.º 193, Setembro, pp. 175-181. <http://coloquio.gulbenkian.pt>
- MÉNENDEZ Y PELAYO, Marcelino (2008). "De los Orígenes del Criticismo y del Escepticismo y Especialmente de los Precursores Españoles de Kant". In *Ensayos de crítica filosófica*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 119-218. Disponível na página do cvc: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ensayos-de-critica-filosofica-0/>
- MONTAIGNE, Michel de (2016). *Ensaaios. Antologia*. Prefácio, tradução e notas de Rui Bertrand Romão. Lisboa: Relógio d'Água.
- ____ (2007). *Les Essais*. Édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin. Paris: Gallimard.
- PASCAL, Blaise (1875). *I. Entretien avec de Saci sur Épicète et Montaigne. II. De l'autorité et du progrès en philosophie*. Avec introduction et notes par M. Guyau. Paris: Ch. Delagrave. Disponível em <https://archive.org/details/entretienavecde01guyagoog>
- PATER, Walter (1896). *Marius, the Epicurean: His Sensations and Ideas*. London: Macmillan and Co.
- ____ (1893). *Plato and Platonism: A Series of Lectures*. London: Macmillan. Disponível em <https://archive.org/details/platoandplatonii00pategoog>
- PATRÍCIO, Rita (2012). *Episódios: da teorização estética em Fernando Pessoa*. Famalicão: Húmus
- PINTO, Fernando Margutti (2010). "As Ideias Filosóficas de Francisco Sanches". *Sképsis*, n.º 5, pp. 103-148.
- PITTELLA, Carlos; PIZARRO, Jerónimo (2017). *Como Fernando Pessoa Pode Mudar a sua Vida: Primeiras Lições*. Lisboa: Tinta-da-china.
- PIZARRO, Jerónimo (2007). *Fernando Pessoa: entre génio e loucura*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- POPKIN, Richard (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press. Third enlarged edition.
- Revista de História: publicação trimestral* (1912-1916). Lisboa: Livraria Clássica Editora. Veja-se: <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/RevistadeHistoria/RevistaHistoria.htm>
- ROBERTSON, John Mackinnon (1909). *Montaigne and Shakespeare and Other Essays on Cognate Questions*. London: Adam & Charles Black. <https://archive.org/details/montaigneandshak00robeuoft>
- ROCHA, Clara (2016). *O Essencial sobre Michel de Montaigne*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- ROMÃO, Rui Bertrand (2007). *A Apologia na balança: a reinvenção do pirronismo na Apologia de Raimundo Sabunde de Michel de Montaigne*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2003). *Quid? Estudos sobre Francisco Sanches*. Porto: Campo das Letras.
- S.A. (1933). "Catalogue des éditions françaises des *Essais* de Montaigne de 1580 à nos jours". *Ive centenaire de la naissance de Montaigne. 1533-1933. Conférences organisées par la ville de Bordeaux et catalogue des éditions françaises des Essais*. Bordeaux: Delmas, pp. 373-388.
- ____ (1916). "Francisco Sanches na Itália". *Revista de História*, n.º 17, janeiro-março 1916, pp. 71-72.
- SANCHES, Francisco (1999). *Obra filosófica*. Edição de Pedro Calafate. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (1988). *That Nothing is Known*. Edited by Elaine Limbrick and Douglas F. S. Thomson, Cambridge: University Press.
- SEPÚLVEDA, Pedro; URIBE, Jorge (2016). *O Planeamento Editorial de Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SEXTUS EMPIRICUS (2007). *Outlines of Scepticism*. Edited by Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZENITH, Richard (2007). "O Barbeiro, a Costureira, o Moço de Fretes e o Gato". *A Arca de Pessoa: novos ensaios*. Editores Steffen Dix e Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 295-309.

RUI SOUSA concluiu Licenciatura em Estudos Portugueses e Mestrado em Estudos Românicos – Literatura Portuguesa Moderna e Contemporânea – pela FLUL, tendo também concluído recentemente Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura pela mesma universidade, com uma tese dedicada ao conceito de Libertino na obra de Luiz Pacheco. Publicou ensaios sobre Ronald de Carvalho e Eduardo Guimaraens na antologia *1915 – O Ano do Orpheu*, coordenada por Steffen Dix, e colaborou em números recentes da *Pessoa Plural* e em eventos organizados pelo Projecto Estranhar Pessoa e pela Casa Fernando Pessoa. Publicou em 2016 o livro *A Presença do Abjecto no Surrealismo Português*. Investigador do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL). Prepara um projecto de investigação relacionado com as interações entre a literatura, a filosofia e a política no contexto do Modernismo e do Surrealismo em Portugal, procurando explorar mais aprofundadamente o papel da mitologia na intervenção política dos grupos literários e a forte presença dos processos de hibridismo e de sincretismo numa progressiva reflexão sobre a cultura como realidade plural e globalizada.

RUI SOUSA earned a degree in Portuguese Studies and obtained a Master's degree in Romance Studies—Modern and Contemporary Portuguese Literature—from the Faculty of Arts and Humanities of the University of Lisbon. He recently obtained his doctorate with a dissertation dedicated to the concept of the libertine in the work of Luiz Pacheco. He has published essays on Ronald de Carvalho and Eduardo Guimaraens, in the anthology *1915—The Year of Orpheu* (2015) coordinated by Steffen Dix and has published studies on Pessoa in *Pessoa Plural* and in projects coordinated by Estranhar Pessoa and by Casa Fernando Pessoa. In 2016 he published the book *A Presença do Abjecto no Surrealismo Português*. He is a researcher at the Centre for Lusophone and European Literatures and Cultures at the Faculty of Arts and Humanities of the University of Lisbon (CLEPUL). He is working on a research project on the interactions between literature, philosophy and politics with respect to Modernism and Surrealism in Portugal, seeking to explore the role of mythology in the political intervention of literary groups and the strong presence of hybrid processes and syncretism in the progressive reflection on culture as a plural and globalized reality.