

**Sobre labirintos e espelhos: Montaigne, Borges, Vieira e o real como  
mistério - Número 102 - 06/2013 – [93-105]**

*De tanto descrevermos como as coisas são  
Todas as coisas deixaram de ser.  
Restou a opacidade plena.*

*Na oficina do engenho  
As ferramentas acumulam poeira.  
A paisagem perdeu sua vertiginosa mobilidade*

*E todos os pontos  
Observam imóveis seus devidos lugares  
Nas coordenadas e abscissas.*

*E como nada mais era inventado  
Nada se dava a ver  
Aos olhos que buscavam o que é.*

*Ao se falar de uma cadeira  
Eram encontrados os mesmos atributos  
De um homem bom ou do melhor governo*

*Caiu sobre todas as coisas  
O véu branco  
Da semelhança absoluta.*

*Interrogada aquela pedra,  
Não houve resposta  
E ela sequer ficou no caminho.*

(Pedro Raggio)

*Qué es la vida? Un frenesí.  
Qué es la vida? Una ilusión,  
Una sombra, una ficción,  
Y el mayor bien es pequeño;  
Que toda la vida es sueño,  
Y los sueños, sueños son.*

(Calderón)

Procurarei, neste breve texto, identificar afinidades entre os *Ensaio*s de Michel de Montaigne, as *Ficções* de Jorge Luis Borges e os *Sermões* do Padre Antônio Vieira, em vista de alguns elementos que compreendem a

forma filosófica do ceticismo. Desde já, deixo claro que a busca por estas afinidades não se refere à tentativa de filiação destes três escritores à filosofia cética. Pretendo, antes, estabelecer pontos de contato que indiquem que estes autores compartilham alguns traços que fazem parte da forma filosófica. Não avento o deslocamento de Vieira e Borges de suas já sedimentadas incorporações, respectivamente, pelas letras seiscentistas e pela literatura fantástica do século XX, ainda que considere estas disposições artificiais.

Meus esforços se dirigirão para o estabelecimento e uma leitura criativa destes três grandes escritores, que indique a possibilidade de uma reflexão que coloque em cena textos produzidos em épocas e contextos bastante distintos. Uma espécie de anacronismo, dessa forma, marcará as seguintes páginas.[1]

Alguns elementos da filosofia cética comporão o risco do bordado que procurarei traçar. A precariedade do real, a parcialidade e a circunscrição dos juízos e discursos, a falibilidade da razão, a irredutibilidade das experiências, a prioridade da imagem como aspecto de superfície em relação às leis e à profundidade ontológica são alguns aspectos da filosofia cética através dos quais buscarei uma costura entre nossos três protagonistas. O modo pelo qual estes aspectos atuam na definição de uma perspectiva voltada para a invenção e a percepção do real como mistério consiste na pedra de toque com a qual procurarei qualificar os trabalhos literários e filosóficos de Montaigne, Borges e Vieira.[2]

As afinidades que aqui identificarei se manifestam de modo similar àquelas que ocorrem entrem as pessoas. Não estão pautadas, portanto, pela demonstração de sua validade ou verdade, nem pela precisão histórica do nexos entre os textos que serão trabalhados. Refiro-me às afinidades de mesmo tipo das que percebemos entre Montaigne e Montesquieu quando lemos os sumários dos *Ensaio*s e do *Espírito das Leis* e concluímos que os livros se assemelham no que tange à quase total desordem e falta de encadeamento entre os assuntos tratados em cada capítulo. Não descarto a hipótese de que a noção de afinidades que adoto guarde interseções semânticas com a de coincidência.

Os textos se parecem e é da aparência que parto: os *Ensaio*s, as *Ficções* e os *Sermões* reúnem textos relativamente curtos que tratam de assuntos que não guardam uma ordenação e encadeamento internos entre cada parte dos livros. Acreditamos que estas formas semelhantes indicam a recusa ou capitulação à forma tratadística por parte dos autores destes três livros. *Ensaio*s, *Ficções* e *Sermões* são peças de curto alcance que se fixam em limites informados seja pela parcialidade e irredutibilidade das opiniões e experiências de seus autores, seja pelos contextos e/ou leitores/ouvintes para os quais se dirigem.

À diferença de um tratado, que pressupõe que o texto pode percorrer teorias de longo alcance que correspondam a realidades amplamente concatenadas, *Ensaio*, *Ficções* e *Sermões* se dirigem e/ou se referem a contextos e realidades menos amplas (experiências pessoais, sonhos e pregações a platéias específicas) porque é assim que o real se dá a ver. A contingência e a precariedade como elementos do diagnóstico do real remetem à particularidade de suas manifestações e do sujeito da experiência.

Esta primeira afinidade se relaciona a um diagnóstico do real compartilhado pelos três autores. Eis meu ponto de partida. Apresento, agora, alguns aspectos dos textos de Montaigne, Borges e Vieira para clarificar e expandir estes primeiros argumentos.

\*

Michel de Montaigne em seus *Ensaio*s fornece um conjunto fragmentado de impressões sobre o homem e sobre o mundo que podem ser compreendidos como operadores que compõem (em caráter incompleto, porque não busco, aqui, uma forma final) uma forma filosófica do ceticismo.[3]

Ao dizer, por exemplo, “o homem é de natureza pouco definida, estranhamente desigual e diverso” (1974: 14), Montaigne define a diversidade como elemento constitutivo da natureza humana. Não só o homem é desigual e vário, o mundo também o é: “O mundo não é senão variedade e dessemelhança” (1974: 166). Ainda sobre a dessemelhança, Montaigne afirma que “a semelhança não unifica na mesma proporção em que a dessemelhança diversifica. A natureza parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas” (1974: 481).

O diagnóstico de que o mundo e o homem são dessemelhantes tem sérias implicações para o alcance da razão. Diante da impossibilidade de redução de fenômenos e experiências a categorias analíticas e explicativas, a razão não poderá produzir conhecimentos pautados pela verdade e pela certeza: o operador de incerteza tem papel central na forma filosófica do ceticismo de Montaigne.

Não havendo possibilidade de conhecimento e juízos infalíveis e unívocos, todo juízo passa a ser parcial e circunscrito. O operador de circunscrição define, então, que todos os juízos são particulares e idiossincráticos, pois, partem de experiências irreduzíveis. Estas experiências, além de particulares, têm seu caráter máximo de intercâmbio com outras experiências através das palavras (a via do *Ensaio* guarda essa postura de tornar a experiência em palavras), neste sentido: “Tudo questão é de palavra e se resolve com palavras” (1974: 483). Os *Ensaio*s consistem, em certa medida, em exercícios de fabricação do real por palavras.

Em sua descrição dos *Ensaio*s, Hugo Friedrich defende que Montaigne “*ne cherche pas la loi, mais l’image. C’est ce qui le separe, comme tous les moralistes, de la méthode scientifique qui ne recherche pas le singulier et l’image, mais la loi. Son livre contient une phénoménologie morale*” (1993: 14). O recurso à imagem parte da constatação de que a investigação do real não pode buscar os motivos profundos das coisas e do mundo. A *skepsis* deve ser uma leitura de superfície. O real para Montaigne é aquilo que lhe parece.

Montaigne tem a tendência de diminuir o valor filosófico e literário de seus *Ensaio*s (Friedrich, 1993: 24). Hugo Friedrich argumenta que esta tendência tem relação com a necessidade de remeter sua obra ao signo da imperfeição e da particularidade: são os escritos falhos e idiossincráticos de um velho. Não há possibilidade, assim, de uma apropriação de seus *Ensaio*s como uma obra que define universalmente aspectos da humanidade. O que Montaigne estuda é Montaigne, nada mais. Borges também vincula sua obra ao signo o falível e do particular através da auto-depreciação: alega constantemente que não gosta do que escreve parece tratar seu trabalho como parte das necessidades de um velho cego. O que Borges escreve é Borges, nada mais. Vieira diz de seus sermões que eles não se comparam com a grandeza de sua *Clavis Prophetarum*.

\*

A literatura de Borges é inegavelmente filosófica (não o seriam todas as literaturas?) e, sendo filosófica é (por que não?) política. Meu argumento se dirige para a identificação de que as *Ficções* de Borges apresentam afinidades com muitos aspectos da forma filosófica do ceticismo de Montaigne.

No primeiro conto das *Ficções*, intitulado *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, Borges trata de um planeta inventado que constaria em um verbete esquecido de um exemplar da *The Anglo-American Cyclopaedia*. O planeta seria objeto de descrição de uma ordem de intelectuais que estaria compondo a *Orbis Tertius*, que seria o livro que reuniria todos os detalhes desse planeta inventado. A grandeza da *Orbis Tertius* estaria no projeto de fabular um planeta, com todas as suas particularidades. A obra não foi completada e temos aqui dois pontos de contato com Montaigne. Primeiro, a empreitada de descrever um planeta em sua totalidade era impossível, porque o real possui uma dessemelhança inesgotável e Tlön não seria um planeta completo em sua fabulação se não contasse com essa variedade infinita. Segundo, o esforço pela composição da *Orbis Tertius* retoma a palavra como oficina do real.

Neste pequeno conto, mais um recurso é interessante. As descrições de Tlön encontradas no verbete perdido da enciclopédia apresentam uma realidade

completamente fantástica e distinta dos aspectos da vida comum, “real”, na Terra. Borges, entretanto, coloca esta realidade fantástica em diálogo com reflexões que se voltaram para a investigação sobre a “realidade” na Terra. Em alguns momentos, a descrição desse planeta inventado coincide com algumas descrições da vida humana feitas por pensadores “reais”, como no caso de:

***Espinosa atribuiu à sua inesgotável divindade as propriedades da extensão e do pensamento; ninguém compreenderia em Tlön a justaposição da primeira (que só é típica de certos estados) à segunda – que é sinônimo perfeito de cosmos. Melhor dizendo: não concebem que o espaço perdure no tempo. A percepção de uma fumaça no horizonte, em seguida do campo incendiado, em seguida do cigarro mal apagado que produziu a queimada, é considerada um exemplo de associação de idéias (BORGES, 2007: 21).***

Suspeito que aqui a noção de associação de idéias faz referência a Hume. O diálogo entre essa realidade fabulada e filosofias que investigam a vida humana, além de provocarem estranhamento ao leitor, têm a tarefa retórica de garantir plausibilidade à fabulação. Fica, então, a dúvida: em que medida a vida na Terra é mais real que aquela de Tlön? A articulação entre ficção e real tem ecos na afirmativa de Montaigne de que “tudo é questão de palavras”.

Em *Pierre Menard, autor do Quixote*, outra das *Ficções*, Borges apresenta um personagem que reivindica para si a autoria do Quixote de Cervantes (coincidência ou não, uma obra do século XVII). Não que o personagem quisesse ser reconhecido como aquele que escreveu o livro em 1605. Pierre Menard pretendia ser o autor do livro hoje, em seu tempo, e considerava que sua autoria seria mais autêntica que a de Cervantes. O projeto de Menard é um pouco esclarecido, ao menos em sua justificativa, na seguinte passagem: “Compor o *Quixote* [diz Menard,] em princípios do século XVII era uma empreitada razoável, necessária, quem sabe fatal; em princípios do século XX, é quase impossível” (BORGES, 2007: 41). O método de Menard é muito peculiar e é descrito no seguinte passo:

**É uma revelação cotejar o Dom Quixote de Menard com o de Cervantes. Este, por exemplo, escreveu (Dom Quixote, primeira parte, capítulo IX):**

***...a verdade, cuja mãe é a história, émula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do futuro.***

**Redigida no século XVII, redigida pela “ingenio lego” Cervantes, essa enumeração é um mero elogio retórico da história. Menard, em contrapartida, escreve:**

**...a verdade, cuja mãe é a história, êmula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do futuro.**

**(BORGES, 2007: 43)**

Evidentemente as passagens de Cervantes e Menard são idênticas. O que lhes garante a diferença são as circunstâncias dos autores. O operador de circunscrição é posto em funcionamento por Borges para indicar que o mesmo texto, escrito por autores diferentes produz textos distintos. O texto figura aqui como experiência e as experiências são irreduzíveis. A palavra como produtora de realidades também está presente aqui e estará na *Biblioteca de Babel*, que consiste no conto sobre uma biblioteca infinita cuja exploração encerra o próprio significado (ainda que insólito) das vidas humanas.

Há muitas outras *Ficções* que poderiam mobilizar outras afinidades com o ceticismo, como *A Loteria na Babilônia*, que descreve uma sociedade na qual a loteria (o acaso e a contingência) consolida-se no princípio organizador da vida comum. Ou como *O Milagre Secreto*, que trata de um escritor que antes de ser executado, já com as balas disparadas em sua direção, tem concedido o milagre de uma paralisação do tempo e do espaço que durará até que sua mente conclua em surdina a obra literária de sua vida que estava compondo antes da interrupção que culminou em sua execução. Cobrir em detalhe cada uma destas *Ficções* requereria um outro trabalho inteiramente dedicado a esta tarefa.

\*

Em Vieira é possível identificar uma crença na possibilidade de alcançar a verdade pela palavra, pelo discurso. A linguagem para Vieira é substancialista, como escreveu o professor João Adolfo Hansen aos seus alunos da Brown University, e, por isso, não obedece à arbitrariedade e a imotivação do signo. A relação entre o verbo, as palavras, em minúsculas e O Verbo, A Palavra, em maiúsculas, é uma das chaves vieirinas para a construção de um mapa de navegação do real, da história. Os operadores que vinculam as palavras ao real, de modo distinto dos nossos dois protagonistas anteriores, se articulam com um princípio que estabiliza a experiência: Deus. Mas o diagnóstico do real, da experiência, da condição humana, permanece no campo do indecifrável.

O *Sermão da Sexagésima*, que define o papel dos sermões, é um exemplo dessa postura. Logo em seu início Vieira coloca a seguinte pergunta: se a palavra de Deus é poderosa e frutífera e se Deus é onipotente, porque a palavra de Deus resulta em tão poucos frutos nos corações dos homens de seu tempo? Vieira responde à pergunta dizendo que é por falha dos

pregadores que isso acontece. Vieira indica, neste sentido, que é preciso aprender a pregar. O pregador é, portanto, um aspecto indispensável para a eficácia d'A Palavra divina mesmo diante da onipotência de Deus.

Para Vieira são necessários três aspectos para que A Palavra de Deus tenha efeito: o pregador, o ouvinte e Deus. Tendo o foco na necessidade de ensinar a pregar, parece não ser casual a apresentação do argumento nesta ordem. O pregador representa a doutrina, a persuasão, o *espelho*. O ouvinte, por sua vez, diz respeito ao entendimento, à percepção, aos *olhos*, ao conhecimento. Já Deus é a graça, a iluminação, a *luz*. Vieira desdobra o argumento com impressionante beleza, fazendo uma analogia entre a revelação da palavra e a visão: “Para um homem ver a si mesmo, são necessários três coisas: olhos, espelho e luz”. A conversão de uma alma representaria a entrada de um homem dentro de si, ou seja, a revelação de sua imagem no espelho. Aqui podemos destacar a afinidade com o procedimento e a postura de Montaigne. Primeiro, pela centralidade dada à imagem. Todas as metáforas utilizadas são visuais. O processo de revelação de Deus é análogo ao processo de formação de uma imagem (depende de olhos, espelho e luz). A imagem que se forma é, além disso, a imagem do próprio sujeito e não a de Deus, o sermão deve fazer com que o ouvinte se reconheça na pregação. Montaigne pergunta “*Que suis-je?*”, Vieira parece se comprometer a identificar a resposta desta pergunta com a eficácia e frutificação d'A Palavra de Deus.

Em uma analogia com a semeadura, Vieira reforça a importância da ação do pregador. Para que as sementes dêem frutos, argumenta, é necessária a desigualdade e intemperança dos tempos. A ação do pregador é fundamental ao plantio, é ela que dá o ser ao pregador e faz com que ele seja um elemento essencial à frutificação. Vieira estabelece, dessa forma, o binômio palavra/obra em oposição à dupla palavra/pensamento: “O pregar, que é falar, faz-se com a boca: o pregar, que é semear, faz-se com a mão”. O pregador tem que falar e agir porque “Deus no céu é Deus visto; Deus na terra é Deus ouvido”: ao ver no pregador o que ouve na pregação, o ouvinte pode ser convencido, a palavra passa a ter eficácia. A pregação de Vieira não possui um caráter meramente especulativo, não é mera teologia. Há aqui a exigência de que a palavra penetre na vida comum, que se torne obra. Ao primar pela imagem, o sermão se dirige para a superfície das coisas, não somente para seu fundamento<sup>[4]</sup> divino: a palavra tem que tocar na superfície das coisas para tocar o coração dos homens, pois, a semeadura se faz com a mão e não com a boca. Considero que aqui há proximidade entre esta postura de superfície e a relação de Montaigne com a experiência (1974: 481-504)

Vieira levanta ainda neste sermão outra metáfora que ficará muito conhecida através de Sérgio Buarque: “Deve-se pregar como quem semeia e não como quem azuleja ou ladrilha”. Neste sentido, o sermão tem uma tarefa que se baseia na ação e não em um cálculo. A ineficácia do cálculo questiona tanto

uma razão analítica que informe, como em um jogo de xadrez, a precisão simétrica da verdade e do mundo, quanto a pregação por mero triunfo pessoal, a pregação pela pregação. Os elementos de assimetria e incerteza estão presentes ao longo muitos trechos deste sermão.

O sermão é escritura circunscrita. É a enunciação d'A Palavra de Deus agora, no momento da fala do orador e no entendimento da audiência. A preocupação com a composição da audiência em vista da necessidade de adequação do discurso ao entendimento do ouvinte, o decoro, evidencia o caráter circunscrito dos sermões no tempo e no espaço. A Palavra Divina tem que ganhar eficácia por sua circunscrição no momento do sermão. A tessitura d'A Palavra que tem como fio condutor a agudez retórica, que recolhe fios soltos das Escrituras, os conecta e trama o tecido-sermão, Teatro Sacro, que se dirige à pregação para a uma platéia específica, também evidencia a necessidade de circunscrição da palavra que somente então se torna peça teológica e documento histórico. A validade eterna d'A Palavra de Deus, no trabalho do Teatro Sacro dos sermões, depende de sua validade agora. Distintamente de um tratado teológico, o sermão não constitui palavra fria e analítica que resta eterna e necessária nas páginas de um volume bem organizado internamente. O sermão depende de seu efeito, agora, sobre os ouvintes; tem que tocar os corações dos homens.

A circunscrição do sermão não diz respeito apenas a esta articulação com a eficácia d'A Palavra de Deus. Os limites do sermão são medidos também pelos limites do autor. Sendo um escrito curto, o sermão se insere na vida cotidiana com as palavras. O volumoso conjunto de sermões que compõem as edições publicadas é o somatório de muitas experiências e momentos particulares de uma vida inteira. Vieira tem nos *Sermões* sua principal obra. Seu trabalho tratadístico (*a Clavis Prophetarum*) não foi concluído porque sua magnitude ultrapassava os limites mais venais do seu autor: o tempo de sua vida. Ao perceber que não teria forças para concluir este trabalho, Vieira convidou outros padres para colaborarem com sua redação, como foi o caso de Antônio Maria Bonucci e Valentin Estancel, chegando a propor que o colaborador assumisse a autoria caso Vieira morresse.[5] Mesmo com relação à *História do Futuro* argumenta-se que não era uma obra acabada e independente, mas uma parte da *Clavis Prophetarum*. [6]

Acompanhando os argumentos de Julio Carvalho (2000), é possível dizer que o trabalho dos *Sermões* consiste em desfazer um tecido-Escritura e com seus fios soltos tecer algo novo: o tecido-sermão. Os *Sermões*, assim como as *Ficções* de Borges, operam uma fabricação do real pela palavra. A afinidade é pertinente também se falamos de Montaigne; afinal, “tudo é questão de palavras e se resolve com palavras” (1974: 483). Para Vieira, tudo seria questão de palavras e com palavras se resolveria, contanto que estas palavras fossem testemunho d'A Palavra.

Alcir Pécora em seu trabalho que se tornou uma referência sobre Antônio



Vieira, o *Teatro do Sacramento*, tem por argumento central a existência de uma unidade teológica-retórico-política dos *Sermões* (como consta no subtítulo deste livro). Para além da aparente desordem e fragmentação dos *Sermões*, o que estaria em jogo é esta unidade na qual cada esforço particular se vincula ao exercício e emanção da Ordem Divina que informa tanto uma organização política e superior do mundo, quanto as vias retóricas de sua enunciação (PÉCORA, 2008). O que pretendemos explorar aqui é que, apesar desta unidade, os *Sermões* não operam como um sistema. Sua teologia não se desenvolve pela concatenação de corolários; ela depende, antes, do discurso e da exegese, da fala circunscrita, da tessitura de diversos fios soltos das Escrituras. A razão em Vieira não atua como organizadora de um sistema que revele o conteúdo divino e suas implicações sobre a Terra; ela é uma bússola que o orienta no labirinto das Escrituras. Talvez seja menos ainda: os remos ou as velas que o movem nesse mar do Divino. A postura de Vieira em relação às Escrituras é dialética, não cética, mas esta dialética não o informa um sistema (como ocorre em Hegel, por exemplo) no qual o Divino se reconheça. Mas o Divino nunca se dá a ver (Deus na Terra é Deus ouvido), permanece presente somente como mistério, encarna no real, mas não como revelação. A luz divina ilumina, mas não revela. A dialética o orienta no curto percurso do sermão.

Parece-me proveitoso, a esse respeito, lembrarmos da separação radical feita por Bayle[7] entre crença e razão. É possível entrever, portanto, algumas afinidades entre Vieira e a crítica de Bayle sobre o problema da teologia e do ateísmo, apresentado por Frédéric Brahami: Deus não pode ser objeto de conhecimento da razão porque a razão não pode conhecer o Divino; à razão só se dá a conhecer a natureza, neste sentido:

***Si Dieu a un entendement, Dieu est nature, et s'il est nature, il n'est pas Dieu [...] L'alternative est alors impérieuse et radicale: ou bien la toute-puissance de Dieu est telle qu'il n'est pas soumis aux lois de la raison, ou bien il ne peut pas faire qu'un cercle soit carré, que trois fois trois soit sept; mas un Dieu qui ne peut pas quelque chose n'est pas Dieu (2001: 111).***

Deus, a partir do ceticismo de Bayle, passa a ser objeto da crença e não da razão. Ainda que Vieira não tenha em seu repertório esta distinção, sua relação com a razão está a serviço da crença; seu compromisso é com a fé, não com o sistema, com a imagem, não com a lei. A Lei Divina é o fim, mas este fim só tem eficácia pela imagem, a semeadura no coração dos homens. O Deus visto no céu, deve ser Deus ouvido na Terra, na pregação (VIEIRA, 1998: 37).[8]

\*

As afinidades que procurei sinalizar até agora culminam em uma convergência das mais fortes entre Montaigne, Borges e Vieira: a

consideração da real como mistério.

Se considerarmos o texto de Borges como uma parábola e uma adivinha, nos termos definidos por Stephen Albert no *Jardim das veredas que se bifurcam*, teremos como resposta para essa adivinha a frase “Borges e seu mundo”. A palavra oculta, que é suprimida do texto e que por isso é a resposta da adivinha é “Borges”. O autor, oculto em suas parábolas e narrativas fantásticas que se constituem em adivinhas que o leitor tem que desvendar, não é o sujeito onisciente, mas o mestério, os labirintos e espelhos que ele apenas percorre, mas não termina. Ao dizer “*El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges*” (Mello, 1992: 89), este escritor reafirma este mistério de espelhos e labirintos que constitui o mundo que ele constrói, o mundo que é. Thiago de Mello completa o significado desta frase ao comentar: “Borges não existe. Desconfio que ele não passa de uma invenção dele próprio.” (1992: 90) Tenho a mesma desconfiança.

Tanto Montaigne quanto Vieira compartilham desta postura que toma o real como mistério. Para Montaigne este mistério se coloca nas perguntas: “*Que suis-je?*”, “*Qu’est-ce que l’homme?*”, ou “*Que sont les hommes?*”. Para Vieira o mistério é a fonte da vida humana. As Sagradas Escrituras têm chaves parciais que clareiam, mas não decifram. O jogo de claro e escuro resulta em outro mistério: o labirinto dos sermões. Para usarmos a analogia feita por Julio Carvalho (2000), podemos dizer que em Vieira o mistério, o caráter místico do mundo, está contido no labirinto de textos que compõem o tecido das Escrituras; cabe ao exegeta percorrê-lo sem decifrá-lo, desfiar a trama e tecer com os fios soltos um novo texto que teatralize a organização político-teológica do mundo. Em Montaigne o trajeto percorrido na investigação sobre aquelas perguntas resulta num intrincado labirinto de experiências fisiológicas, morais e políticas particulares e cotidianas. Em Vieira o sermão é o labirinto, o jogo de espelhos no qual o pregador-semeador busca tocar os corações dos homens. O enunciado de Borges “*El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges*” poderia ser posto na boca de Montaigne: “Eu, desgraçadamente, sou Montaigne. O mundo que vos descrevo é o labirinto que percorro, o mundo tal como me aparece”. Como disse Hugo Friedrich: “*la figure qui domine dans les Essais, c’est lui-même, Michel de Montaigne*” (1993: 15).

Os labirintos percorridos por Montaigne, Borges e Vieira não são compostos apenas por fatos da história e da vida comum. São também labirintos de textos: assim é com as inúmeras referências a Sêneca e aos historiadores antigos em Montaigne, com a *Biblioteca de Babel* com suas galerias hexagonais e com a recorrência das *Mil e uma noites* em Borges e com as Escrituras Sagradas em Vieira. Estes labirintos de textos indicam uma relação forte entre realidade e a palavra escrita presente nos três autores. Texto e realidade se confundem: filosofia e ensaio, mundo fabulado e mundo real, palavra e obra, mundo e “*Theatrum mundi*”[9]. Neste jogo de espelhos e labirintos, é possível dizer que os nossos para os nossos três protagonistas

operam por uma perspectiva substancialista da linguagem. As palavras carregam um pedaço do real e o real é um labirinto de palavras.

Não há enigma a ser decifrado, há o mistério indecifrável. Em Vieira o fim reside na ordenação e na unidade político-teológica – como defendido por Pécora no *Teatro do Sacramento* –, o trajeto é tão denso e labiríntico que o fim se torna opaco. A ordem divina não é evidente em Vieira, bem como na tradição cristã em geral; requer o esforço constante e cotidiano da sementeira, a construção permanente de mapas de navegação.

\*\*\*

**André Rodrigues**

### Referências

BESSELAAR, J. van den. (2002). *Antônio Vieira: Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

BORGES, J. L. (2007), *Ficções*. São Paulo, Companhia das Letras.

BRAHAMI, F. (2001), *Le Travail du Scepticisme: Montagne, Bayle, Hume*. Paris, PUF.

CARPEAUX, O. M. (1990), “Teatro e Estado do Barroco” in *Estudos Avançados*. vol. 4, no. 10, pp. 7-96.

CARVALHO, J. (2000), *O Tecelão e o Tecido*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

COELHO, A. M. (2003), “O empenho de Antonio Vieira” in *Lua Nova*, no.59, p.115-135.

FRIEDRICH, H. (1993), *Montaigne*. Paris, Gallimard.

GIL, F. (2003), *A Convicção*. Lisboa, Campo de Letras.

ISRAEL, J. (2001), “The Spread of a Forbidden Movement” in *Radical Enlightenment*. Oxford, Oxford University Press.

LESSA, R. (2008), *O Experimento Bayle: Forma Filosófica, Ceticismo, Crença e Configuração do Mundo Humano*. Rio de Janeiro, Edição Laboratório de Estudos Hum(e)anos – Online.

MELLO, T. de. (1992), *Borges na Luz de Borges*. Campinas, Pontes Editores.

MONTAIGNE, M. de. (1974), *Ensaio*. São Paulo, Abril (Coleção Os Pensadores).

PÉCORA, A. (2008), *Teatro do Sacramento*. Campinas, Editora Unicamp; São Paulo, EdUSP.

PELOSO, S. (2007), *Antônio Vieira e o Império Universal: A Clavis Prophetarum e os Documentos Inquisitoriais*. Rio de Janeiro, De Letras.

VIEIRA, A. (1998), *Sermões*. Erechim, EDELBRA.

[1] Deixo claro, entretanto, que para uma compreensão da obra vieirina, sobretudo, deve-se evitar ao máximo os anacronismos. Aqui, espero eu, tais anacronismos estarão a serviço não de um aprofundamento compreensivo dos nossos personagens, mas da tentativa, sem grandes pretensões, de um exercício reflexivo.

[2] Na presente abordagem o político e o filosófico se confundem. A pergunta “O que é o homem?”, por exemplo, trata, a meu ver, de um problema tanto filosófico quanto político.

[3] Acompanho o procedimento adotado por Renato Lessa (2008), quando articula operadores para apurar uma “forma Bayle”.

[4] E aqui é bom lembrarmos da reflexão de Fernando Gil (2003) sobre regimes de fundamento e regimes de fundação.

[5] Para estes aspectos da história da *Clavis Prophetarum*, ver o trabalho de Silvano Peloso (2007: 107-111).

[6] Este é o principal argumento de Peloso (2007).

[7] Para a influência do ateísmo de Bayle no radicalismo filosófico ver Jonathan Israel (2001: 295-327).

[8] O papel da razão em Vieira e sua articulação com o tratamento do tema da crença no ceticismo podem fornecer importantes elementos para que se reconstrua, sobre outras vias, o trajeto da Tragédia do Estado Barroco, tratada por Carpeaux, que situa o barroco como ponto limite do processo que engendra o mundo moderno, com a passagem do Estado Barroco para o Estado Burguês (Carpeaux, 1990: 29-36). Uma outra via de estudo fornecida por Carpeaux seria a comparação entre o desempenho dos escritos de Sêneca no ceticismo e no barroco.

[9] Para a consideração do teatro barroco como “*Theatrum mundi*”, ver o excelente ensaio de Otto Maria Carpeaux intitulado *Teatro e Estado no Barroco* (1990: 12)