

## Hermenêutica em Montaigne e Gadamer: *Da Arte da Conversação* (III, 8) e a *Linguagem como Médium da Experiência*

## Hermeneutics in Montaigne and Gadamer: The Art of Conversation (III, 8) and the Language as a Medium of Experience

205

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição  
Adjunto do Curso de Filosofia da UNIOESTE<sup>1</sup>

### RESUMO

Este trabalho busca argumentar que a hermenêutica pode ser compreendida como a busca pela interpretação do sentido em Montaigne e em Gadamer. Para Montaigne o acontecimento faz o conhecimento, e não o conhecimento faz o acontecimento. Em Gadamer somente temos a 'explicação' e a 'descrição'. Ambos, porém, constatarem que outras possibilidades de inquirição ficaram ocultas pela abstração e pelo logos. Neste sentido, a hermenêutica escava estas camadas esquecidas, soterradas ou desprezadas. Em suma, investigamos como se dá esta busca pelo sentido nestes dois autores seja por meio da conversação, seja por meio da linguagem. A ideia central que desenvolvemos está em que a conversação tem seu próprio espírito, e a linguagem que empregamos 'desvela' e deixa surgir algo que é a partir de então. Montaigne, inclusive, advoga a necessidade de uma nova linguagem para os filósofos pirrônicos que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem.

### PALAVRAS-CHAVE

---

<sup>1</sup> Email: [gilmarhenriqueconceicao@hotmail.com](mailto:gilmarhenriqueconceicao@hotmail.com)

Hermenêutica; Gadamer; Montaigne; Linguagem; Conversação

### ABSTRACT

This work seeks to argue that hermeneutics can be understood as the search for the interpretation of meaning in Montaigne and Gadamer. For Montaigne the event makes the knowledge, and not the knowledge makes the event. In Gadamer we only have 'explanation' and 'description'. Both, however, find that other possibilities of inquisition are hidden by abstraction and logos. In this sense, hermeneutics excavates these layers forgotten, buried or despised. In short, we investigate how this search for meaning in these two authors is given either through conversation or through language. The central idea we develop is that the conversation has its own spirit, and the language we use 'unveils' and lets something arise that it is from then on. Montaigne even advocates the need for a new language for the Pyrrhonian philosophers who cannot express their general conception in any form of speech, since they would need a new language.

### KEYWORDS

Hermeneutics; Gadamer; Montaigne; Language; Conversation

206

Nós, pesquisadores, intérpretes de nossos objetos de estudo – em diferentes graus de importância – somos impulsionados por um profundo desejo de conhecimento que, às vezes, presunçosamente parece pretender sondar a mente dos deuses, e como resultado encontramos uma Torre de Babel, ou a *diaphonia*, conforme o diagnóstico cético. O cético Montaigne, na esteira de Sexto Empírico (2000), entende que a parte maior do que sabemos é a menor do que ignoramos; ou seja, isso mesmo que pensamos saber é uma parte, e bem pequena, de nossa ignorância (II, 12, p. 252). Na *Apologia a Raymond Sebond* (II, 12) argumenta que o *Logos* não cumpre o que promete. Na constatação montaigniana dessa

impotência da razão, neste momento, nos perguntamos o quanto não foi omitido em nosso conhecimento, que julgamos 'objetivo' e 'neutro'. É exatamente a pretensão de encontrar uma rígida base teórica para a investigação científica que a filosofia hermenêutica rejeita como 'objetivismo'. Nesta direção, aprendemos com Gadamer (2008) que uma perspectiva básica da filosofia hermenêutica afirma que o intérprete e o objeto estão ligados por um contexto de tradição. Isso implica na existência prévia de uma compreensão do seu objeto quando o aborda, sendo, por esta razão, incapaz de começar com um espírito neutro.

Desse modo, o conceito daquilo que intervém na compreensão muda,

consequentemente, da reprodução de um objeto pré-determinado, para a participação na comunicação existente entre passado e presente. Assim, somente temos a 'explicação' e a 'descrição'. É este o sentido da afirmação de Montaigne, quando diz que não pinta o ser, pinta a passagem.

Os *Ensaíes* almejam pintar o *eu* experimentado na vivência como mutável em toda a sua amplitude de variações, com o resultado paradoxal que Montaigne a todo o momento reconhece ao buscar retratar o que está em variação. Por intermédio dessa autodescrição, o ensaísta eleva-se acima do eu do respectivo instante, e visualiza todo o seu ser nos conflitos da sociedade. Seus escritos tornam-se o meio da totalização e objetivação das autoexperiências e, dessa maneira, o meio da identidade própria. Entre Montaigne e seus escritos ocorre um processo recíproco de constituição e de consubstanciação com o autor: “[C] Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial a seu autor”. (II, 18, p. 498). Claro, Montaigne fala sob uma perspectiva cética. Evidentemente, porém, o movimento do ceticismo não pode se interromper no próprio ceticismo porque ele se apresenta para Montaigne exatamente como a descrição do movimento, do instante, do 'corcoveio', da “passagem” que ele pinta. (III, 2, p. 27).

Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com

uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto. É preciso ajustar minha história ao momento. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna, mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações. (III, 2, p. 27-28).

Nosso argumento considera que pretender possuir a certeza absoluta envolve, por si mesmo, uma presunção de conhecimento; e essa mesma presunção se faz presente a despeito de nosso juízo oscilar entre opiniões contraditórias a que, a cada vez, agarramo-nos como se tivessem, de modo geral, uma solidez maior do que elas podem revelar se consideradas no decorrer do tempo: “A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil das criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa” (II, 12, p. 181). Muito daquilo que pensamos saber de fato não o sabemos. E talvez haja algo de sabido na nossa ignorância, como nos provoca o estudo da hermenêutica. Na verdade, as possibilidades do saber e do fazer ficaram na semiescuridão com o

Iluminismo. Ou seja, outras possibilidades de inquirição ficaram ocultas pela abstração. A hermenêutica é um valioso instrumento de escavação destas camadas esquecidas, soterradas ou desprezadas. Em sua busca que parece não ter fim, Montaigne afirma que registra tão somente suas 'opiniões'. O que Montaigne opina é para expor a medida de sua visão, não a medida das coisas, coerente com a perspectiva cética. Ou seja, ele testa de forma aguda e permanente seu próprio juízo acerca de sua filosofia, a partir da investigação (*zétesis*) cética. Aos seus pensamentos, ele chama de 'fantasias'. Concordo com Montaigne quando ressalta a importância da '*phantasie*' para o investigador, bem como quando entende que o ceticismo, por exemplo, precisaria de uma nova linguagem, visto que a que usamos é assertiva. A linguagem de Montaigne é, notoriamente, dubitativa, e vários termos utilizados por ele têm significados diversos, por isso ele advoga a necessidade de uma nova linguagem para os filósofos pirrônicos: "[A] Observo os filósofos pirrônicos, que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda formada de proposições afirmativas, que lhes são inteiramente hostis" (II, 12, p. 291). Em certos momentos de seus *Ensaaios*, dá a impressão de que quer chegar a outra explicação

daquilo que sugere. O leitor é desafiado a pensar por si mesmo. Montaigne nos mostra nossas formas mestras de ser, e indica que a subjetividade é universal e singular:

A utilidade da reflexão situa-se não na busca de uma verdade capaz de estancar a investigação, mas numa valorização da própria investigação em seu caráter simultaneamente singular e provisório, capaz de nos oferecer indefinidamente, no que possui de casual e imprevisto, uma transformação do próprio objeto examinado. Se dela emergem, para aquele que investiga, tanto figuras relativamente estáveis daquele que investiga para si mesmo (formas mestras implantadas pelo costume e pela natureza) como figuras que se possam oferecer aos leitores como imagens da própria experiência humana, ela nos mostra, ao mesmo tempo, que a pretensão de estabelecer uma clara partilha entre o que há de universal e de singular na experiência subjetiva tende a ser apenas uma ilusão a mais, gerada pela incapacidade de irmos além na mesma investigação. Eis-nos afinal diante de um filósofo de nova figura que permanece ainda, em boa medida, a descobrir. (EVA, 2007, p. 497).

Por outro lado, Montaigne rejeita o debate escolástico rígido e artificial dos eruditos com seus preâmbulos e digressões, bem como a linguagem dos advogados, porque o ensaísta

busca argumentar com propriedade, e isso ele encontra entre as pessoas do povo, por isso, afirma: “Eu preferiria que meu filho aprendesse a falar nas tavernas e não nas escolas de eloquência”. (III, 8, p. 212). Em suma, repele a linguagem pedantesca e prefere a dos criados a popular: “Possa eu servir-me apenas das que servem aos mercados de Paris!”. (I, 26, p. 257).

É a comunicação entre os homens que nos oferece a própria definição de humanidade: “Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros. Se conhecêssemos o horror e o peso da mentira, iríamos persegui-la a fogo mais merecidamente que outros crimes” (I, 9, p. 51). Não somos homens e nem dependemos socialmente uns dos outros senão pela palavra. Quanto à linguagem falsa esta “é menos sociável do que o silêncio”. (I, 9, p. 52). Portanto, a sociedade é natural ao ser humano: “[B] Não há nada tão dissociável e sociável do que o homem: um por seu vício, o outro por sua natureza” (I, 39, p. 355). A natureza humana é sociável somente por sua perversão pode deixar de sê-lo. A sociabilidade faz parte da própria condição humana. Se num primeiro momento a linguagem pode parecer expressão *par excellence* de sociabilidade, Montaigne pondera, porém, que repele tanto a linguagem falsa que confessa preferir estar “na companhia de um cachorro conhecido do que na de um homem cuja

linguagem nos é desconhecida”. (I, 9, p. 52). Com o passar dos anos, Montaigne se revela cada vez mais em sua escrita: “Sobre o plano afetivo, notadamente, os *Ensaio*s de 1588 mostram uma sensibilidade ainda mais acentuada, um sentimento da mais profunda solidariedade humana, um interesse manifesto pela vida cotidiana dos camponeses, sua linguagem e seus infortúnios”. (NAKAM, 1993, p. 379).

Em Montaigne, de certa forma, a razão se nega radicalmente e se afirma nessa mesma negação. A razão teórica conserva valor em seu uso negativo, como crítica que destrói os ídolos da razão errante, as verdades, as instituições, o costume, a lei, o Estado etc. Dessa maneira, observamos dois vetores em Montaigne: renúncia aos julgamentos absolutos em política (posicionando-se apenas como uma parte) e negação da conotação objetiva dos conceitos (transformando-os em categorias de avaliação). O ensaísta submete os valores instituídos pelo crivo da dúvida corrosiva:

No momento em que a dúvida sistemática é fundada na razão, não atinge mais somente as “quimeras e monstros fantásticos” de uma meditação solitária; toda opinião creditada aos olhos do pensador ou do grupo ao qual pertence sujeita-se à jurisdição da dúvida, e fornece oportunidade para interrogações corrosivas da “zetética”. Reduzidos a seu estatuto de crenças e de comportamentos contingentes, os

valores instituídos são confrontados com as “fantasias” individuais e submetidos, com elas, a um julgamento de tal modo mais ousado que mede, sem cessar, suas audácias e reconhece suas temeridades. (TOURNON, 2004, p. 128).

Como já observamos, às suas ideias, o ensaísta chama de “opiniões” (II, 10, p. 114) que buscam expressar o conhecimento mais plausível que ele tem da realidade. Afirmar que não procura dar a conhecer as coisas e sim a si mesmo. O que Montaigne opina é para expor a medida de sua visão, não a medida das coisas, coerente com a perspectiva cética. Ou seja, ele testa de forma aguda e permanente seu próprio juízo acerca de sua filosofia, a partir da investigação (*zétesis*) cética. Aos seus pensamentos, ele chama de ‘fantasias’. Por isso, avalia as coisas de que trata: “[A] Assim, não dou garantia de certeza alguma, a não ser de revelar até que ponto chega, nesse momento, o conhecimento que tenho delas. Não se dê atenção às matérias e sim à maneira como as apresento” (II, 10, p. 114). Montaigne parece ter razão, uma vez somente o apoio da busca pela compreensão do eu (e do familiar) torna possível avançar para o desconhecido, retirar algo desse desconhecido, alargando a nossa própria experiência do mundo. Talvez, possamos chamar hermenêutica a essa experiência de,

inclusive, interpretar o interpretado. Afinal, há sempre um mundo já interpretado, já organizado nas suas relações básicas, em que a experiência entra como algo novo, que afeta o que tem conduzido as nossas expectativas e efetuando a própria reorganização. Em razão disso, por meio da nossa finitude, da particularidade da nossa ‘essência’, é que se detecta toda a variedade de linguagens e o diálogo infinito abre-se na direção daquilo que somos:

Esta discussão mostra de que forma deve ser entendida a pretensão de universalidade adequada à dimensão hermenêutica. A compreensão está associada à linguagem, mas esta afirmação não nos leva a qualquer relativismo linguístico. É efetivamente verdade que vivemos dentro de uma linguagem, mas a linguagem não é um sistema de sinais que enviamos com o auxílio de uma chave telegráfica, quando entramos na central ou no posto de transmissão. Isto não é falar, pois não possui a infinidade do ato linguisticamente criativo, que nos permite uma experiência do mundo. (BLEICHER, 1980, p. 195).

Montaigne parece estar incansavelmente perseguindo a *aletheia*, mas o que ele encontra são fantasias, opiniões e costumes. Todavia, ele não se cansa dessa busca, pois entende que dizer que a verdade

não existe é tão dogmático quanto afirmar que a verdade existe. Quiçá a dimensão fundamental da hermenêutica seja a busca pela 'fala genuína', que tem algo a dizer. A expressão 'hermenêutica' remete a Hermes (um dos deuses olímpicos), e possuidor de vários atributos, tais como o mensageiro dos deuses e o guia das almas dos mortos para o reino de Hades. Saliente-se que Hermes não só anunciava textualmente as mensagens dos deuses aos mortais, mas atuava também como 'intérprete, tornando as palavras inteligíveis e significativas. Como resultante disso, a hermenêutica tem duas tarefas: a primeira, determinar o conteúdo do significado exato de uma palavra, frase, texto, entre outros elementos. A segunda, descobrir as instruções contidas em formas simbólicas. Heidegger (2008) salienta o primeiro atributo de Hermes, e registra que ele traz a mensagem do destino. Ou seja, este mensageiro é aquele que anuncia porque escutou uma mensagem divina e a interpretou.

Se pudermos indicar aspectos centrais, diríamos que a hermenêutica tem sido empregue, numa fase inicial, em três níveis: a) para auxiliar as discussões sobre a linguagem do texto, dando eventualmente origem à filosofia; b) para facilitar a exegese da literatura bíblica; c) para guiar a jurisdição. Inclusive, encontramos no Montaigne magistrado e advogado o problema hermenêutico na

interpretação e produção das leis. Montaigne chama a atenção para um problema que permanece atual quando reconhece que qualquer documento legal é incapaz de tratar todas as circunstâncias ao longo do tempo. Assim, mostra que o juiz tem à sua frente uma infinita variedade de circunstâncias humanas para acomodar às regras gerais. Ou, como escreve Gadamer, o juiz tem a tarefa hermenêutica de adaptar o significado do texto à situação concreta em que o texto está se referindo ou de compreender o texto de uma maneira diferente como a ocasião exige.

Em termos gerais, a hermenêutica pode ser compreendida como a busca pela interpretação do sentido. Trata-se, assim, do 'problema da hermenêutica', ou em outras palavras da percepção de que as expressões humanas contêm uma componente significativa, que tem de ser reconhecida como tal por um sujeito e transposta para o seu próprio sistema de valores e significados. (BLEICHER, 1980). Basicamente, a questão é saber como é possível este processo e com tornar objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencional, tendo em conta o fato de passarem pela subjetividade do próprio intérprete.

Como um marco deste debate acerca da hermenêutica temos a obra do teólogo protestante

Schleiermacher<sup>2</sup>, que constitui um ponto alto sobre a arte da interpretação desde a origem do pensamento grego antigo. Neste autor, a hermenêutica pode ser vista como doutrina geral no trabalho especial de interpretação da Bíblia. Ainda que a sua perspectiva se circunscreva a esta interpretação, é nele que encontramos a primeira discussão da linguística como *médium* universal da humanidade, que entra no 'círculo hermenêutico' como aquele todo em relação ao qual as partes individuais ganham o próprio significado. A relação circular pensada por Gadamer compreende que se deve compreender o todo pelas suas partes e as partes pelo todo. Assim, a antecipação do sentido, que abrange toda a tradição, deveria levar à compreensão explícita de que as próprias partes, que são determinadas pelo todo, determinam também o todo.

---

<sup>2</sup> 'Em retrospectiva, a importância de Schleiermacher na história da hermenêutica reside, principalmente, no impulso que deu ao pensamento de Dilthey. No período de cinquenta anos, a hermenêutica passou de um sistema de interpretação apenas relevante para a teologia e a filosofia, para uma metodologia de uma nova ciência: *Geisteswissenschaften*'. (BLEICHER, 1980, p. 29). Dilthey reivindica para a investigação rigorosa, aquela área que fora banida como 'metafísica', trazendo, mais uma vez, a proveitosa comunhão do que fora artificialmente separado: ciência e Vida, teoria e práxis. Ou seja, ele também abre espaço para a crença.

Vivemos e nos entendemos em um mundo de linguagem. Gadamer desenvolve o tema do ser que é trazido à linguagem do ser que chega à linguagem abrindo-se a si mesmo. A linguisticidade do Ser encontrou com Gadamer, expressão em conceitos como *wirkungsgeschichte* (história das repercussões), *zugehörigkeit* (pertença), *Spiel* (jogo) e *Gespräch* (diálogo), que são quase completamente intermutáveis e apontam para a possibilidade da verdade como revelação, ou *Horizontverschmelzung*, fusão dos horizontes. (GADAMER, 2008). De fato, a linguagem é o modo de operação fundamental do nosso ser no mundo e a forma abrangente da constituição do mundo. Hermenêutico também é um termo trabalhado por Heidegger, posteriormente.

Dessa maneira, é exatamente na perspectiva de encontrar uma base teórica para a investigação científica do sentido que a filosofia hermenêutica rejeita como 'objetivismo'. O intérprete e o objeto estão ligados por um contexto de tradição, o que implica a existência prévia de uma compreensão do seu objeto quando o aborda, sendo, por isso, incapaz de começar com um espírito neutro. O conceito daquilo que intervém na compreensão muda, conseqüentemente, da reprodução de um objeto pré-determinado, para a participação na comunicação existente entre passado e presente. Existindo um conhecimento histórico e

linguístico adequado, o intérprete encontra-se em posição de compreender melhor a obra do autor do que este a compreendeu. Dilthey faz remontar esta possibilidade à concepção de Fichte (da alma como possuidora de intuição consciente e inconsciente) e descobre que o intérprete que segue conscienciosamente o fio do pensamento do autor terá de trazer para o nível consciente muitos elementos que ficariam inconscientes neste último. Desse modo, o intérprete compreenderá o pensamento do autor, melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. (BLEICHER, 1980).

A finalidade da compreensão de um texto pode, assim, deixar de ser o reconhecimento objetivo do sentido almejado pelo autor, passando para o aparecimento praticamente relevante, em que o próprio sujeito muda pelo fato de se conscientizar das novas hipóteses de existência e da sua responsabilidade em relação ao seu próprio futuro. Desse modo, o conhecimento hermenêutico pode ser entendido como uma possibilidade mais alargada que devemos desenvolver, superando limitações epistemológicas. Como escreve Gadamer, não são tanto os nossos juízos, como os nossos preconceitos, que constituem a nossa existência. (GADAMER, 2008). Em outras palavras, é preciso restituir o devido lugar a um conceito positivo de preconceito, que foi expulso do nosso uso linguístico pelo Iluminismo

francês. Os preconceitos necessitam de reabilitação hermenêutica, pois não são forçosamente errados e injustificados, a fim de distorcerem inevitavelmente a verdade. Os preconceitos são orientações da nossa abertura em relação ao mundo.

Portanto, não há um instante-zero entre o sujeito e o objeto; esta relação já aparece acontecendo numa rede de significação. Além da hermenêutica filosófica, em que toda tradução é interpretação, conforme Gadamer, tanto a reprodução de uma obra de arte musical, bem como a observação de uma pintura em um quadro, quanto a leitura de uma poesia são 'compreensão'. O autor conclui, então, que toda reprodução já é interpretação desde o início e quer ser correta enquanto tal. A aplicação é um momento do próprio compreender. Considera que o ser que se pode compreender é linguagem, mas alerta que esta frase não significa o domínio absoluto daquele que compreende sobre o ser; ao contrário, afirma que o ser não é experimentado onde algo pode ser construído e assim concebido por nós mesmos, mas lá onde aquilo que acontece pode ser simplesmente compreendido. É esta a razão pela qual Gadamer expõe a respeito do caráter próprio da linguagem como a forma de realização do compreender, abarca tanto a consciência 'pré-hermenêutica' quanto todas as formas de uma consciência hermenêutica. Todavia, salienta que para que Haja consciência

hermenêutica é preciso que algo se torne questionável na tradição:

Para que possa tornar-se uma consciência expressa da tarefa hermenêutica de apropriar-se da tradição é preciso que esta tradição, cuja essência consiste em continuar transmitindo naturalmente aquilo que é transmitido, possa ter-se tornado questionável. (GADAMER, 2008, p. 20).

Ainda que com perspectivas diferentes, Gadamer refere-se à experiência do tu para qualquer compreensão, e Montaigne refere-se ao relato do eu que se descobre no instante desse mesmo fluxo. Ambos referem-se à experiência de si como algo que está diante de mim e que me obriga a um reconhecimento; e exatamente por isso pode ser 'compreendido'. Desse modo, esse compreender não compreende o tu (no caso de Gadamer), nem o eu como substância (no caso de Montaigne). Parece-me que em ambos há essa percepção da hermenêutica não como uma doutrina do método, mas como uma teoria da experiência real, que é o pensamento.

Como mencionamos, no estudo dos *Ensaaios*, o leitor é parte integrante da prática e da teoria hermenêutica de Montaigne, não apenas como receptor, mas também como um intérprete. De fato, no que se refere à escolha de percursos e à lógica na sucessão de

vários discursos, cabe ao leitor e pesquisador de Montaigne assumir a responsabilidade pela argumentação. Isso dificulta o estudo de quem busca um sistema filosófico em um autor avesso a isso. A própria posição de Montaigne acerca da relação entre suas noções oferece-se ao leitor na forma de um problema a ser resolvido. É a filosofia de sua experiência pessoal que condensa em seus escritos, de forma que o valor argumentativo está em convidar cada leitor a consultar a sua própria experiência para aferir o valor da descrição que faz nos *Ensaaios*. O ensaísta convida seus leitores a empregarem eles mesmos seus próprios juízos, aos quais é expressamente transferida a responsabilidade de aplicarem a si mesmo aquilo que Montaigne mostra de si.

214

## CONCLUSÕES

Para concluir, quero tentar organizar algumas aproximações entre Gadamer e Montaigne acerca da conversação. Do primeiro me ative ao capítulo "A linguagem como médium da experiência"<sup>3</sup> e do segundo *Da arte*

---

<sup>3</sup> Trata-se de um tópico do *Verdade e Método I*, Terceira Parte, intitulada 'A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem'. (GADAMER, 2008, p. 497).

da conversação (III, 8)<sup>4</sup>, como já explicitamos.

Acompanhando a letra de Gadamer lemos que quanto mais autêntica uma conversação, tanto menos ela se encontra sob a direção da vontade de um outro dos interlocutores. Para este autor, a conversação autêntica nunca é aquela que queríamos levar. Pelo contrário, é mais adequado afirmar que nos 'enredamos' numa conversação, uma vez que a conversação toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são dirigidos. Gadamer infere que o que 'surgirá' de uma conversação ninguém pode saber antecipadamente, seja como concordância, seja como divergência. Portanto, a conversação tem seu próprio espírito e a linguagem que empregamos 'desvela' e deixa surgir algo que é a partir de então.

É melhor para a conversação que os interlocutores falem a mesma língua, pois a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores, bem como o entendimento sobre a coisa em questão. No caso disso não ser possível, recorreremos aos tradutores e intérpretes. A situação do tradutor e a do interprete, basicamente, são a

mesma. Logo, é legítimo referir-se a uma 'conversação hermenêutica', mas isso não significa que a situação hermenêutica frente aos textos seja idêntica à que se dá entre dois seres humanos numa conversação. Gadamer entende que depender da tradução do interprete é um caso extremo que reduplica o processo hermenêutico," a conversação: é a conversa do intérprete com o outro e nossa própria conversa com o interprete". (GADAMER, 2008, p. 499). Há um trecho da escrita de Gadamer que poderia perfeitamente ser assinada pelo próprio Montaigne:

A conversação é um processo de acordo. Toda verdadeira conversação implica nossa reação frente ao outro, implica deixar realmente espaço pra seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação ao assunto em questão. (GADAMER, 2008, p. 499).

Como exímio mediador e apaziguador, Montaigne debate a "arte da conversação" (III, 8, p. 203) e ressalta a importância de se falar a propósito. Afinal, em situações como de guerra civil - nas quais as diferentes partes se massacram - são urgentes encontros políticos e conversas que busquem a

<sup>4</sup> Como se observa, este é o capítulo 8, do terceiro volume dos *Ensaíos*. (MONTAIGNE, 2001, p. 203).

sobrevivência da comunidade e a preservação do bem público. Todavia, Montaigne quer pensamentos que, desde o início, ataquem o ponto principal do problema, uma vez que se posiciona contra a arrogância importuna e belicosa dos pregadores políticos que, qualquer tolice que digam, sempre se expressam em um estilo de profeta e legislador. (III, 13). O ensaísta indaga: O que há de mais social do que a conversação? Ora, este é o mais frutuoso e natural exercício de nosso espírito: “O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação ensina e exercita de um só golpe. E a unanimidade é uma característica totalmente tediosa na conversação” (III, 8, p. 206). A fraqueza da razão individual será pelo menos parcialmente compensada por essa troca constante e sincera entre indivíduos. A importância que Montaigne atribui a essas relações não vem do fato de que elas promovem o indivíduo, mas, ao contrário, porque procuram mostrar os limites do indivíduo. *A culture de la contrariété*<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Montaigne afirma que se instrui mais por ir contra os modelos do que por imitá-los: “Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me instruo mais por oposição do que pelo exemplo, e mais por evitar do que por acompanhar” (III, 8, p.205). Em seguida, o ensaísta cita o caso de “um antigo tocador de lira, que Pausânias conta que costumava obrigar seus discípulos a irem ouvir um mau músico que habitava em frente, para que aprendessem a

que Montaigne elogia no *Da arte da conversação* (III, 8) não é uma receita psicológica; ela repousa sobre o torpor da razão no indivíduo isolado. Nós não somos, nós nos construímos, por oposição, nas conversas e, de modo geral, nas relações sociais: a ação não pode ser mais do que uma reação. As regras desse tipo de troca, numa filosofia que não reconhece a verdade, repousam na fidelidade à palavra, isto é, na honestidade. Ser honesto e sincero é uma exigência imperiosa porque nunca podemos ter a certeza de possuímos a verdade.

No pensamento cético de Montaigne, a consciência nua, a consciência sem a segurança ontológica, toma o lugar de todas as formações discursivas. A consciência é a instância que possibilita distanciar-se de si mesmo, o que implica julgar-se como algo alheio, mostrar-se como algo de terceiros: “Não me amo tão insensivelmente e não estou tão preso e confundido em mim mesmo que não me possa distinguir e examinar com distanciamento – como a um vizinho, como a uma árvore”. (III, 8, p. 234). Ser livre para si mesmo é poder exteriorizar-se e objetivar-se sem falsidades. Montaigne faz da verdade, no sentido cético, a condição da vida política:

---

detestar suas dissonâncias e seus compassos errados”. (III, 8, p. 205).

[A] Como nosso entendimento mútuo se conduz unicamente pelo caminho da palavra, quem a falsear está traindo a sociedade humana. É o único instrumento por meio do qual se comunicam nossas vontades e nossos pensamentos, é o intérprete de nossa alma; se nos faltar, não mais nos sustentamos, não mais nos conhecemos uns aos outros. Se nos enganar, rompe todo nosso relacionamento e dissolve todos os laços da sociedade. (II, 18, p. 501).

Na escrita de Montaigne, o partido dos céticos, por não aderir a nenhuma seita, dispõe-se à conversação, desimpedido dos estreitos limites das doutrinas ou qualquer outro constrangimento que possa interferir no exame de partidos contrários ao seu. Um dos argumentos apresentados na filosofia antiga contra os céticos é a acusação de *apraxia*, mas Montaigne não quer permanecer na *apraxia*; ao contrário, busca a deliberação e a adesão a uma parte. Reconhece que o comércio dos homens encontra seu ponto de confluência na tópica da conversação civil. Na frequentação da sociedade, se Montaigne pudesse expor-se nu, ele o faria, contrapondo-se à dissimulação, às máscaras, aos artifícios e à hipocrisia.

A conversação é o instrumento por excelência do exercício da vida civil: política, moral, filosofia, usos e costumes se manifestam em discursos orais e escritos, constituindo formas

de interação e embate na vida em sociedade. A confiança constitui o fundamento do social, e está no centro de seu pensamento político.

Finalmente, ao longo dos *Ensaios*, Montaigne interroga o conhecimento. De seu Lado, Gadamer também pergunta: O que é conhecer? O que é compreender? Em seguida, registra que sua investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida: “Falando kantianamente, ela pergunta como é possível à compreensão?”. (GADAMER, 2008, p. 16)

## REFERÊNCIAS

- BLEICHER, J. *Contemporary hermeneutics: hermeneutics as method, philosophy and critique*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- DUMONT, J.-P. *Le scepticisme et le phenomene*. Paris: Philosophique, 1972.
- EMPÍRICO, S. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. para o inglês R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000.
- EVA, L. A. *A Figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002, 2006. (Coleção Paidéia). 3 v.
- \_\_\_\_\_. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1988. (Coleção Quadridrige).
- NAKAM, G. *Montaigne et son temps*. Paris: Gallimard, 1993.

PORCHAT, O. Sobre o que aparece. *Sképsis*, São Paulo, n. 1, p. 17, 2007.

TOURNON, A. *Justice and Law: on the reverse side of de Essays*. The Cambridge Companion to Montaigne. New York: Cambridge University Press, 2005.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Submetido: 10 de fevereiro de 2017

Aceito: 13 de março de 2017