

1984

O Retorno da Moral

“O retorno da moral” (entrevista com G. Barbedette e A. Scala, em 29 de maio de 1984), *Les nouvelles littéraires*, nº 2.937, 28 de junho-5 de julho de 1984, ps. 36-41.

Este título infeliz, dado como todos os títulos de artigos pela redação do jornal, lembra as condições de publicação desta última entrevista. Apesar de seu grande esgotamento, M. Foucault havia aceitado a proposta desta entrevista feita por um jovem filósofo, André Scala, amigo de Gilles Deleuze. Era discretamente um gesto de amizade para com Gilles Deleuze, que ele via pouco nesses últimos anos. Pelo fato de Gilles Barbedette e André Scala terem interrogações muito diferentes, são na verdade duas entrevistas que se entrecruzam. Quando a transcrição das fitas cassete terminou, M. Foucault já estava hospitalizado, e ele encarregou Daniel Defert de editar esta entrevista como julgasse melhor, sem que ele a revisse. A entrevista foi publicada três dias após o falecimento de M. Foucault.

– *O que surpreende na leitura de seus últimos livros é uma escrita clara, correta, polida, muito diferente do estilo ao qual estávamos habituados. Por que essa mudança?*

– Estou começando a reler os manuscritos que escrevi para essa história da moral e que se referem ao início do cristianismo (esses livros – é um motivo do seu atraso – são apresentados em uma ordem inversa daquela de sua escrita). Relendo esses manuscritos abandonados há muito tempo, percebi a mesma recusa do estilo de *As palavras e as coisas*, de *História da loucura* e de *Raymond Rousset*. Devo dizer que isso foi um problema para mim, porque essa ruptura não se produziu progressivamente. Abandonei esse estilo muito bruscamente, de 1975 a 1976, quando surgiu a idéia de fazer uma história do sujeito que não fosse a de um acontecimento que teria ocorrido certa vez e do qual seria preciso relatar a gênese e o resultado.

– *Ao desprender-se de um certo estilo, o senhor não se tornou mais filósofo do que o era anteriormente?*

– Admitindo – e eu o admito! – que realizei com *As palavras e as coisas*, a *História da loucura* e mesmo com *Vigiar e punir* um estudo filosófico essencialmente baseado em um certo uso do vocabulário, do jogo, da experiência filosófica e que me libertei totalmente do que me impossibilitava de agir, é verdade que agora tento me desprender dessa forma de filosofia. Porém é certamente para me servir dela como campo de experiência a estudar, a planejar e a organizar. De modo que esse período, que pode ser considerado por alguns como uma não-filosofia radical, é, ao mesmo tempo, uma maneira de pensar mais radicalmente a experiência filosófica.

– *Será que o senhor torna explícitas coisas que apenas podiam ser lidas nas entrelinhas em seus livros precedentes?*

– Devo dizer que eu não veria as coisas dessa forma. Parece que, em *História da loucura*, em *As palavras e as coisas* e também em *Vigiar e punir*, muitas coisas que se encontravam implícitas não podiam se tornar explícitas por causa da maneira pela qual eu colocava os problemas. Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Esses três grandes domínios da experiência só podem ser entendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros. O que me incomodou nos livros precedentes foi o fato de eu ter considerado as duas primeiras experiências sem levar em conta a terceira. Fazendo aparecer esta última experiência, pensei que havia ali uma espécie de fio condutor que não tinha necessidade, para se justificar, de recorrer aos métodos ligeiramente retóricos pelos quais se esquivava de um dos três domínios fundamentais da experiência.

– *A questão do estilo implica também a da existência. Como é possível fazer do estilo de vida um grande problema filosófico?*

– É uma questão difícil. Não estou certo de poder dar uma resposta. Creio efetivamente que a questão do estilo é central na experiência antiga: estilização da relação consigo mesmo, estilo de conduta, estilização da relação com os outros. A Antiguidade não parou de colocar a questão de saber se era possível definir um estilo comum a esses diferentes domínios da conduta. Efetivamente, a descoberta desse estilo teria, sem dúvida, possibilitado chegar a uma definição do sujeito. A unidade de uma “moral de estilo” apenas começou a ser pensada

no Império Romano, nos séculos II e III, e imediatamente em termos de código e de verdade.

– *Um estilo de existência – isso é admirável. O senhor considera os gregos admiráveis?*

– Não.

– *Nem exemplares, nem admiráveis?*

– Não.

– *O que o senhor acha deles?*

– Não muito brilhantes. Muito rapidamente eles se chocaram contra tudo aquilo que acredito ser o ponto de contradição da moral antiga: entre, de um lado, essa busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torná-lo comum a todos, estilo do qual eles se aproximaram, sem dúvida mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epícteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso. Toda a Antigüidade me parece ter sido um “profundo erro”.

– *O senhor não é o único a introduzir a noção de estilo em história. Peter Brown o fez em La genèse de l'Antiquité tardive.¹*

– Tomei emprestado o uso que faço do “estilo”, em grande parte, de Peter Brown. Porém o que vou dizer agora, e que não se relaciona com o que ele escreveu, não o inclui de forma alguma. Creio que essa noção de estilo é muito importante na história da moral antiga. Se há pouco falei mal dessa moral, posso tentar agora falar bem dela. Inicialmente, a moral antiga apenas se dirigia a um pequeno número de indivíduos; ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento. Ela apenas dizia respeito a uma pequena minoria de indivíduos, mesmo dentre aqueles que eram livres. Havia muitas formas de liberdade: a liberdade do chefe de Estado ou a do chefe do Exército, que nada tinha a ver com a do sábio. Mais tarde essa moral se difundiu. Na época de Sêneca, com mais forte razão do que na de Marco Aurélio, ela devia valer eventualmente para todos; porém jamais se pretendeu fazer dela uma obrigação para todos. Era um assunto de escolha dos indivíduos; cada um podia vir a partilhar dessa

moral. De modo que, mesmo assim, é muito difícil saber quem participava dessa moral na Antigüidade e no Império. Portanto, estava-se bem distante das adequações morais, cujo esquema os sociólogos e os historiadores elaboram dirigindo-se a uma pretensa população média. O que Peter Brown e eu tentamos fazer permite isolar, no que eles têm de singular, indivíduos que desempenharam um papel na moral antiga ou no cristianismo. Estamos no início desses estudos sobre o estilo, e seria interessante verificar qual era a difusão dessa noção, do século IV a.C. ao século I da nossa era.

– *Não se pode estudar a moral de um filósofo da Antigüidade sem levar em conta, ao mesmo tempo, toda a sua filosofia, e em particular quando se pensa nos estóicos, se diz que é justamente porque Marco Aurélio não tinha nem física nem lógica que sua moral era mais voltada para o que o senhor chama de código do que para o que o senhor chama de ética.*

– Se entendi bem, o senhor fez dessa longa evolução o resultado de uma perda. Vocês veriam em Platão, em Aristóteles, nos primeiros estóicos uma filosofia particularmente equilibrada entre as concepções da verdade, da política e da vida privada. Pouco a pouco, do século III a.C. ao século II de nossa era, as pessoas teriam abandonado as interrogações sobre a verdade e sobre o poder político, passando a se interrogar sobre as questões da moral. De fato, de Sócrates a Aristóteles, a reflexão filosófica em geral constituía a matriz de uma teoria do conhecimento, da política e da conduta individual. Depois, a teoria política entrou em decadência porque a cidade antiga desapareceu e foi substituída pelas grandes monarquias que sucederam a Alexandre. A concepção da verdade, por razões muito complicadas, mas, parece, da mesma ordem, entrou também em retrocesso. Finalmente, chegou-se ao seguinte: no século I, disseram que a filosofia não tem que se ocupar de forma alguma da verdade em geral, mas das verdades úteis, ou seja, a política e, sobretudo, a moral. Temos aqui a grande cena da filosofia antiga: Sêneca começa a fazer filosofia precisamente durante o tempo em que estava afastado da atividade política. Ele foi exilado, voltou ao poder e o exerceu, mas retornou a um meio-exílio, morrendo em um exílio total. Foi nesses períodos que o discurso filosófico tomou todo o seu sentido para ele. Este fenômeno muito importante, essencial é, se vocês quiserem, a desgraça da filosofia

1. Brown (P.) e Lamont (R.), *The making of late antiquity*, 1978 (*La genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983).

antiga ou, em todo caso, o ponto histórico a partir do qual ela originou uma forma de pensamento que será retomada no cristianismo.

– *Em muitas ocasiões, o senhor parece fazer da escrita uma prática de si privilegiada. A escrita está no centro da “cultura de si”?*

– É verdade que a questão de si e da escrita de si foi não central, mas sempre muito importante na formação de si mesmo. Tomemos por exemplo Platão, deixando de lado Sócrates, que apenas conhecemos através de Platão. Platão é alguém de quem o mínimo que se pode dizer é que ele não cultivou a prática de si como prática escrita, como prática de memória ou como prática de redação de si a partir de suas recordações; se ele escreveu consideravelmente a respeito de um certo número de problemas políticos, morais, metafísicos, os textos que demonstram, no debate platônico, a relação consigo mesmo parecem relativamente restritos. O mesmo ocorre com Aristóteles. Em troca, a partir do século I de nossa era, vemos escritos muito mais numerosos que obedecem a um modelo de escrita como relação consigo mesmo (recomendações, conselhos, advertências dadas aos alunos etc.). Durante o Império, ensinava-se aos jovens como se comportar durante as lições que lhes eram dadas; em seguida, mas apenas depois, se lhes ensinava a formular suas questões; mais tarde, a dar sua opinião, a formular suas opiniões em forma de lições, e finalmente em forma didática. Os textos de Sêneca, de Epicteto e de Marco Aurélio comprovam isso. Eu não estaria totalmente de acordo com a opinião de que a moral antiga foi uma moral da atenção para consigo mesmo ao longo de sua história; porém ela se transformou nisso em certo momento. O cristianismo introduziu perversões, modificações muito consideráveis quando organizou funções da penitência extremamente amplas, que implicavam que se desse conta de si, e que se o contasse a um outro, mas sem que ele tivesse escrito nada disso. Por outro lado, o cristianismo desenvolveu, na mesma época ou pouco depois, um movimento espiritual de conexão das experiências individuais – por exemplo, a prática do diário – que permitia julgar ou, em todo caso, avaliar as reações de cada um.

– *Entre as práticas de si modernas e as práticas de si gregas talvez existam enormes diferenças. Elas não têm nada a ver umas com as outras?*

– Nada a ver? Sim e não. De um ponto de vista filosófico estrito, a moral da Antigüidade grega e a moral contemporânea nada têm em comum. Em contrapartida, se tomamos o que estas morais prescrevem, impõem e aconselham, elas são extraordinariamente próximas. É preciso fazer aparecer a proximidade e a diferença e, através de seu jogo, mostrar de que modo o mesmo conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em um estilo contemporâneo de moral.

– *Talvez se pense que fizemos da sexualidade uma experiência muito diferente daquela que o senhor atribui aos gregos. Há lugar, tanto neles como em nós, para o delírio amoroso, para perder a cabeça? O erotismo deles se relaciona ao estranho?*

– Não posso lhe responder de modo geral. Responderei em “filosófes”, ou seja, a partir do que os textos filosóficos me ensinaram. Acredito que nesses textos, que vão do século IV a.C. ao século II de nossa era, quase não há concepção do amor que tenha sido validada por ter representado as experiências às quais o senhor se refere: da loucura ou da grande paixão amorosa.

– *Nem mesmo o Fedro, de Platão?*

– Não! Creio que não! Seria preciso pesquisar mais pormenorizadamente, mas creio que no *Fedro* há pessoas que, após uma experiência amorosa, negligenciam a tradição corrente e constante de sua época, que fundamentava a erótica em uma maneira de “fazer a corte” para atingir um tipo de saber que lhes possibilitaria, por um lado, se amarem e, por outro, terem, a respeito das leis e obrigações impostas aos cidadãos, a atitude adequada. Assistimos à emergência do delírio amoroso em Ovídio, no momento em que vemos surgir a possibilidade e a abertura de uma experiência na qual o indivíduo, de alguma forma, perde a cabeça, não sabe mais quem ele é, ignora sua identidade e vive sua experiência amorosa como um perpétuo esquecimento de si. Esta é uma experiência tardia que não corresponde absolutamente à de Platão ou à de Aristóteles.

– *Estávamos até agora habituados a encontrá-lo no espaço histórico que vai da Idade Clássica ao final do século XIX, e eis que o senhor surge onde ninguém esperava: na Antigüidade! Há hoje um retorno aos gregos?*

– É preciso ser prudente. Na verdade, há um retorno a uma certa forma da experiência grega; esse retorno é um retorno à

moral. É preciso não esquecer que essa moral grega tem sua origem no século V a.C., e que a filosofia grega se transformou pouco a pouco em uma moral na qual nos reconhecemos agora, e na qual esquecemos qual foi – é preciso dizê-lo – a consequência fundamental no século IV: a filosofia política, em suma, a filosofia.

– Mas o retorno aos gregos não é o sintoma de uma crise do pensamento, como foi o caso no Renascimento, por ocasião do cisma religioso, e mais tarde após a Revolução Francesa?

– É muito parecido. O cristianismo representou por muito tempo uma certa forma de filosofia. Houve depois, periodicamente, esforços para reencontrar na Antigüidade uma forma de pensamento que não fosse contaminada pelo cristianismo. Nesse retorno regular aos gregos, há certamente uma espécie de nostalgia, uma tentativa de recuperação de uma forma original de pensamento e um esforço para conceber o mundo grego fora dos fenômenos cristãos. No século XVI, tratava-se de encontrar, através do cristianismo, uma filosofia de qualquer forma greco-cristã. Essa tentativa assumiu, a partir de Hegel e de Schelling, a forma de uma recuperação dos gregos fora do cristianismo – refiro-me ao primeiro Hegel –, tentativa que encontramos em Nietzsche. Tentar repensar os gregos hoje consiste não em defender a moral grega como o domínio da moral por excelência, da qual se teria necessidade para pensar, mas sim fazer de modo que o pensamento europeu possa lançar-se no pensamento grego como uma experiência ocorrida certa vez e a respeito da qual é possível ser totalmente livre.

– Os retornos de Hegel e de Nietzsche aos gregos colocavam em jogo a relação entre a história e a filosofia. Para Hegel, tratava-se de fundamentar o pensamento histórico no pensamento filosófico. Para Nietzsche e para o senhor há, pelo contrário, entre a história e a filosofia, a genealogia e uma maneira de se tornar estranho para si mesmo. Seu retorno aos gregos faz parte de uma fragilização do solo no qual pensamos e vivemos? O que o senhor quis arruinar?

– Não quis arruinar nada! Creio que nessa “pesca” que se faz em relação aos gregos não é absolutamente necessário fixar limites, nem estabelecer previamente uma espécie de programa que permitiria dizer: aceito tal parte dos gregos e rejeito tal outra. Toda a experiência grega pode ser retomada mais ou

menos da mesma maneira, levando em conta a cada vez as diferenças de contexto e indicando a parte dessa experiência que talvez se possa salvar e aquela que, pelo contrário, se pode abandonar.

– O senhor encontrou naquilo que descreve um ponto de contato entre uma experiência da liberdade e da verdade. Há pelo menos um filósofo para quem a relação entre liberdade e verdade foi o ponto de partida do pensamento ocidental: é Heidegger; a partir daí, ele funda a possibilidade de um discurso anistórico. Se Hegel e Marx estavam anteriormente em sua linha de mira, será que agora o senhor não colocou aí Heidegger?

– Certamente. Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952 – não me lembro mais – li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que o lia – são toneladas! –, e elas são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. Não conheço suficientemente Heidegger, não conheço praticamente *Ser e tempo*,² nem as coisas recentemente editadas. Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o de Heidegger; mas não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz. É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico! Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li. Creio que é importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve. Talvez eu escreva sobre eles algum dia, mas neste momento eles apenas serão para mim instrumentos de pensamento. Finalmente, há do meu ponto de vista três categorias de filósofos: os filósofos que não conheço; os que conheço e dos quais falo; e os filósofos que conheço e dos quais não falo.

2. Heidegger (M.), *Sein und Zeit (L'être et le temps*, trad. R. Boehm e A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964).

– *Isto não é precisamente a fonte dos mal-entendidos que envolvem sua obra?*

– O senhor quer dizer que meu nietzscheísmo fundamental seria a origem dos diferentes mal-entendidos? Aqui o senhor me faz uma pergunta que me embarça, pois sou o mais mal localizado daqueles para quem esta questão deveria ser formulada! Ela se dirige àqueles que formulam, eles mesmos, as perguntas! Só posso respondê-la dizendo: sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, verificar, com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com as teses antinietzschianas (que são igualmente nietzschianas!) –, o que é possível fazer nesse ou naquele domínio. Não busco nada além disso, mas isso eu busco bem.

– *Seus livros falam de uma coisa diferente daquilo que seus títulos anunciam. O senhor não joga com o leitor o duplo jogo da surpresa e da decepção?*

– É provável que os livros que escrevi não correspondam exatamente aos títulos que lhes dei. É uma rata da minha parte, mas ao escolher um título eu o mantenho. Escrevo um livro, o refaço, encontro novas problemáticas, mas o livro permanece com o seu título. Há uma outra razão. Nos livros que escrevo, tento cernir um tipo de problema que ainda não tinha sido enfocado. Conseqüentemente, nessas condições, é necessário que eu consiga fazer aparecer no final do livro um certo tipo de problema que não pode ser transcrito no título. Estas são as duas razões pelas quais existe, entre o título e o livro, essa espécie de “jogo”. É certo que seria preciso me dizer que esses livros não rimam de forma alguma com esses títulos e é preciso efetivamente mudá-los, ou que há uma espécie de defasagem que surge entre o título do livro e seu conteúdo; e que essa defasagem é para ser tomada como a distância que tomei de mim mesmo ao fazer esse livro.

– *Para realizar seu projeto nietzschiano das genealogias, o senhor teve que ultrapassar disciplinas e fazer emergir os saberes das instituições que os criaram. Mas será que o poder da instituição é tão perigoso assim para que o senhor tenha que dizer que faz “estudos de história e não de historiador”, e que não é “helenista nem latinista”?*

– Sim, lembro isso porque de qualquer forma isso seria dito por alguém – posso até mesmo lhe dizer por quem! Não sou

helenista, não sou latinista! Tenho algum conhecimento de latim e também de grego, mas não tão bom! Voltei a estudá-los nesses últimos anos com a finalidade de colocar um certo número de questões que, por um lado, podem ser reconhecidas pelos helenistas e latinistas e, por outro, tomam a forma de problemas verdadeiramente filosóficos.

– *O senhor repete: mudei, não fiz aquilo que havia anunciado. Por que o senhor o anunciou?*

– É verdade que quando escrevi o primeiro volume da *História da sexualidade*, há sete ou oito anos, tinha totalmente a intenção de escrever estudos de história sobre a sexualidade a partir do século XVI, e de analisar o futuro desse saber até o século XIX. Porém, ao fazer esse trabalho me dei conta de que isso não funcionava; permanecia um problema importante: por que fizemos da sexualidade uma experiência moral? Então me fechei, abandonei os trabalhos que havia feito sobre o século XVII e voltei para trás: inicialmente, ao século V, para verificar os primórdios da experiência cristã; depois, ao período imediatamente precedente ao fim da Antigüidade. Finalmente terminei, há três anos, pelo estudo da sexualidade nos séculos V e IV a.C. Vocês me dirão: foi pura distração da sua parte no início, ou havia um desejo secreto que você havia escondido e que, no final, revelou? Não sei quase nada sobre isso. Confesso que nem quero saber. Minha experiência, tal como a vejo agora, é que eu apenas poderia realizar essa *História da sexualidade* de modo conveniente, retomando o que teria se passado na Antigüidade para verificar como a sexualidade foi manipulada, vivida e modificada por um certo número de atores.

– *Na introdução de Uso dos prazeres, o senhor expõe o problema fundamental de sua história da sexualidade: de que modo os indivíduos se constituem como sujeitos de desejo e de prazer? Essa questão do sujeito, como o senhor mesmo diz, foi o que imprimiu uma nova direção ao seu trabalho. Ora, seus livros precedentes parecem destruir a soberania do sujeito; não há aqui um retorno a uma questão que jamais poderia ser eliminada e que seria para o senhor o cadinho de um trabalho infinito?*

– Trabalho infinito, certamente; é exatamente com isso que me confrontei, e foi isso que quis fazer, já que meu problema não era definir o momento a partir do qual alguma coisa como

o sujeito apareceria, mas sim o conjunto dos processos pelos quais o sujeito existe com seus diferentes problemas e obstáculos, e através de formas que estão longe de estarem concluídas. Tratava-se então de introduzir de novo o problema do sujeito que eu havia mais ou menos deixado de lado em meus primeiros estudos, e de tentar seguir os caminhos e as dificuldades através de toda a sua história. Talvez haja um pouco de obscuridade na maneira de dizer as coisas, mas de fato o que eu quis realmente fazer foi mostrar de que modo o problema do sujeito não deixou de existir ao longo dessa questão da sexualidade que, em sua diversidade, não pára de reencontrá-lo e de multiplicá-lo.

– *Esse sujeito é, para o senhor, condição de possibilidade de uma experiência?*

– De forma alguma. É a experiência, que é a racionalização de um processo ele mesmo provisório, que redundava em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si.

– *Ao lê-lo, tem-se a impressão de que não havia uma teoria do sujeito nos gregos. Será que eles deram uma definição do sujeito que teria sido perdida com o cristianismo?*

– Não creio que seja necessário reconstituir uma experiência do sujeito ali onde ela não foi formulada. Estou bem mais próximo das coisas do que isso. E já que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição do sujeito, jamais a buscou, eu diria simplesmente que ali não há sujeito. Isso não significa que os gregos não se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo. Faltava à Antigüidade clássica ter problematizado a constituição de si como sujeito; inversamente, a partir do cristianismo, houve o confisco da moral pela teoria do sujeito. Ora, creio que uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória atualmente. E, por isso mesmo, um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas se colocavam na Antigüidade. A busca de estilos de vida, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos

pontos pelos quais a busca contemporânea pôde se inaugurar antigamente em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica.

Entretanto, seria um contra-senso querer fundamentar a moral moderna na moral antiga, fazendo recair o impasse na moral cristã. Se realizei um estudo tão longo foi precisamente para tentar destacar de que modo o que chamamos de moral cristã estava incrustada na moral européia, não desde o início do mundo cristão, mas desde a moral antiga.

– *Já que o senhor não afirma nenhuma verdade universal, que suspende os paradoxos no pensamento, que faz da filosofia uma questão permanente, o senhor não seria um pensador cético?*

– De forma alguma. A única coisa que não aceitarei no programa cético é a tentativa dos céticos de atingir um certo número de resultados em uma ordem dada, pois o ceticismo jamais foi um ceticismo total! Ele tentou levantar os problemas em campos determinados, depois defender dentro de outros campos noções efetivamente consideradas como válidas; em segundo lugar, creio que, para os céticos, o ideal era ser otimista sabendo relativamente pouca coisa, mas sabendo-as de maneira segura e imprescritível, enquanto aquilo que eu quis fazer é um uso da filosofia que permite limitar os domínios de saber.