

Biblioteca Anarquista



# Stirner e Foucault

Rumo a uma liberdade pós-kantiana

Saul Newman

Saul Newman  
Stirner e Foucault  
Rumo a uma liberdade pós-kantiana  
2003

Adquirido em 05 nov. 2023 de <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-stirner-and-foucault-toward-a-post-kantian-freedom>.  
Título original: Stirner and Foucault: Toward a Post-Kantian Freedom.  
Traduzido a partir da transcrição do original disponível na Anarchist Library.

**bibliotecaanarquista.org**

2003

# Conteúdo

Introdução . . . . .	3
Kant e a liberdade universal . . . . .	4
O anverso autoritário . . . . .	5
A crítica do essencialismo . . . . .	7
Liberdade foucaultiana: o cuidado de si . . . . .	12
Os dois Iluminismos . . . . .	17
A teoria da propriedade de Stirner . . . . .	18
Conclusão . . . . .	21
Trabalhos citados . . . . .	23

## Introdução

Max Stirner e Michel Foucault são dois pensadores que nem sempre são examinados juntos. No entanto, foi sugerido que o há muito ignorado Stirner pode ser visto como um precursor do pensamento pós-estruturalista contemporâneo.<sup>1</sup> Na verdade, existem muitos paralelos extraordinários entre a crítica de Stirner ao humanismo iluminista, à racionalidade universal e às identidades essenciais, e críticas semelhantes desenvolvidas por pensadores como Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e outros. No entanto, o objetivo deste artigo não é apenas situar Stirner na tradição “pós-estruturalista”, mas antes examinar o seu pensamento sobre a questão da liberdade e explorar as ligações aqui com o próprio desenvolvimento do conceito por Foucault no contexto do poder, relações e subjetividade. Em termos gerais, ambos os pensadores vêm a ideia clássica kantiana de liberdade como profundamente problemática, uma vez que envolve pressupostos essencialistas e universais que são, eles próprios, muitas vezes opressivos. Pelo contrário, o conceito de liberdade deve ser repensado. Já não pode ser vista apenas em termos negativos, como liberdade de constrangimentos, mas deve envolver noções mais positivas de autonomia individual, particularmente a liberdade do indivíduo para construir novos modos de subjetividade. Stirner, como veremos, dispensa completamente a noção clássica de liberdade e desenvolve uma teoria da propriedade (*Eigeneheit*) para descrever esta autonomia individual radical. Sugiro neste artigo que tal teoria da propriedade como uma forma não essencialista de liberdade tem muitas semelhanças com o próprio projeto de liberdade de Foucault, que envolve um ethos crítico e uma estetização de si. Na verdade, Foucault questiona os fundamentos antropológicos e racionais universais do discurso da liberdade, redefinindo-o em termos de práticas éticas.<sup>2</sup> Tanto Stirner como Foucault são, portanto, cruciais para a compreensão da liberdade num sentido contemporâneo — eles mostram que a liberdade não pode mais ser limitada por absolutos racionais e categorias morais universais. Eles levam a compreensão da liberdade para

---

<sup>1</sup> Ver Koch.

<sup>2</sup> Esta rejeição dos fundamentos antropológicos da liberdade também é discutida por Rajchman. Na verdade, Rajchman vê o projeto de liberdade de Foucault como uma atitude ética de questionamento contínuo das fronteiras e limites da nossa experiência contemporânea — uma liberdade de filosofia, bem como uma filosofia de liberdade. Minha discussão sobre a reconfiguração da problemática da liberdade feita por Foucault em termos de estratégias éticas concretas de si também pode ser vista neste contexto.

além dos limites do projeto kantiano — fundamentando-a, em vez disso, em estratégias concretas e contingentes de si.

## Kant e a liberdade universal

Para compreender como pode ocorrer esta reformulação radical da liberdade, devemos primeiro ver como o conceito de liberdade está localizado no pensamento iluminista. Neste paradigma, o exercício da liberdade é visto como uma propriedade inerentemente racional. Segundo Immanuel Kant, por exemplo, a liberdade humana é pressuposta por uma lei moral que é compreendida racionalmente. Em *Critique of Practical Reason*, Kant procura estabelecer uma base racional absoluta para o pensamento moral além dos princípios empíricos. Ele argumenta que os princípios empíricos não são uma base apropriada para as leis morais porque não permitem que a sua verdadeira universalidade seja estabelecida. Em vez disso, a moralidade deveria basear-se numa lei universal — um imperativo categórico — que possa ser racionalmente compreendido. Para Kant, então, existe apenas um imperativo categórico, que fornece uma base para toda ação humana racional: "Aja apenas de acordo com aquela máxima pela qual você possa ao mesmo tempo desejar que ela se torne uma lei universal". Em outras palavras, a moralidade de uma ação é determinada pelo fato de ela dever ou não se tornar uma lei universal, aplicável a todas as situações. Kant descreve três características de todas as máximas morais. Em primeiro lugar, devem ter a forma da universalidade. Em segundo lugar, devem ter um fim racional. Em terceiro lugar, as máximas que surgem da legislação autônoma do indivíduo devem estar de acordo com uma certa teleologia dos fins.

Este último ponto tem consequências importantes para a questão da liberdade humana. Para Kant, a lei moral é baseada na liberdade — o indivíduo racional escolhe livremente, por um senso de dever, aderir às máximas morais universais. Assim, para que as leis morais sejam fundamentadas racionalmente, elas não podem basear-se em qualquer forma de coerção ou restrição. Eles devem ser livremente respeitados como um ato racional do indivíduo. A liberdade é vista por Kant como uma autonomia da vontade — a liberdade do indivíduo racional de seguir os ditames da sua própria razão, aderindo a estas leis morais universais. Esta autonomia da vontade, então, é para Kant o princípio supremo da moralidade.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. Thomas Kingsmill Abbot. London: Longmans, 1963.

Koch, Andrew. "Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist." *Anarchist Studies* 5 (1997): 95-107.

Lacan, Jacques. "Kant with Sade." October 51 (1989): 55-75.

Rajchman, John. *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia UP, 1985.

Stirner, Max. *The Ego and Its Own*. Trans. David Leopold. Cambridge and London: U of Cambridge P, 1995.

Zizek, Slavoj. "Kant with (or against) Sade." *The Zizek Reader*. Eds. Elizabeth Wright and Edmond Wright. Oxford: Blackwell, 1999.

Ele a define como "aquela propriedade pela qual é uma lei para si mesma (independentemente de qualquer propriedade dos objetos de volição)". A liberdade é, portanto, a capacidade do indivíduo legislar por si mesmo, livre de forças externas. Contudo, essa liberdade de autolegislação deve estar de acordo com categorias morais universais. Portanto, para Kant, o princípio da autonomia é: "Nunca escolha, exceto de tal maneira que as máximas da escolha sejam compreendidas na mesma vontade que uma lei universal". Parece que existe um paradoxo central nesta ideia de liberdade — você é livre para escolher, desde que faça a escolha certa, desde que escolha máximas morais universais. Contudo, para Kant não há contradição aqui porque, embora a adesão às leis morais seja um dever e um imperativo absoluto, ainda é um dever que é livremente escolhido pelo indivíduo. As leis morais são estabelecidas racionalmente e, como a liberdade só pode ser exercida por indivíduos racionais, eles escolherão necessariamente, mas livremente, obedecer a essas leis morais. Em outras palavras, uma ação é livre apenas na medida em que está em conformidade com imperativos morais e racionais — caso contrário, é patológica e, portanto, "não-livre". Desta forma, a liberdade e o imperativo categórico não são conceitos antagônicos, mas sim mutuamente dependentes. A autonomia individual, para Kant, é a própria base das leis morais.

Mas que o princípio da autonomia [...] é o único princípio da moral pode ser facilmente demonstrado pela mera análise dos conceitos de moralidade; pois através desta análise descobrimos que o seu princípio deve ser um imperativo categórico, e que [o imperativo] comanda nem mais nem menos do que esta mesma autonomia.

## O anverso autoritário

No entanto, parece que existe um autoritarismo oculto na formulação da liberdade de Kant. Embora o indivíduo seja livre para agir de acordo com os ditames da sua própria razão, ele deve, no entanto, obedecer às máximas morais universais. A filosofia moral de Kant é uma filosofia do direito. É por isso que Jacques Lacan foi capaz de diagnosticar um gozo oculto — ou gozo que excede a lei — que se ligava ao imperativo categórico de Kant. Segundo Lacan, Sade é a contrapartida necessária de

Kant — o prazer perverso que se liga à lei torna-se, no universo sadiano, a lei do prazer.<sup>3</sup> O que liga a liberdade kantiana à lei é o seu apego a uma racionalidade absoluta. É precisamente porque a liberdade deve ser exercida racionalmente que o indivíduo se vê obedecendo obedientemente às leis morais universais fundamentadas racionalmente.

No entanto, tanto Foucault como Stirner questionaram essas categorias racionais e morais universais, que são centrais para o pensamento iluminista. Eles afirmam que categorias absolutas de moralidade e racionalidade sancionam várias formas de dominação e exclusão e negam a diferença individual. Para Foucault, por exemplo, a centralidade da razão na nossa sociedade baseia-se na exclusão radical e violenta da loucura. As pessoas ainda são excluídas, encarceradas e oprimidas por causa desta divisão arbitrária entre razão e irracionalidade, racionalidade e irracionalidade. Da mesma forma, o sistema prisional baseia-se numa divisão entre o bem e o mal, a inocência e a culpa. O encarceramento do preso só é possível através da universalização dos códigos morais. O que deve ser desafiado, para Foucault, não são apenas as práticas de dominação que se encontram na prisão, mas também a moralidade que justifica e racionaliza essas práticas. O foco principal da crítica de Foucault à prisão não está necessariamente na dominação interna, mas no facto de esta dominação ser justificada por bases morais absolutas — as bases morais que Kant procura tornar universais. Foucault quer romper a “dominação

---

<sup>3</sup> Ver Lacan. Neste ensaio, Lacan mostra que a Lei produz sua própria transgressão e que só pode operar por meio dessa transgressão. O excesso de Sade não contradiz as injunções, leis e imperativos categóricos de Kant; em vez disso, eles estão inextricavelmente ligados a ele. Tal como a discussão de Foucault sobre as “espirais” de poder e prazer, nas quais o poder produz o próprio prazer que parece reprimir, Lacan sugere que a negação do gozo - incorporada no Direito, no imperativo categórico - produz a sua própria forma de prazer - gozo perverso, ou gozo como excedente — le plus de jouir. Sade, segundo Lacan, expõe esse gozo obsceno invertendo o paradigma: ele faz desse prazer perverso uma lei em si, uma espécie de imperativo categórico ou princípio universal kantiano: “Enunciemos a máxima: ‘Tenho direito ao gozo’ sobre o seu corpo, qualquer um pode me dizer, e exercerei esse direito, sem nenhum limite me detendo no capricho das exações que eu possa ter o gosto de saciar” (p. 58). Desta forma, o prazer obsceno da Lei que é desmascarado em Kant é revertido na Lei do prazer obsceno através de Sade. Como Žižek observa em Kant com (ou contra) Sade, o insight crucial do argumento de Lacan aqui não é que Kant seja um sádico enrustido, mas sim que Sade é um “kantiano enrustido”. Ou seja, o excesso sadiano é levado a tal extremo que se esvazia de prazer e assume a forma de uma Lei universal, de sangue frio e sem alegria.

divíduo dentro da problemática do poder. Envolve necessariamente uma reflexão sobre os limites de si e as condições ontológicas do presente — uma constante reinvenção e problematização da subjetividade. Uma liberdade pós-kantiana, desta forma, não é apenas um reconhecimento do poder, mas também uma reflexão sobre os limites do poder — uma afirmação das possibilidades de autonomia individual dentro do poder e das capacidades críticas da subjetividade moderna.

## Trabalhos citados

- Custer, Olivia. “Exercising Freedom: Kant and Foucault.” *Philosophy Today* 42 (1989): 137-146.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. New York: Harper, 1957.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. London: Penguin, 1977. 195-228.
- . “The Ethics of the Concern for the Self as a Practice of Freedom.” *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. Ed. Paul Rabinow. Trans. Robert J. Hurley. Vol. 1. London: Penguin, 1997. 281-301.
- . “Intellectual and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze.” *Foucault, Language* 204-217.
- . “Kant on Enlightenment and Revolution.” Trans. Colin Gordon. *Economy and Society* 15.1 (1986): 88-96.
- . *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ed. Donald Bouchard. Oxford: Blackwell, 1977. 204-217.
- . “Revolutionary Action: ‘Until Now.’” *Foucault, Language* 218-233.
- . “The Subject and Power.” *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. By Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: U of Chicago P, 1982. 208-226.
- . *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon, 1985. 29-30.
- . “What is Enlightenment?” *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984. 32-50.
- Gordon, Colin. “Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and the Enlightenment.” *Economy and Society* 15.1 (1986): 71-87.

e racionais universais. A propriedade é a forma de liberdade que alguém inventa para si mesmo, e não aquela que é garantida por ideais transcendentais. Foucault também procurou “libertar” a liberdade destes limites opressivos. Em segundo lugar, a propriedade converge estreitamente com o argumento do próprio Foucault sobre a liberdade estar situada em relações de poder. Tal como Foucault, Stirner mostra que a ideia de liberdade como implicando uma completa ausência de poder e restrição é ilusória. O indivíduo está sempre envolvido numa complexa rede de relações de poder, e a liberdade deve ser lutada, reinventada e renegociada dentro desses limites. A propriedade pode ser vista, então, como algo que cria possibilidades de resistência ao poder. Tal como Foucault, Stirner sustenta que a liberdade e a resistência podem sempre existir, mesmo nas condições mais opressivas. Neste sentido, a propriedade é um projeto de liberdade e resistência dentro dos limites do poder — é o reconhecimento da natureza fundamentalmente antagónica e ambígua da liberdade. Em terceiro lugar, a propriedade não é apenas uma tentativa de limitar a dominação do indivíduo, mas é também uma forma de intensificar o poder que alguém exerce sobre si mesmo. Vimos que tanto para Stirner como para Foucault, a liberdade universal de Kant baseia-se em normas morais e racionais absolutas que limitam a soberania individual. Foucault e Stirner estão ambos interessados, de formas diferentes, em reformular o conceito de liberdade: através da prática ética do cuidado de si e através da estratégia da propriedade, ambas destinadas a aumentar o poder que o indivíduo tem sobre si mesmo.

Estas duas estratégias permitem-nos conceptualizar a liberdade de uma forma mais contemporânea. A liberdade não pode mais ser vista como uma emancipação universal, a promessa eterna de um mundo além dos limites do poder. A liberdade que constitui a base do imperativo categórico, a liberdade exaltada por Kant como domínio da razão e da moralidade, já não pode servir de base para as ideias contemporâneas de liberdade. Stirner e Foucault também demonstraram excluir e oprimir onde inclui, escravizar onde também liberta. A liberdade deve ser vista como não sendo mais subserviente a máximas absolutas de moralidade e racionalidade, a imperativos que invocam a inevitabilidade monótona e fria da lei e da punição. Para Stirner e Foucault, a liberdade deve ser “libertada” destas noções absolutas. Em vez de um privilégio concedido de um ponto de vista metafísico ao indivíduo, a liberdade deve ser vista como uma prática, um ethos crítico de si e como uma luta travada pelo in-

serena do Bem sobre o Mal” central nos discursos morais e nas práticas de poder.

É a este absolutismo moral que Stirner também se opõe. Ele vê a moralidade como um “fantasma” — um ideal abstrato que foi colocado além do indivíduo e mantido sobre ele de uma forma opressiva e alienante. A moralidade e a racionalidade tornaram-se “ideias fixas” — ideias que passaram a ser vistas como sagradas e absolutas. Uma ideia fixa, segundo Stirner, é um conceito abstrato que governa o pensamento — uma ficção discursivamente fechada que nega a diferença e a pluralidade. São ideias que foram abstraídas do mundo e continuam a dominar o indivíduo, comparando-o a uma norma ideal impossível de alcançar. Por outras palavras, o projeto de Kant de retirar as máximas morais do mundo empírico e colocá-las num domínio transcendental onde seriam aplicadas universalmente, seria visto por Stirner como um projeto de alienação e dominação. A invocação de Kant da obediência absoluta às máximas morais universais que Stirner veria como a pior negação possível da individualidade. Para Stirner, o indivíduo é fundamental, e qualquer coisa que pretenda aplicar-se ou falar por todos universalmente é um apagamento da singularidade e da diferença individual. O indivíduo é atormentado por esses ideais abstratos, por essas aparições que não são de sua própria criação e que lhe são impostas, confrontando-o com padrões morais e racionais impossíveis. Além disso, como veremos, o indivíduo para Stirner não é uma identidade ou essência estável e fixa — isto seria uma abstração tão idealista quanto os espectros que o oprimem. Em vez disso, a individualidade pode ser vista aqui em termos semelhantes aos de Foucault — como uma forma radicalmente contingente de subjetividade, uma estratégia aberta em que nos envolvemos para questionar e contestar os limites do essencialismo.

## A crítica do essencialismo

O exorcismo que Stirner realiza nesse “reino espiritual” de absolutos morais e racionais é parte de uma crítica radical ao humanismo e ao idealismo do Iluminismo. A sua “ruptura epistemológica” com o humanismo pode ser vista mais claramente no seu repúdio a Ludwig Feuerbach. Em *The Essence of Christianity*, Feuerbach aplicou a noção de alienação à religião. A religião é alienante, segundo Feuerbach, porque exige que o

homem abdique das suas qualidades e poderes essenciais, projetando-os num Deus abstrato, fora do alcance da humanidade. Para Feuerbach, os predicados de Deus eram na verdade apenas os predicados do homem como ser genérico. Deus era uma ilusão, uma projeção fictícia das qualidades essenciais do homem. Em outras palavras, Deus era uma reificação da essência humana. Tal como Kant, que tentou transcender o dogmatismo da metafísica, reconstruindo-o em bases racionais e científicas, Feuerbach queria superar a alienação religiosa, restabelecendo as capacidades racionais e morais universais do homem como base fundamental para a experiência humana. Feuerbach incorpora o projeto humanista do Iluminismo de restaurar o homem ao seu legítimo lugar no centro do universo, de tornar divino o humano, infinito o finito.

Stirner argumenta, contudo, que ao procurar o sagrado na “essência humana”, ao propor um sujeito essencial e universal e ao atribuir-lhe certas qualidades que até então tinham sido atribuídas a Deus, Feuerbach apenas reintroduziu a alienação religiosa, colocando o conceito abstrato de homem dentro da categoria do Divino. Através da inversão feuerbachiana o homem torna-se semelhante a Deus, e assim como o homem foi degradado sob Deus, o indivíduo é degradado sob este ser perfeito, o homem. Para Stirner, o homem é tão opressivo, se não mais, que Deus. O homem se torna o substituto da ilusão cristã. Feuerbach, argumenta Stirner, é o sumo sacerdote de uma nova religião universal — o humanismo: “A religião humana é apenas a última metamorfose da religião cristã”. É importante notar aqui que o conceito de alienação de Stirner é fundamentalmente diferente da compreensão humanista feuerbachiana como alienação da própria essência. Stirner radicaliza a teoria da alienação ao ver esta essência como ela mesma alienante. Como sugerirei, a alienação, neste caso, pode ser vista mais nos moldes de uma noção foucaultiana de dominação — como um discurso que liga o indivíduo a uma certa subjetividade através da convicção de que existe dentro de cada um uma essência a ser revelada.

Segundo Stirner, é esta noção de essência humana universal que fornece as bases para a absolutização das ideias morais e racionais. Estas máximas tornaram-se sagradas e imutáveis porque agora se baseiam na noção de humanidade, na essência do homem, e transgredi-las seria uma transgressão desta mesma essência. Desta forma, o sujeito entra em conflito consigo mesmo. O homem é, em certo sentido, assombrado e alienado por si mesmo, pelo espectro da “essência” dentro dele: “Doravante, o ho-

”sonho encantadoramente belo” que seduz o indivíduo, mas permanece inatingível, e do qual o indivíduo deve despertar.

Além disso, a liberdade é um conceito limitado. Só é visto em seu sentido negativo estrito. Stirner quer, antes, estender o conceito para uma liberdade mais positiva. A liberdade no sentido negativo envolve apenas abnegação — livrar-se de algo, negar-se a si mesmo. É por isso que, segundo Stirner, quanto mais livre o indivíduo se torna ostensivamente, de acordo com os ideais emancipadores do humanismo iluminista, mais ele perde o poder que exerce sobre si mesmo. Por outro lado, a liberdade positiva — ou propriedade — é uma forma de liberdade que é inventada pelo indivíduo para si mesmo. Ao contrário da liberdade kantiana, a propriedade não é garantida por ideais universais ou imperativos categóricos. Se assim fosse, só poderia levar a uma maior dominação: “O homem que é libertado nada mais é do que um homem liberto [...] ele é um homem não-livre nas vestes da liberdade, como o asno na pele do leão”.

A liberdade deve, antes, ser conquistada pelo indivíduo. Para que a liberdade tenha algum valor, ela deve basear-se no poder do indivíduo para criá-la. “Minha liberdade só se torna completa quando é minha força; mas com isso deixo de ser um homem meramente livre e me torno um homem próprio”. Stirner foi um dos primeiros a reconhecer que a verdadeira base da liberdade é o poder. Ver a liberdade como uma ausência universal de poder é mascarar a sua própria base no poder. A teoria da propriedade é um reconhecimento, e na verdade uma afirmação, da relação inevitável entre liberdade e poder. A propriedade é a realização do poder do indivíduo sobre si mesmo — a capacidade de criar as suas próprias formas de liberdade, que não são circunscritas por categorias metafísicas ou essencialistas. Nesse sentido, a propriedade é uma forma de liberdade que vai além do imperativo categórico. Baseia-se numa noção de si como um campo contingente e aberto de possibilidades, e não numa adesão absoluta e obediente a máximas morais externas.

## Conclusão

Esta ideia de propriedade é crucial na formulação de um conceito pós-kantiano de liberdade. Talvez, nas palavras de Stirner, “a propriedade criou uma nova liberdade”. Em primeiro lugar, a propriedade permite que a liberdade seja considerada para além dos limites das categorias morais



com a recusa do indivíduo da sua identidade essencial imposta: começa, como diz Stirner, com o descontentamento dos homens consigo próprios. A insurreição não visa derrubar instituições políticas. Destina-se ao indivíduo, que em certo sentido transgride a sua própria identidade — cujo resultado é, no entanto, uma mudança nos arranjos políticos. A insurreição, portanto, não consiste em tornar-se o que se é — tornar-se humano, tornar-se homem — mas tornar-se o que não se é.

Este ethos de escapar das identidades essenciais através de uma reinvenção de si mesmo tem muitos paralelos importantes com a estetização baudelariana de si que interessa a Foucault. Tal como a afirmação de Baudelaire de que o eu deve ser tratado como uma obra de arte, Stirner vê o eu — ou o ego — como um “nada criativo”, um vazio radical que cabe ao indivíduo definir: “Eu não me pressuponho, porque estou a cada momento apenas me posicionando ou me criando”. O eu, para Stirner, é um processo, um fluxo contínuo de fluxo autocriador — é um processo que escapa à imposição de identidades e essências fixas: “nenhum conceito me expressa, nada que é designado como minha essência me esgota”.

Portanto, a estratégia de insurreição de Stirner e o projeto de cuidado de si de Foucault são práticas contingentes de liberdade que envolvem uma reconfiguração do sujeito e de sua relação consigo mesmo. Para Stirner, assim como para Foucault, a liberdade é um projeto indefinido e aberto no qual o indivíduo se envolve. A insurreição, como argumenta Stirner, não depende de instituições políticas para conceder liberdade ao indivíduo, mas espera que o indivíduo invente as suas próprias formas de liberdade. É uma tentativa de construir espaços de autonomia dentro das relações de poder, limitando o poder que é exercido sobre o indivíduo pelos outros e aumentando o poder que o indivíduo exerce sobre si mesmo. Além disso, o indivíduo é livre para se reinventar de maneiras novas e imprevisíveis, escapando dos limites impostos pela essência humana e pelas noções universais de moralidade.

A noção de insurreição envolve uma reformulação do conceito de liberdade de uma forma radicalmente pós-kantiana. Stirner sugere, por exemplo, que não pode haver uma ideia verdadeiramente universal de liberdade; a liberdade é sempre uma liberdade particular disfarçada de universal. A liberdade universal que, para Kant, é domínio de todos os indivíduos racionais, apenas mascararia algum interesse particular oculto. A liberdade, segundo Stirner, é um conceito ambíguo e problemático, um

mem não mais, em casos típicos, estremece diante de fantasmas fora dele, mas sim de si mesmo; ele está aterrorizado consigo mesmo”. Assim, para Stirner, a “insurreição” de Feuerbach não derrubou a categoria de autoridade religiosa — apenas instalou o homem dentro dela, invertendo a ordem do sujeito e do predicado. Da mesma forma, poderíamos sugerir que a “insurreição” metafísica de Kant não derrubou estruturas dogmáticas de crença, mas apenas instalou nelas a moralidade e a racionalidade.

Embora Kant quisesse tirar a moralidade do domínio da religião, fundando-a na razão, Stirner sustenta que a moralidade é apenas o velho dogmatismo religioso numa roupagem nova e racional: “A fé moral é tão fanática quanto a fé religiosa!”. O que Stirner objeta não é a moralidade em si, mas o fato de que ela se tornou uma lei sagrada e inquebrável, e ele expõe a vontade de poder, a crueldade e a dominação por trás das ideias morais. A moralidade baseia-se na profanação, na quebra da vontade individual. O indivíduo deve conformar-se aos códigos morais vigentes; caso contrário, ele se torna alienado da sua essência. Para Stirner, a coerção moral é tão viciosa quanto a coerção exercida pelo Estado, só que é mais insidiosa e sutil, pois não requer o uso de força física. O guardião da moralidade já está instalado na consciência do indivíduo. Esta vigilância moral internalizada também é encontrada na discussão de Foucault sobre o panoptismo — na qual ele argumenta, invertendo o paradigma clássico, que a alma se torna a prisão do corpo.

Uma crítica semelhante pode ser feita à racionalidade. As verdades racionais são sempre mantidas acima das perspectivas individuais, e Stirner argumenta que esta é apenas outra forma de dominar o indivíduo. Tal como acontece com a moralidade, Stirner não é necessariamente contra a verdade racional em si, mas sim contra a forma como ela se tornou sagrada, transcendental e removida do alcance do indivíduo, anulando assim o poder do indivíduo. Stirner diz: “Enquanto você acreditar na verdade, você não acredita em si mesmo e é um servo, um homem religioso”. A verdade racional, para Stirner, não tem significado real além das perspectivas individuais — é algo que pode ser usado pelo indivíduo. A sua base real, tal como acontece com a moralidade, é o poder.

Assim, embora para Kant as máximas morais sejam obedecidas racional e livremente, para Stirner elas são um padrão coercitivo, baseado numa noção alienante da “essência” humana que é imposta ao indivíduo. Além disso, tornam-se base para práticas de punição e dominação. Por exemplo, em resposta à ideia iluminista de que o crime era uma doença

a ser curada e não uma falha moral a ser punida, Stirner argumenta que as estratégias curativas e punitivas eram apenas dois lados do mesmo velho preconceito moral. Ambas as estratégias se baseiam numa norma universal que deve ser respeitada: "os 'meios curativos' anunciam sempre, para começar, que os indivíduos serão vistos como 'chamados' a uma 'salvação' particular e, portanto, tratados de acordo com as exigências desta 'salvação humana' chamando". O indivíduo, para Kant, não é também "chamado" a uma "salvação" particular quando lhe é exigido que cumpra o seu dever e obedeça aos códigos morais? O imperativo categórico kantiano não é também uma "vocação humana" neste sentido? Em outras palavras, a crítica de Stirner à moralidade e à racionalidade pode ser aplicada ao imperativo categórico de Kant. Para Stirner, embora as máximas morais possam ser ostensivamente seguidas livremente, elas ainda implicam uma coerção e um autoritarismo ocultos. Isto porque elas se tornaram universalizadas na formulação kantiana como normas absolutas que deixam pouco espaço para a autonomia individual, e que não se pode transgredir, porque fazê-lo seria ir contra a própria "vocação humana" racional e universal.

A crítica de Stirner à moralidade e à sua relação com a punição tem semelhanças impressionantes com os escritos do próprio Foucault sobre a punição. Para Stirner, como vimos, não há diferença entre cura e punição — a prática da cura é uma reaplicação dos velhos preconceitos morais sob uma nova roupagem "iluminada":

O meio curativo ou cura é apenas o reverso da punição, a teoria da cura corre paralela à teoria da punição; se este último vê numa ação um pecado contra o direito, o primeiro toma isso como um pecado do homem contra si mesmo, como um afastamento de sua saúde.

Isto é muito semelhante ao argumento de Foucault sobre a fórmula moderna de punição — de que as normas médicas e psiquiátricas são apenas a velha moralidade sob uma nova roupagem. Embora Stirner considere o efeito de tais formas de higiene moral na consciência individual, onde o foco de Foucault está mais na materialidade do corpo, a fórmula de cura e punição é a mesma: é a noção do que é propriamente "humano" que autoriza toda uma série de exclusões, práticas disciplinares e normas morais e racionais restritivas. Para Foucault, assim como para Stirner, a

como um dever". A essência humana impõe ao indivíduo uma série de ideias morais e racionais fixas, que não são da sua criação e que restringem a sua autonomia. É precisamente esta noção de dever, de obrigação moral — o mesmo sentido de dever que é a base do imperativo categórico — que Stirner considera opressiva.

Para Stirner, então, o indivíduo deve libertar-se destas ideias e obrigações opressivas, libertando-se primeiro da essência — da identidade essencial que lhe é imposta. A liberdade envolve, então, uma transgressão da essência, uma transgressão de si. Mas qual forma deveria assumir esta transgressão? Tal como Foucault, Stirner desconfia da linguagem da libertação e da revolução — ela baseia-se numa noção de um eu essencial que supostamente liberta as correntes da repressão externa. Para Stirner, é precisamente esta noção de essência humana que é em si opressiva. Portanto, são necessárias diferentes estratégias de liberdade — aquelas que abandonam o projeto humanista de libertação e procuram, antes, reconfigurar o sujeito de formas novas e não essencialistas. Para este fim, Stirner apela a uma insurreição:

Revolução e insurreição não devem ser encaradas como sinônimos. A primeira consiste numa reviravolta das condições, da condição ou estatuto estabelecido, do Estado ou da sociedade, e é, portanto, um ato político ou social; esta última tem, na verdade, como consequência inevitável, uma transformação das circunstâncias, mas não parte dela, mas do descontentamento dos homens consigo mesmos, não é uma revolta armada, mas uma revolta de indivíduos, uma revolta sem levar em conta os arranjos que dela decorrem. A revolução visava novos arranjos; a insurreição não nos leva mais a nos deixarmos organizar, mas a nos organizarmos, e não deposita grandes esperanças nas "instituições". Não é uma luta contra o estabelecido, pois, se prosperar, o estabelecido desmorona por si mesmo; é apenas uma elaboração minha fora do estabelecido.

Assim, enquanto uma revolução visa transformar as condições sociais e políticas existentes para que a essência humana possa florescer, uma insurreição visa libertar o indivíduo desta mesma essência. Tal como as práticas de liberdade de Foucault, a insurreição visa transformar a relação que o indivíduo mantém consigo mesmo. A insurreição começa, então,

limites da modernidade, a refletir criticamente sobre a forma como fomos constituídos como sujeitos. Como mostra Foucault, Kant vê o Iluminismo (Aufklärung) como uma condição crítica, caracterizada por uma “audácia de saber” e pelo uso público livre e autônomo da razão. Esta condição crítica é concomitante com uma “vontade de revolução” — com a tentativa de compreender a revolução (no caso de Kant, a Revolução Francesa) como um Evento que permite uma interrogação das condições da modernidade — “uma ontologia do presente” — e a maneira como nós, como sujeitos, nos posicionamos em relação a ele. Foucault sugere que podemos adotar esta estratégia crítica para refletir sobre os limites do discurso do próprio Iluminismo e as suas injunções racionais e morais universais. Podemos, neste sentido, usar as capacidades críticas do Iluminismo contra si mesmo, abrindo assim espaços para a autonomia individual dentro do seu edifício, para além do alcance das leis universais.

Esta postura crítica face ao presente e a prática do “cuidado de si” a que está ligada delineiam uma estratégia genealógica de liberdade — uma estratégia que, como diz Foucault, “não procura tornar possível uma metafísica que tenha finalmente tornar-se uma ciência; procura dar um novo impulso [...] ao trabalho indefinido da liberdade”.

## A teoria da propriedade de Stirner

Como veremos, é precisamente este desejo de dar um novo impulso à liberdade, de tirá-la do reino dos sonhos e promessas vazias, que se reflete na teoria da propriedade de Stirner. Ele adota uma abordagem “genealógica” semelhante à de Foucault ao fazer do eu o foco da liberdade e situar a liberdade em meio a relações de poder.

A ideia de transgredir e reinventar o eu — de libertar o eu de identidades fixas e essenciais — é também um tema central no pensamento de Stirner. Como vimos, Stirner mostra que a noção de essência humana é uma ficção opressiva derivada de um idealismo cristão invertido que tiraniza o indivíduo e está ligada a várias formas de dominação política. Stirner descreve um processo de subjetivação muito semelhante ao de Foucault: em vez de o poder operar como repressão descendente, ele governa através da subjetivação do indivíduo, definindo-o de acordo com uma identidade essencial. Como diz Stirner: “o Estado trai a sua inimidade para comigo ao exigir que eu seja um homem... impõe-me ser um homem

punição é possível tornando algo sagrado ou absoluto — da mesma forma que Kant transforma a moralidade numa lei universal. Há vários pontos a serem destacados aqui. Em primeiro lugar, tanto Stirner como Foucault vêem os discursos morais e racionais como problemáticos — muitas vezes excluem, marginalizam e oprimem aqueles que não vivem de acordo com as normas implícitas nestes discursos. Em segundo lugar, ambos os pensadores vêem a racionalidade e a moralidade como estando implicadas nas relações de poder, em vez de constituírem um ponto epistemológico crítico fora do poder. Estas normas não só são possibilitadas por práticas de poder, através da exclusão e dominação do outro, mas também, por sua vez, justificam e perpetuam práticas de poder, como as encontradas na prisão e no asilo.

Em terceiro lugar, ambos os pensadores vêem a moralidade como tendo uma relação ambígua com a liberdade. Embora Stirner argumente que, à superfície, as normas morais e racionais são livremente respeitadas, elas, no entanto, implicam uma opressão sobre nós mesmos — uma auto-dominação — que é muito mais insidiosa e eficaz do que a coerção pura e simples. Por outras palavras, ao conformar-se com normas morais e racionais universalmente prevalecentes, o indivíduo abdica do seu próprio poder e permite-se ser dominado. Foucault também desmascara esse domínio oculto da norma moral e racional que se encontra por trás do rosto calmo da liberdade humana. A ideia clássica de liberdade do Iluminismo, argumenta Foucault, permitia apenas pseudosoberania. Afirma possuir a “consciência soberana (soberana no contexto do julgamento, mas sujeita às necessidades da verdade), o indivíduo (um controle titular de direitos pessoais sujeito às leis da natureza e da sociedade), a liberdade básica (soberana por dentro, mas aceitando as demandas de um mundo exterior e ‘alinhado com o destino’)”. Em outras palavras, o humanismo iluminista afirma libertar os indivíduos de todos os tipos de opressões institucionais, ao mesmo tempo que implica uma intensificação da opressão sobre o eu e a negação do poder de resistir a esta sujeição. Esta subordinação no cerne da liberdade pode ser vista no imperativo categórico kantiano: embora se baseie numa liberdade de consciência, esta liberdade está, no entanto, sujeita a categorias racionais e morais absolutas. A liberdade clássica apenas liberta uma certa forma de subjetividade, ao mesmo tempo que intensifica o domínio sobre o indivíduo que está subordinado a estes critérios morais e racionais. Isto quer dizer que o discurso da liberdade se baseia numa forma específica de subjetividade — o homem autônomo e racio-

nal do Iluminismo e do liberalismo. Como mostram Foucault e Stirner, esta forma de liberdade só é possível através da dominação e exclusão de outros modos de subjetividade que não se conformam com este modelo racional. Por outras palavras, embora a moralidade não negue ou restrinja a liberdade de uma forma aberta — no caso de Kant as máximas morais baseiam-se na liberdade de escolha do indivíduo — esta liberdade é, no entanto, restringida de uma forma mais sutil porque é necessária para se conformar a absolutos morais e racionais.

É claro, então, que tanto para Stirner como para Foucault, a ideia clássica kantiana de liberdade é profundamente problemática. Constrói o indivíduo como “racional” e “livre”, ao mesmo tempo que o sujeita a normas morais e racionais absolutas e o divide em eus racionais e irracionais, morais e imorais. O indivíduo conforma-se livremente a estas normas racionais e, desta forma, a sua subjetividade é construída como um local da sua própria opressão. A tirania silenciosa da norma autoimposta tornou-se o modo predominante de sujeição. Enquanto para Kant as máximas morais e as normas racionais existiam numa relação complementar com a liberdade, para Stirner e Foucault a relação é muito mais paradoxal e conflitante. Não é que as normas morais e racionais transcendentais neguem a liberdade per se — na verdade, no paradigma kantiano, elas pressupõem a liberdade. Acontece antes que a forma de liberdade criada através destas categorias absolutas implica outras formas de dominação mais subtis. Esta dominação é possível precisamente porque a relação da liberdade com o poder é mascarada. Para Kant, como vimos, a liberdade é uma ausência de coerção. No entanto, para Stirner e Foucault, a liberdade está sempre implicada nas relações de poder — relações de poder que são criativas e também restritivas. Além disso, ignorar isto, para perpetuar a ilusão reconfortante de que a liberdade promete uma libertação universal do poder, é fazer o jogo da dominação. Pode-se argumentar, então, que Foucault e Stirner revelam, de diferentes maneiras, o lado inferior autoritário ou a “outra cena” da liberdade kantiana.

## Liberdade foucaultiana: o cuidado de si

Isto não significa, contudo, que Stirner e Foucault rejeitem a ideia de liberdade. Pelo contrário, interrogam os limites do projeto iluminista de liberdade, a fim de expandi-lo — para inventar novas formas de liberdade

prática da liberdade que permite libertar-se, não dos limites externos que reprimem a sua essência, mas sim dos limites impostos por esta mesma essência. Envolve, em certo sentido, a transgressão desses limites através de uma transgressão e reinvenção de si mesmo. É uma forma de liberdade que opera dentro dos limites do poder, permitindo ao indivíduo fazer uso dos limites para se inventar. Em segundo lugar, existe o aspecto da liberdade que é distintamente ético — é uma prática de cuidado de si que tem como objetivo aumentar o poder sobre si mesmo e sobre os seus desejos, mantendo assim sob controle o exercício do poder sobre os outros. Dessa forma, a prática do cuidado de si permite ao indivíduo navegar por um curso de ação ético em meio às relações de poder, com o objetivo de intensificar a liberdade e a autonomia pessoal. Portanto, a liberdade é concebida como uma prática contínua e contingente de si que não é determinada antecipadamente por leis morais e racionais fixas.

## Os dois Iluminismos

No seu ensaio posterior *What is Enlightenment?*, Foucault considera a insistência de Kant no uso livre e público da razão autônoma como uma fuga, uma “saída” para o homem de um estado de imaturidade e subordinação. Embora Foucault acredite que esta razão autônoma é útil porque permite um ethos crítico em relação à modernidade, ele recusa a “chantagem” do Iluminismo — a insistência em que este ethos crítico no coração do Iluminismo seja inscrito numa racionalidade e moralidade universais. O problema com Kant é que ele abre um espaço para a autonomia individual e a reflexão crítica sobre os limites de si mesmo, apenas para fechar esse espaço ao reinscrevê-lo em noções transcendentais de racionalidade e moralidade que exigem obediência absoluta. Para Foucault, o legado do Iluminismo é profundamente ambíguo. Como mostra Colin Gordon, para Foucault existem dois Iluminismos — o Iluminismo da certeza racional, da identidade absoluta e do destino, e o Iluminismo do questionamento e da incerteza contínuos. De acordo com Foucault, essa ambiguidade se reflete no tratamento que Kant dá ao Iluminismo.

Talvez haja um momento kantiano em Foucault (ou poderíamos dizer um momento foucaultiano em Kant?). Foucault mostra como se pode ler Kant de uma forma heterogênea, centrando-se no aspecto mais bibliotecário do seu pensamento - onde somos encorajados a interrogar os

mento e a problematização da liberdade centrais para a ética do cuidado são coisas que se aplicam a si mesmo, em vez de serem impostas externamente a partir de um ponto universal além do indivíduo. A prática da liberdade de Foucault é, neste sentido, uma ética, e não uma moralidade. É uma certa consistência de modos e comportamentos que tem como objeto a consideração e a problematização de si. Em outras palavras, permite que o eu seja visto como um projeto aberto a ser constituído por meio das práticas éticas do indivíduo, e não como algo definido a priori por leis universais e transcendentais. As leis morais não se aplicam aqui — não existe nenhuma autoridade transcendental ou imperativo universal que sancione estas práticas éticas e penalize as infrações. Segundo Foucault, a moralidade é definida pelo tipo de subjetivação que ela acarreta. Por um lado, existe a moral que faz cumprir o código, através de liminares, e que acarreta uma forma de subjetividade que remete a conduta do indivíduo a essas leis, submetendo-a à sua autoridade universal. Pode-se argumentar que esta é a moralidade do imperativo categórico de Kant. Por outro lado, argumenta Foucault, existe a moralidade em que

a ênfase foi colocada na relação de si que permitia à pessoa não se deixar levar pelos apetites e prazeres, manter o domínio e a superioridade sobre eles, manter os seus sentidos num estado de tranquilidade, permanecer livre do interior escravidão às paixões e alcançar um modo de ser que pudesse ser definido pelo pleno gozo de si mesmo ou pela supremacia perfeita de si mesmo sobre si mesmo.

Podemos ver, então, que a noção de liberdade de Foucault como uma prática ética é radicalmente diferente da ideia de liberdade de Kant como base da lei moral universal. Para Foucault, a liberdade é ética porque implica um projeto aberto que se conduz sobre si mesmo, cujo objetivo é aumentar o poder que se exerce sobre si mesmo e limitar e regular o poder que se exerce sobre os outros. Desta forma, a liberdade e a autonomia pessoais são reforçadas. Para Kant, por outro lado, a liberdade é a base de uma moralidade metafísica que deve ser obedecida universalmente. Para Foucault, por outras palavras, a ética intensifica a liberdade e a autonomia, enquanto para Kant, a liberdade e a autonomia são, em última análise, circunscritas pela própria moralidade que tornam possível.

Portanto, há dois aspectos relacionados ao conceito de liberdade de Foucault que devem ser enfatizados aqui. Em primeiro lugar, existe a

e autonomia que vão além das restrições do imperativo categórico. Na verdade, como mostra Olivia Custer, Foucault está tão empenhado quanto Kant na problemática da liberdade. Contudo, como veremos, ele procura abordar a questão da liberdade de uma forma diferente — através de estratégias e práticas éticas concretas de si.

Para Foucault, a ilusão de um estado de liberdade além do mundo do poder deve ser dissipada. Além disso, o apego da liberdade a categorias essencialistas e a coordenadas morais e racionais pré-ordenadas deve pelo menos ser questionado. Contudo, o conceito de liberdade é muito importante para Foucault — ele não quer dispensá-lo, mas sim situá-lo num domínio de relações de poder que necessariamente o tornam indeterminado. É somente repensando a liberdade desta forma que ela pode ser arrancada do mundo metafísico e trazida ao nível do indivíduo. Em vez da noção abstrata kantiana de liberdade como uma escolha racional além de restrições e limitações, a liberdade para Foucault existe em relações mútuas e recíprocas com o poder. Além disso, em vez de a liberdade ser pressuposta por máximas morais absolutas, ela é na verdade pressuposta pelo poder. Segundo Foucault, o poder pode ser entendido como uma série de “ações sobre a ação de outros” nas quais múltiplos discursos, contradiscursos, estratégias e tecnologias se chocam entre si — relações específicas de poder sempre provocando relações de resistência específicas e localizadas. A resistência é algo que excede o poder e é ao mesmo tempo parte integrante da sua dinâmica. O poder baseia-se numa certa liberdade de ação, numa certa escolha de possibilidades. Neste sentido, “o poder só se exerce sobre súditos livres e apenas na medida em que são livres”. Ao contrário do esquema clássico em que poder e liberdade eram diagramaticamente opostos, o pensamento foucaultiano afirma a total dependência do primeiro em relação à segunda. Onde não há liberdade, onde o campo de ação é absolutamente restrito e determinado, segundo Foucault, não pode haver poder: a escravidão, por exemplo, não é uma relação de poder.

A noção de liberdade de Foucault é um afastamento radical da de Kant. Enquanto, para Kant, a liberdade é abstraída das restrições e limitações do poder, para Foucault, a liberdade é a própria base desses limites e restrições. A liberdade não é um conceito metafísico e transcendental. Pelo contrário, é inteiramente deste mundo e existe numa relação complicada e emaranhada com o poder. Na verdade, não pode haver possibilidade de um mundo livre de relações de poder, uma vez que o poder e a liberdade não podem existir um sem o outro.

Além disso, Foucault é capaz de ver a liberdade como estando implicada nas relações de poder porque, para ele, a liberdade é mais do que apenas a ausência ou negação da restrição. Ele rejeita o modelo “repressivo” de liberdade que pressupõe um eu essencial — uma natureza humana universal — que é restrita e precisa ser libertada. A libertação de uma subjetividade essencial é a base das noções clássicas de liberdade do Iluminismo e ainda é central no nosso imaginário político. No entanto, tanto Foucault como Stirner rejeitam esta ideia de um eu essencial — isto é apenas uma ilusão criada pelo poder. Como diz Foucault: “O homem que nos é descrito, a quem somos convidados a libertar, já é em si o efeito de uma sujeição muito mais profunda do que ele mesmo”. Embora não despreze os atos de libertação política — por exemplo, quando um povo tenta libertar-se do domínio colonial — isto não pode funcionar como base para um modo contínuo de liberdade. Supor que a liberdade pode ser estabelecida eternamente com base neste ato inicial de libertação é apenas convidar a novas formas de dominação. Se a liberdade pretende ser uma característica duradoura de qualquer sociedade política, deve ser vista como uma prática — uma estratégia e um modo de ação contínuos que desafiam e questionam continuamente as relações de poder.

Esta prática de liberdade é também uma prática criativa — um processo contínuo de autoformação do sujeito. É neste sentido que a liberdade pode ser vista como positiva. Uma das características que caracteriza a modernidade, segundo Foucault, é uma atitude “heróica” baudelaireana em relação ao presente. Para Baudelaire, a natureza contingente e fugaz da modernidade deve ser confrontada com uma certa atitude em relação ao presente que é concomitante com um novo modo de relacionamento que se tem consigo mesmo. Isto envolve uma reinvenção de si mesmo: “Esta modernidade não ‘liberta o homem em seu próprio ser’; ela o obriga a enfrentar a tarefa de produzir a si mesmo”. Assim, em vez de a liberdade ser uma libertação de si essencial do homem das restrições externas, é uma prática ativa e deliberada de invenção de si mesmo. Esta prática da liberdade pode ser encontrada no exemplo do dândi, ou flâneur, “que faz do seu corpo, do seu comportamento, dos seus sentimentos e paixões, da sua própria existência, uma obra de arte”. É esta prática de autoestematização que nos permite, segundo Foucault, refletir criticamente sobre os limites do nosso tempo. Não procura um lugar metafísico além de todos os limites, mas antes trabalha dentro dos limites e restrições do presente. Mais importante, porém, é também um trabalho conduzido sobre os limi-

tes de nós mesmos e das nossas próprias identidades. Como o poder opera através de um processo de subjetivação — ao vincular o indivíduo a uma identidade essencial — a reconstrução radical de si é um ato necessário de resistência. Esta ideia de liberdade define, então, uma nova forma de política mais relevante para os regimes de poder contemporâneos: “O problema político, ético, social e filosófico dos nossos dias não é libertar o indivíduo do Estado e das suas instituições, mas libertar nos afastamos do Estado e do tipo de individualização a ele ligada”

Além disso, para Foucault, a libertação de si é uma prática distintamente ética. Envolve uma noção de “cuidado de si mesmo”, por meio da qual os desejos e o comportamento de alguém são regulados por si mesmo para que a liberdade possa ser praticada eticamente. Esta sensibilidade ao cuidado de si e à prática ética da liberdade podia ser encontrada, sugere Foucault, entre os gregos e romanos da antiguidade. Para eles, a liberdade do indivíduo era um problema ético. Dado que o desejo de poder sobre os outros era também uma ameaça à própria liberdade, o exercício do poder era algo que tinha de ser regulado, monitorizado e limitado. Ser escravo dos próprios desejos era tão ruim quanto estar sujeito aos desejos dos outros. Esta regulação dos desejos e práticas exigia uma ética de comportamento que a pessoa construía para si mesma. Para praticar a liberdade eticamente, para ser verdadeiramente livre, era preciso conquistar o poder sobre si mesmo, sobre os próprios desejos. Como mostra Foucault, no pensamento grego e romano antigo, “o bom governante é precisamente aquele que exerce corretamente o seu poder, isto é, exercendo ao mesmo tempo o seu poder sobre si mesmo”.

Esta prática ética da liberdade associada ao cuidado de si começa, porém, a certa altura, a soar um tanto kantiana. Na verdade, como diz Foucault, “pois o que é a ética senão a prática da liberdade? [...]. A liberdade é a condição ontológica da ética”. Isto não parece invocar novamente o imperativo categórico onde, para Kant, a moralidade pressupõe e se baseia na liberdade? Será que Foucault, na sua tentativa de escapar ao absolutismo da moralidade e da racionalidade, reintroduziu o imperativo categórico nesta regulação cuidadosa do comportamento e do desejo? Não pode haver dúvida sobre o rigor desta forma de ética. Em O uso dos prazeres e O cuidado de si, Foucault descreve as prescrições dos gregos e romanos sobre tudo, desde dieta e exercícios até sexo. Contudo, eu sugeriria que existe uma diferença importante entre a ética do cuidado e as máximas morais universais insistidas por Kant. A regulação do comporta-