



ASCESE E RACIONALIZAÇÃO: WEBER, FOUCAULT E O PROBLEMA DO CONTROLE DA CONDUTA

Rafael Nogueira Furtado
Mestrando em Filosofia pela PUC/SP
rafaelfpsi@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo tem por objetivo contrapor dois conceitos, a saber, a noção de “ascese protestante”, presente na obra “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo” de Max Weber e a noção de “ascese helenística”, referente ao curso “A hermenêutica do sujeito” de Michel Foucault. Procura-se traçar entre eles semelhanças e distinções, vislumbrando diferentes aspectos de um fenômeno que lhes é subjacente: a prática do controle das condutas. Para isto, dirigimo-nos às referidas obras, a fim de em seu interior delimitar os objetos de nossa análise, expondo-os separadamente, para então confrontá-los a título de conclusão.

Palavras-chave: Weber. Foucault. Ascese. Protestantismo. Filosofia helenística

Abstract: This paper aims to confront two conceptions: the notion of “protestant asceticism”, found at Weber’s work “The protestant ethic and the ‘spirit’ of capitalism”, and the notion of “hellenistic asceticism”, relative to Foucault’s work “The hermeneutics of the subject”. Differences and similarities will be pointed between these conceptions, making clear the aspects of an underlying phenomenon: the practice of conduct’s control. For that, both works will be analyzed, delimitating inside of them the objects of this study. These objects will be exposed separately and then confronted at the end of the paper.

Keywords: Weber. Foucault. Asceticism. Protestantism. Hellenistic philosophy.

INTRODUÇÃO

Weber e Foucault escrevem a partir de momentos históricos distintos. Todavia, são portadores de interrogações e preocupações teóricas, as quais, em diversos níveis, se deixam sobrepor. Para ambos, o advento da Modernidade e os fenômenos que a acompanham serão objetos de profícuas reflexões. Trata-se de compreendê-los tendo em vista seus efeitos sobre a prática humana em sociedade, bem como a dimensão subjetiva nesta implicada. Aproximações entre estes pensadores podem ser também traçadas no tocante às escolhas metodológicas por eles assumidas. Um posicionamento epistemológico cujas consequências dão o contorno do saber que em suas obras se encontra.

As pesquisas de Weber dirigem-se a um amplo espectro de problemáticas, entre as quais podem ser destacadas: o estudo das relações agrárias na Antiguidade e das formas capitalistas de economia do período (WEBER, 1994); o estudo do vínculo recíproco entre religião e a conduta dos homens em sociedade (WEBER, 2004); questões de caráter predominantemente político, acerca de países como Alemanha e Rússia (WEBER, 2009); questões de ordem metodológica, voltadas à análise do conhecimento sociológico (WEBER, 2008); entre outras temáticas.

Conforme Weber (1992), o trabalho historiográfico consiste em estabelecer relações de causalidade entre acontecimentos, compondo uma série explicativa de eventos sustentados por um aparelho demonstrativo e documentações empiricamente válidas. No entanto, os fenômenos de que se ocupa o historiador são de natureza *singular*, não podendo ser replicados. Desta maneira, não se trata para Weber de determinar as leis gerais do devir histórico, mas saber em quais condições é possível imputar causalidade a fatos únicos (WEBER, 1992).

À sociologia será reservada a função de elaborar conceitos-chaves que, dado seu valor instrumental, tornem compreensíveis os eventos investigados (WEBER, 1992). Desta função decorre a elaboração por Weber da noção heurística de “tipos ideais”. Tais “tipos” procuram vincular a análise empírica aos sentidos criados pelo pesquisador com o intuito de compreendê-la, organizando a diversidade de fenômenos históricos em um conjunto significativo de relações causais (WEBER, 2008). Todavia, Weber (2008) atenta para a existência de um hiato entre conceito e a realidade. Ao invés de objetar-se contra esta constatação, deve-se assumir esta incompletude teórica, tomando-a como ponto de partida de reflexões ulteriores. Para o pensador alemão, faz-se necessária a

desmontagem do ideal de domínio absoluto das variáveis de um determinado sistema (WEBER, 2008). Em decorrência, é face ao horizonte destas reflexões que se delineará o estudo de Weber sobre a ascese protestante.

Por sua vez, a trajetória filosófica de Foucault registra uma constelação de temas por ele problematizados. O pensador, ao longo da década de 1960, fará um inventário detalhado das formas e deslocamentos assumidos pelo saber na sociedade ocidental moderna. Não obstante, acompanha seu estudo a investigação das práticas institucionais articuladas a esses saberes, através das quais eles se legitimam e se exercem. A psicologia, a loucura, a clínica médica, as ciências humanas figuram entre os objetos a que Foucault (2012) dedica suas análises.

Junto ao problema dos saberes, o filósofo, por conseguinte, interrogará as estruturas de poder a eles associadas. O poder, conforme Foucault, não deve ser compreendido a partir de uma divisão binária que coloque em oposição, por um lado, aqueles que o detém, e por outro, os sujeitos que sofrem seus efeitos. Foucault (2012) insistirá no caráter multifacetado do poder, o qual atravessa todo o corpo social, sem deter-se em nenhuma instituição privilegiada.

No contexto destas reflexões, o filósofo é levado a indagar-se sobre as formas de poder que os sujeitos seriam capazes de operarem sobre si, enquanto modo de resistência às práticas de controle e normatização (FOUCAULT, 2010). O problema do poder conduz assim a um estudo das possibilidades de exercício da autonomia e liberdade, dando ao pensamento foucaultiano um acento marcadamente ético. No interior deste quadro teórico se articulará a discussão sobre a ascese helenística.

1 A ASCESE PROTESTANTE DE MAX WEBER

A argumentação de “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo” desenvolve-se como forma de responder ao problema com o qual Weber se depara: “o caráter predominantemente *protestante* dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão de obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas” (WEBER, 2004, p. 29, grifo do autor). Um caráter, de acordo com o autor, não passível de ser satisfatoriamente explicado apenas por fatores econômicos ou jurídicos, mas cuja influência se deve investigar, especialmente, no domínio das confissões religiosas.

Trata-se para Weber de *demonstrar* a hipótese segundo a qual haveria uma relação de causalidade entre a “ética” do trabalho referente ao capitalismo moderno ocidental e elementos da moral protestante. Vínculo estabelecido por uma “*peculiaridade espiritual inculcada pela educação*” (WEBER, 2004, p. 33, grifo do autor). Para a demonstração desta hipótese, o autor procura reunir um conjunto de dados empíricos, levantamentos estatísticos, documentos e produções escritas, deles se servindo como suporte de análise.

Não obstante, é insuficiente reduzir os referidos elementos da moral protestantes à suposta menor influência exercida no protestantismo pela atitude de “estranhamento do mundo”, comumente tido como familiar ao catolicismo (WEBER, 2004). Se por este estranhamento entendermos uma grande “seriedade e o forte predomínio de interesses religiosos” (WEBER, 2004, p. 35), calvinistas franceses estariam, semelhantemente aos católicos, em igual oposição à “alegria do mundo”. Também não seria correto afirmar a existência, no protestantismo, de certa apologia iluminista ao “progresso”, como justificação dos fatos observados. Weber atesta a favor da ligação entre, por um lado, “regulamentação religiosa da vida” (WEBER, 2004, p. 37), ascese e dedicação, e por outro, “participação na vida de aquisição capitalista” (WEBER, 2004, p. 36).

Para o pensador alemão, a conjunção entre alta produtividade capitalista e protestantismo necessita ser buscada no modo de ação dos homens em sociedade, em articulação às suas experiências subjetivas. Este feixe de relações entre o *ethos* social humano e a experiência que os sujeitos fazem de seu próprio agir, Weber (2004) denominará “espírito”. Do ponto de vista metodológico, este “espírito” pode ser considerado “um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua *significação cultural*” (WEBER, p. 41, grifo do autor). Pode-se dizer que o núcleo do “espírito” ou “ética” relativos à vida capitalista, está em: “Ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo (...) pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo” (WEBER, 2004, p. 46). Trata-se do “ser humano em função do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano” (WEBER, 2004, p. 46).

Para que o capitalismo atingisse o grau de desenvolvimento que viu florescer em certas regiões, foi preciso, para tanto, encontrar a sua disposição um grupo de pessoas já educadas conforme estas disposições de absoluta dedicação ao labor e máxima

capacidade de poupança. Por sua vez, para que se impusesse, o espírito capitalista teve, não sem dificuldades, de lutar contra outra atitude, por assim dizer, “pré-capitalista”. A diferença entre o espírito capitalista e sua contraparte tradicional “não está no grau de desenvolvimento de qualquer ‘pulsão’ pecuniária” (WEBER, 2004, p. 50), ou seja, na ausência de ganância ou “impulso aquisitivo” (WEBER, 2004, p. 49) nas economias pre-capitalistas. O estabelecimento do *ethos* capitalista exigiu o combate à disposição do sujeito, segundo a qual “ganhar mais o atraía menos que o fato de trabalhar menos” (WEBER, 2004, p. 49-50). Em outras palavras, um confronto entre produtividade e aumento da intensidade do trabalho. Problema este que não se resolveria pela simples diminuição do *valor* do tempo de trabalho, já que a tanto uma queda em sua qualidade poderia suceder-se. Tampouco o acúmulo de reservas de capital explica o triunfo, em certos círculos, desta disposição econômica.

Por conseguinte, a doutrina protestante da predestinação oferecerá a Weber a explicação por ele buscada para o triunfo do capitalismo e seu conseqüente desenvolvimento sobre uma mentalidade econômica tradicional. É certo para o protestantismo que “o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantiar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida” (WEBER, 2004, p. 72). Para Weber, deve-se à Reforma a inédita valorização da profissão, “como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir” (WEBER, 2004, p. 72). Contudo, seria enganoso identificarmos Lutero ao capitalismo, com o qual fora ele também indiferente, rejeitando as atividades de usura, à semelhança do catolicismo (WEBER, 2004). “O feito propriamente dito da Reforma consistiu simplesmente em ter já no primeiro momento inflado fortemente, em contraste com a concepção católica, a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho intramundano no quadro das profissões” (WEBER, 2004, p. 75).

Se o Lutero parece estranho à acumulação do capital, o mesmo não se pode dizer do protestantismo puritano. Não se deve pensar, porém, que os reformadores intencionassem operar uma revolução ética ou mesmo econômica. “A salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação” (WEBER, 2004, p. 81). Esclarecem-nos as notas de Pierucci (2004, p. 280), “na sociologia de Weber as formas puritanas de protestantismo recebem o rótulo de ‘protestantismo ascético’”. A propósito, o sociólogo alemão distingue dois tipos de ascese: a dita “extramundana”, exercida fora do mundo e

a “intramundana”, a qual “faz do trabalho diário e metódico um dever religioso, a melhor forma de cumprir, ‘no meio do mundo’, a vontade de Deus.” (WEBER, 2004, p. 280).

São exemplos do protestantismo ascético intramundano o *calvinismo*, isto é, as formas assumidas pelo calvinismo em território europeu, ao longo do século XVII; o *pietismo*; o *metodismo* e as seitas derivadas do movimento *anabatista*. Por sua vez, o termo “puritanismo” assume na obra de Weber o sentido comum ao século XVII, abrangendo movimentos protestantes na Holanda e Inglaterra, derivados do calvinismo: congregacionalistas, “independentes”, batistas, menonitas e quakers. Tais confissões não se encontravam rigidamente separadas entre si, sofrendo ao longo do tempo diversas combinações. A todas estas configurações do protestantismo subjaz uma moral ascética, a qual nos importa aqui analisar.

A respeito do calvinismo, pode-se considerar como dogma central de sua doutrina a noção de *predestinação*. Conforme este princípio, os homens, caídos em pecado, não são capazes de realizar sua própria “justificação”. Deles, apenas alguns estão predestinados a usufruir de eterna bem-aventurança, enquanto outros, encontram-se lançados à morte e à desonra eternas (WEBER, 2004). Para Calvino, “não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem para Deus, e todo acontecimento [...] pode ter sentido exclusivamente como um meio em vista do fim que é a autoglorificação da majestade de Deus.” (WEBER, 2004, p. 94). Entre Deus e sua criatura, uma distância abissal se interpõe, sendo seu destino conhecido unicamente por seu criador, este Ser cuja transcendência, mistério e separação lhe são absolutos. A crença na possibilidade de influir, por meio da realização de boas obras, nos decretos divinos é absurda, contrária à total liberdade possuída por Deus (WEBER, 2004).

Neutralizando-se assim o papel das instituições eclesásticas, os artifícios “mágicos” que povoam toda sorte de crenças são – ao menos se tentou – radicalmente eliminados. E com eles, “todos os elementos de ordem sensorial e *sentimental*, [...] recusa em princípio de toda cultura dos sentidos em geral” (WEBER, 2004, p. 96). Decorre destes supostos “um sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*.” (WEBER, 2004, p. 95), cabendo ao sujeito percorrer sozinho, sem qualquer ajuda de outrem, a via de sua salvação.

Ora, da doutrina da predestinação emerge uma indagação: como saber se sou um eleito? Há sinais que identificam os escolhidos? Não nos é permitido sondar os

desígnios de Deus, todavia, apenas perseverar indefinidamente na fé, é intolerável. Assim, na chamada “prática da cura das almas”, surgem duas orientações voltadas à obtenção da certificação da graça no calvinismo. Primeiramente, é necessário considerar-se um eleito, afastando de si toda dúvida, posto ser a ausência de certeza indicativa de pouca fé, e, por conseguinte, sinal de insuficiência de graça. Em segundo lugar, passa-se a ter no “*trabalho profissional sem descanso*” (WEBER, 2004, p. 102, grifo do autor) a evidência mais contundente da certificação procurada.

Nesta forma de ascese protestante é rejeitada toda possibilidade de contato acósmico com o divino, bem como rejeitada a possibilidade de entrada do divino na alma do indivíduo, em razão da natureza radicalmente transcendente de Deus. O sujeito é Seu instrumento e a fé se comprova objetivamente por ações que O glorifiquem. Logo, resulta desta perspectiva calvinista um rigor moral de inédita intensidade, quando comparado a outras confissões. Será objeto de conformação moral não instantes isolados da vida do indivíduo, mas ela como um todo, “*racionalizada* de ponta a ponta em seu percurso intramundano.” (WEBER, 2004, p. 107, grifo do autor). Ademais, o controle da conduta que tornaria este procedimento possível dar-se-ia pela constante reflexão, auto-vigilância e labor incessante (WEBER, 2004, p. 107). O domínio de si, a superação da dependência da natureza, o controle persistente da vontade, a autoinspeção, caracterizam o ideal ascético do puritanismo. Nas palavras de Weber (2004, p. 109, grifo do autor):

A ascese puritana – como toda ascese ‘racional’ – trabalhava com o fim de tornar o ser humano capaz de enunciar afirmativamente e fazer valer, em face dos ‘afetos’, seus ‘motivos constantes’ (...) com o fim, portanto, de educá-lo como uma ‘personalidade’ (...) poder levar uma vida sempre alerta, consciente (...) era a meta; eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente; botar ordem na conduta de vida de seus seguidores, o *meio* mais importante da ascese.

Por sua vez, nascido do luteranismo, o movimento pietista manteve íntimas ligações com o calvinismo, sendo-lhe o dogma da predestinação historicamente central. Intensificando, em certos aspectos, a ascese calvinista, procurou estabelecer, já neste mundo, a comunhão com Deus, a partir da notável ênfase no caráter prático de sua doutrina. Os elementos *sentimentais*, estranhos ao calvinismo, ganhariam aqui maior

aceitação. Onde prevalecera a forma zinzendorffiana do pietismo, isto é, da comunidade fraternal dos irmãos hernutos, os aspectos “antirracionalistas”, foram predominantes (WEBER, 2004). Com isso, a conduta eudemonista de busca pela experiência da bem-aventurança já nesta vida oferecia oposição à preterida racionalização do trabalho enquanto forma de comprovação da felicidade do outro mundo (WEBER, 2004). Para esta comunidade, como para o pietismo em geral, toda forma de especulação metafísica se mostrava vã. Interessados em viver segundo preceitos cristãos, estes indivíduos dedicaram-se ao trabalho utilitário de uma existência fundamentalmente prática e racional. Trabalho necessário, dado que a ascese intramundana “demanda ‘tarefas’ e em vista delas conforma a existência de forma sóbria e planejada.” (WEBER, 2004, p. 124).

Por sua vez, o pietismo de Spener, importante teólogo para esta confissão, combinará supostos luteranos com a idéia, de acento fortemente calvinista, de boas obras realizadas apenas como honra a Deus (WEBER, 2004). O elemento pietista da comunhão com o divino seria sobrepujado por aqueles de caráter ainda mais racional, tornando mais metódica a prática do aperfeiçoamento pessoal, reconhecendo-se na perseverança do sujeito a ação de Deus. Novamente, o trabalho profissional era tido como o *ethos* privilegiado desta ascese (WEBER, 2004).

De todo modo, o pietismo caminhou em direção a uma intensificação do aspecto *sentimental* do protestantismo. Sendo assim, por um lado, distanciou-se da importância atribuída pelos calvinistas à aquisição racional da certeza da graça. Como sucedâneo, pôs em seu lugar a experiência de comunhão com Deus, já nesta vida.

Não obstante, o metodismo igualmente se caracteriza por ter realizado certos deslocamentos em relação ao calvinismo, constituindo também um movimento de tonalidade sentimental, nem por isso menos ascético. Trata-se aqui de uma “sistematização ‘metódica’ da conduta de vida com o fim de alcançar a *certitudo salutis*”, visando “provocar o ato *sentimental* da ‘conversão’” (WEBER, 2004, p. 127, grifo do autor). Na contrapartida do calvinismo, o único fator definidor da certeza da salvação para o metodismo consiste no arrebatador *sentimento* de ser agraciado por Deus. O sujeito assim afetado renasce, nesta mesma vida, em estado de perfeição. Então santificado, está imune a todo o pecado. A superação do pecado e de seu poder sobre o sujeito, garante-lhe, portanto, a certificação da graça (WEBER, 2004).

Como para o pietismo, o metodismo visava a experiência da comunhão com Deus. Diferia daquele, todavia, ao enfatizar não o gozo místico desta experiência. Na

confissão metodista “de pronto o sentimento despertado era canalizado para os trilhos do empenho racional na perfeição” (WEBER, 2004, p. 130). A condução racional da vida era mantida, apesar dos momentos de maior efervescência sentimental da conversão. Contudo, tanto pietismo quanto metodismo são considerados por Weber “fenômenos secundários” (WEBER, 2004, p. 130). Junto ao calvinismo, aquela doutrina que ocupa “a posição de portador autônomo da ascese protestante é o *anabatismo*” (WEBER, 2004, p. 130, grifo do autor), bem como as seitas dele derivadas.

O significado do anabatismo está na organização de uma comunidade de devotos reconhecidos como sujeitos regenerados, sendo a eles reservada a oportunidade de novo “batismo”. Ao contrário do que se passara com o antigo protestantismo, a “justificação” do homem era produto de sua “*apropriação interior*” (WEBER, 2004, p. 131, grifo do autor) da palavra de Cristo, conduzindo assim a uma “*revelação individual*” (WEBER, 2004, p. 131, grifo do autor), com a condição de que sobre o sujeito tivesse sido exercida a ação de Deus.

Tratava-se para estas comunidades, especialmente em seu início, de se orientarem segundo princípios do cristianismo primitivo, marcadas por notável “recusa” pelo mundo e observância rigorosa à conduta de vida inspirada nos apóstolos (WEBER, 2004). No entanto, em razão da necessidade de conciliar os escritos bíblicos às idiossincrasias adotadas por esta confissão, a palavra religiosa não mais era tida em sua literalidade. Grosso modo, não apenas a autoridade absoluta da Bíblia fora atenuada, como toda espécie de sacramento rejeitada. O real e seguro modo de compreender Deus estaria na denominada “luz interior” do fiel (WEBER, 2004).

Por conseguinte, tendo o sujeito se afastado dos apelos do mundo, levando assim uma vida livre do pecado e completamente subordinada aos desígnios de Deus, poderia ele, portanto, atingir o estado de regeneração, devendo aguardar pacientemente pela obtenção deste estado. Os anabatistas igualmente rejeitavam o dogma da predestinação. É somente mediante a “espera perseverante” (WEBER, 2004, p. 134) daquele de conduta reta e metódica que se poderá “triumfar do quanto há de instinto e irracional em cada um, triunfar das paixões e subjetividades do homem ‘natural’.” (WEBER, 2004, p. 135). Não obstante, a observância *radical* ao preceito de recusa ao mundo mantivera-se apenas nos primórdios do anabatismo. Veremos, em decorrência, emergir um crescente interesse pelo trabalho profissional, especialmente de caráter econômico, “apolítico”,

como modo de ascese em alinhamento ao rigor metódico e interiorizado desta confissão (WEBER, 2004).

Em síntese, podemos então vislumbrar os elementos comuns às diferentes formas de ascese protestante que Weber elenca em seu trabalho. Tal ascese compreende uma forma de conduta desenrolada no interior do mundo, conformando a vida de modo racional, sóbrio e constante. O controle metódico da conduta permite superar as paixões e a dependência do homem do mundo natural. Todo luxo ou prazer é desqualificado como valorização indevida da criatura, sendo o acúmulo de riqueza, fruto de atividades profissionais, poupado, destinando-se unicamente à glória de Deus.

Em conseqüência, no desfecho de sua obra, Weber estabelece de modo mais evidente a conjunção entre as disposições subjetivas, propiciadas pelo fundamento ideal deste protestantismo ascético com o “espírito” do capitalismo moderno.

A concepção do trabalho para estas confissões, enquanto valor *per si*, requerido por Deus, cuja importância se reconhece por seus resultados, legitimando a prática do lucro, do enriquecimento e da mobilidade profissional, tornará profícuo o desenvolvimento de uma nova ética de produção. Some-se a isto, a interdição ao gozo e desfrute dos bens acumulados. Por sua vez, o tempo é também elemento de central importância no palco destas mudanças. Seu desperdício deve ser condenado, ao passo que nada deverá afastar o sujeito da glória de Deus. No entanto, uma vez os homens “justificados” tivessem ao seu redor a riqueza reluzente dos anos de trabalho dedicado, sua obediência aos princípios religiosos se veria, possivelmente, estremecida. Atrofiadas suas raízes religiosas, esta ética do trabalho, porém, não cessaria de agir sobre os hábitos econômicos vindouros.

Vejamos de que modo esta ascese protestante pode ser confrontada com a ascese filosófica analisada por Foucault, no interior do pensamento helenístico.

2 A ASCESE HELENÍSTICA DE MICHEL FOUCAULT

O curso “A hermenêutica do sujeito” situa-se, no pensamento de Foucault, em um espaço de tempo que separa a publicação, em 1976, do primeiro volume da História da sexualidade, do lançamento de seus dois outros volumes complementares, em 1984. Conforme Gros (2010), nesse ínterim, irão ocorrer deslocamentos no pensamento do

autor, estabelecendo-se, no centro de suas reflexões, a problemática do sujeito ético em suas relações com a verdade.

“A hermenêutica do sujeito” tem como fio condutor a contraposição entre duas noções caras à história do pensamento ocidental: os princípios do “cuidado de si” e do “conhecimento de si”. É com a figura de Sócrates que se difunde a noção de *gnôthi seautón*, conhece-te a ti mesmo. Como destaca Foucault (2010), este princípio então inscrevia-se no quadro mais geral da noção de *epiméleia heautoû*, a qual prescreve que nos ocupemos de nos mesmos, que não nos esqueçamos que devemos ter cuidados conosco. No contexto do pensamento helenístico ele sofrerá notável desenvolvimento (FOUCAULT, 2011).

Pode-se dizer que para o pensamento grego e romano dos dois primeiros séculos de nossa era, o imperativo do cuidado de si consistirá em uma atividade a ser posta em prática ao longo de toda a existência. Terá, no entanto, um ponto de gravitação, sobre onde recai seu acento: a vida adulta, e seu conseqüente apogeu na velhice. Com tanto, visa-se adquirir uma “armadura protetora em relação ao resto do mundo” (FOUCAULT, 2010, p. 86), uma *paraskheué*. Esta velhice, não encarada apenas em sua realidade temporal, deve ser assumida como uma postura ao longo da vida, mesmo para aquele que ainda goze de certa juventude (FOUCAULT, 2010).

O cuidado de si consiste igualmente em um princípio endereçado a todos. Eis neste momento o “desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas as relações de si para consigo” (FOUCAULT, 2011, p. 49). Todavia, lembra Foucault, essa universalização é “inteiramente fictícia” (FOUCAULT, 2010, p. 101). O cuidado de si poderá ser *praticado* apenas por alguns indivíduos. A todos é dirigido o chamado à prática de si, entretanto, poucos irão ouvi-lo e executá-lo (FOUCAULT, 2010). Os sujeitos que exercerem esta prática asseguram por meio dela a edificação de defesas ao seu redor, de modo que possam elevar-se a um estado de domínio sobre si mesmo. Isto significa encontrar em si o “ponto de apoio”, onde serão capazes de fixarem-se, permanecendo imóveis e imperturbáveis.

Este “ponto de apoio” deverá ser tal qual uma *meta*, permitindo a nós retornarmos ao nosso próprio centro. É essa espécie de “virada em direção a nós” que Foucault (2010, p. 187) identifica como “conversão”, referida por Sêneca pela expressão *convertere ad se* (converter-se a si). A conversão helenística pode ser compreendida nos termos de uma *autossubjetivação* (FOUCAULT, 2010). Por meio

dela, liberta-se o sujeito, não do mundo como ilusão. Mas na imanência do mundo em que se encontra, passa-se daquilo que domina para atingir o que se pode dominar. O “eu” do sujeito está assim posto como meta, não objeto de renúncia. Fixa-se nele os olhos, a fim de alcançá-lo, estabelecendo consigo uma relação adequada de plenitude e realização (FOUCAULT, 2010).

Com efeito, esta conversão converge dois eixos de práticas. O primeiro, referente ao saber, é denominado *máthesis* (FOUCAULT, 2010). Desta maneira, o retorno a si dá-se mediante formas determinadas de conhecimento acerca do mundo e do próprio sujeito. O segundo eixo, o qual aqui nos concerne mais especificamente, consiste em um conjunto de exercícios e técnicas “de si sobre si” (FOUCAULT, 2010, p. 281), chamado *áskesis* (ascese). Analisemos, portanto, esta distinção.

De acordo com Foucault (2010), para os cínicos, é inútil o saber através do qual o modo de ser do sujeito não se encontra transformado. A forma “ornamental” do conhecimento tem por finalidade unicamente a glória e a ostentação. Como a *paidéia*, esta arte do verbo, em nada melhora o homem. Por sua vez, para o estoicismo o saber deve estar ordenado a *tékhne toû bíou*, uma arte de viver (FOUCAULT, 2010). Em Sêneca encontramos textos a respeito do conhecimento que se pode estabelecer sobre mundo e a natureza. Trata-se de lhes lançar um olhar hiperbólico, situando o indivíduo como peça de uma racionalidade que sustenta o mundo na ordem que lhe é própria (SÊNeca apud FOUCAULT, 2010). Em contrapartida, Marco Aurélio decompõe analiticamente toda sorte de estímulos que poderiam ameaçar a soberania do homem sobre si. Neutraliza-se, para ele, todo sofrimento, reduzindo-o a um conjunto natural de elementos, os quais pouco perigo têm a oferecer (MARCO AURÉLIO apud FOUCAULT, 2010).

No que tange ao aspecto da *áskesis* (ascese), podemos afirmar se tratar de técnicas e exercícios cujo objetivo refere-se igualmente a “uma maneira de ligar o sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 283), devendo ser abordada enquanto “espiritualidade do saber”, “prática e exercício da verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 284). A ascese estará ligada à constituição do sujeito, buscando atingir uma forma ou relação de si para consigo “que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 285).

Para tanto, seu propósito é a constituição de uma *paraskeué*, ou seja, uma armadura ou instrumento que equipe o indivíduo, fortalecendo-o para o enfrentamento dos infortúnios e acontecimentos da existência (FOUCAULT, 2010). Neste sentido, o asceta pode ser comparado, segundo a metáfora helenística, ao atleta. Como tal, busca exercitar-se. Entretanto, não em todos os movimentos possíveis, ou tampouco com a finalidade de superar aos outros. O bom atleta engaja-se na prática de movimentos específicos, por meios dos quais se fortalece face aos acontecimentos cotidianos, tendo por adversário as fatalidades da existência (FOUCAULT, 2010).

Por sua vez, esta armadura ascética é formada pelos chamados *logói*, discursos verdadeiros capazes de fundamentar matrizes de comportamentos razoáveis (FOUCAULT, 2010). Em oposição a dispositivos que visam extrair do indivíduo verdades recônditas, a ascese permite, através de exercícios determinados, que o dizer-verdadeiro possa ser convertido em modo de ser de um sujeito ético. Em outras palavras, não se trata da “objetivação” deste sujeito em discursos de verdades, mas da “subjetivação” de discursos, mediante exercícios de escuta, fala, escrita, leitura (FOUCAULT, 2010).

Plutarco (apud FOUCAULT, 2010), conforme toda uma tradição grega, considerará a escuta o mais *pathetikós*, como também o mais *logikós* sentido humano. É passivo, posto não poder a alma evitar ouvir os sons que lhe chegam do mundo. Por meio da escuta o homem se deixará influenciar pelo efeito da lisonja ou o canto das Sereias (FOUCAULT, 2010). Porém, não fosse pela escuta não apreenderíamos o *lógos* enquanto tal. Assim também, de nada saberíamos da virtude, a qual se vincula intimamente à linguagem racionalmente articulada (FOUCAULT, 2010).

Em decorrência, ao silêncio que possibilita o trabalho da escuta deve-se somar “uma certa atitude ativa” (FOUCAULT, 2010, p. 305). Tanto requer a observância do ouvinte ao controle dos movimentos de seu corpo, devendo ele permanecer imóvel, facilitando assim a atenção e a aprendizagem. Esta atenção, todavia, deve voltar-se não à *forma* do que é proferido, mas aos discursos que podem ser assimilados como matrizes de ação. Não menos valiosos, os exercícios de memória permitirão fixar o conteúdo das lições recebidas (FOUCAULT, 2010).

Importância semelhante fora dada à leitura como prática de ascese. Experiência que se liga à escrita, a ela devemos nos dedicar tal qual a uma atividade meditativa, em que, pela via da memória, os discursos adquiridos são incorporados (FOUCAULT,

2010). Para isto, filósofos como Sêneca fazem algumas recomendações. Primeiro: ler poucos autores, poucos livros. Bastam os “importantes” e “suficientes”. A seleção de citações ou trechos de obras que pareçam ao sujeito significativas é também incentivada (SÊNECA apud FOUCAULT, 2010).

É preciso ter estes discursos em mãos sempre que necessário. Devem estar fixados ao sujeito, sendo parte constituinte de sua alma. Plutarco (apud FOUCAULT, 2010) os compara a um medicamento, ou antes, a amigos, com os quais poderemos contar. Já Marco Aurélio (apud FOUCAULT, 2010) os toma como o estojo de um cirurgião, disponível em circunstâncias de emergência. Grosso modo, as metáforas procuram representar “um conjunto de técnicas cuja finalidade é vincular a verdade e o sujeito” (FOUCAULT, 2010, p. 451), passando da “*alétheia* ao *êthos*” (FOUCAULT, 2010, p. 297).

Por conseguinte, a prática da leitura relaciona-se com a escrita. Conforme Sêneca (apud FOUCAULT, 2010), elas devem alternar-se. Escrever é exercitar-se, constituir-se a partir de um conjunto de saberes. A importância da escrita para este filósofo estóico é facilmente reconhecida dado o fato de sua troca profícua de correspondências (FOUCAULT, 2010). Trata-se, ao escrever, de apropriar-se de proposições verdadeiras, a fim de poder dizer-se a si mesmo a verdade. Esta apropriação ocorrerá ao longo de um processo, o qual tem, em uma de suas extremidades, o sujeito que silencia, e na outra, o mestre que lhe dirige a fala. Por conseguinte, o discurso do mestre obedece ao princípio grego da *parrhesía*, entendida como “franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra” (FOUCAULT, 2010, p. 327). Palavra de mestria que permitirá ao discípulo transfigurar-se em sujeito de veridicção.

Não obstante, no fundamento dessa elaborada prática do dizer-verdadeiro, jaz a coincidência a ser atingida entre o discurso e a conduta. Esta coincidência, cujo desenvolvimento encontra-se especialmente em Sêneca, garante a verdade e retidão da fala do mestre, posto que seu comportamento deixa-se afetar por aquilo que ele enuncia. A verdade do que diz é então constatada, conhecida, ao observarmos o modo como vive (FOUCAULT, 2010).

Ademais, Foucault destaca a existência, no pensamento greco-romano, de uma subcategoria de ascese. Esta é denominada “ascética”, entendida como exercícios “disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos

indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso” (FOUCAULT, 2010, p. 374). Tais exercícios visam produzir no sujeito “uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 374), estando distribuídos em dois domínios: *gymnázēin* e *meletân*.

No primeiro domínio se inscrevem o regime das abstinências e a prática das provas. Conforme Sêneca (apud FOUCAULT, 2010), o exercício da abstinência deve ser integrado à vida cotidiana, sem, contudo, transformá-lo em uma regra. Comida e bebida limitar-se-ão a aplacar a fome. Atitude de igual desprendimento deve ser reportada à riqueza, roupas e habitação. Desta maneira, instrumentaliza-se o sujeito no enfrentamento das agruras que possam vir a acometê-lo. Quanto à prática de provas, trata-se “de saber do que se é capaz [...] de medir o ponto de progresso em que se está” (FOUCAULT, 2010, p. 387). Neste sentido, dois apontamentos são feitos por Foucault: primeiramente, a provação implica uma indagação contínua sobre si mesmo, sendo, em segundo lugar, assumida enquanto “atitude interior” (FOUCAULT, 2010, p. 388).

No âmbito da *meletân*, o pensamento greco-romano localiza práticas como: a premeditação dos males futuros, o exercício da morte e o exame de consciência (FOUCAULT, 2010). Valorizada pelos estoicos, a antecipação dos males futuros prepara o indivíduo para todo infortúnio vindouro. Com tanto, trata-se, em realidade, de anular o porvir e evidenciar a natureza inofensiva do sofrimento, possibilitando adquirir uma *paraskeuê*. Já o exercício de morte requer imaginar o dia presente como sendo o último, o que permite ao sujeito lançar um olhar em perspectiva sobre a existência e o momento atual. Ademais, o exame de consciência objetiva a purificação do pensamento, mediante análise das representações, julgadas por nós em um tribunal interior. Porém, isto não significa estabelecer medidas punitivas, mas “reativar” proposições de verdade na alma, com vistas a atingir uma dada modificação ética (FOUCAULT, 2010).

Assim sendo, as práticas ascéticas helenísticas consistem na incorporação de discursos verdadeiros, através de técnicas de escuta, leitura, escrita, bem como na consecução de determinados exercícios, capazes de transformarem o indivíduo em seu modo de ser e em sua relação com a verdade. Todavia, conforme Foucault (2010, p. 436), a ascese filosófica não deve ser reduzida a simples “formação de si mesmo”. Requer-se compreendê-la “como uma certa maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta” (FOUCAULT, 2010, p. 436), de sorte que “situamo-nos em um mundo ou nos oferecemos como correlato de nós

mesmos um mundo que é percebido, reconhecido e praticado como prova” (FOUCAULT, 2010, p. 437).

CONCLUSÃO

Em vista das análises realizadas, é possível traçarmos aproximações iniciais entre os escritos “A hermenêutica do sujeito” e “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo”. Ambos os trabalhos voltam-se a uma crítica do presente histórico e problematizam a consolidação na modernidade de um processo de racionalização, vinculando Weber e Foucault ao redor de uma preocupação comum: o problema do controle exercido sobre a conduta dos homens. A prática do ascetismo emerge assim como espaço privilegiado para estas problematizações.

Em entrevista dada em 1984, Foucault (2008, p. 265) declara abordar o tema do ascetismo em sentido “mais geral” quando comparado a Weber, seguindo, no entanto, “um pouco na mesma linha”. A princípio, uma primeira justaposição entre os conceitos de ascese protestante em Max Weber e ascese helenística em Michel Foucault, revela o distanciamento destas formas ascéticas daquela do monacato. Diferentemente deste, trata-se não mais da retirada do sujeito do mundo, a fim de atingir um estado tal que permitisse sua ascensão a uma realidade transcendente. Tanto a ascese das confissões protestantes, quanto aquela praticada no bojo da filosofia greco-romana configuram um quadro diversificado de atividades com vistas a transformação do indivíduo no interior do mundo.

A identidade entre estes universos de práticas é, todavia, acompanhada de distinções radicais. Ascese protestante e filosófica apóiam-se sobre normas e o controle racionalizado da conduta. Porém, o conjunto de técnicas que se destaca no período helenístico, conforme Foucault, tem por fundamento não uma *regra da vida*, mas uma *arte de viver*. Deste modo, fazer da própria vida uma obra de arte, “implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhne*” (FOUCAULT, 2010, p. 380). Face ao número de prescrições a que se submete, poder-se-ia pensar tratar-se a ascese greco-romana de um imperativo de obediência a uma metódica. Antes, o que está em questão são princípios éticos, os quais tomam a própria existência em suas exigências estéticas.

Por conseguinte, sabe-se que a ascese protestante visa a autoglorificação de Deus como objetivo maior do trabalho a que se presta. Aparece-lhe como ausente de valor tudo aquilo que se possa reportar ao âmbito da criatura. Por outro lado, o princípio da “conversão a si”, tendo encontrado o ápice de seu desenvolvimento no período da filosofia helenística, terá no próprio sujeito sua meta, justificativa maior de sua prática, autofinalização do eu, em que se busca estabelecer consigo uma relação de suficiência e satisfação.

Tais distinções fazem eco à noção de salvação sustentada tanto pelo protestantismo quanto pelo pensamento greco-romano. Se para o primeiro, a salvação é matéria do desígnio insondável da transcendência absoluta de Deus, ora articulada à doutrina da predestinação, para o segundo ela determina um rompimento do eu relativamente ao mundo, permitindo o estabelecimento de um domínio de si para si. Isto não significa situar na filosofia helenística a presença de certo “estranhamento do mundo”. Para ela, não se trata simplesmente de negá-lo, tampouco recusar seus prazeres. Tudo se passa como forma de evidenciar o caráter inofensivo do sofrimento e da dor, aos quais o sujeito torna-se refratário e impenetrável. Este homem que se volta para si não se afirma como instrumento cujos feitos lhe corrobora a eleição. Importa para ele libertar-se de toda forma de sujeição, assenhoreando-se de si e dos meios de sua transfiguração.

Sobre ele agem os discursos de verdade de que se apropria, conduzindo à sua retificação moral. Procedimento distinto da justificação pela graça. Para a ascese filosófica, o sujeito que se retifica não escapa, por assim dizer, de um estado pecaminoso, para obter a desejada santificação. Importa-lhe atingir uma coincidência refletida entre conduta eticamente justa e dizer-verdadeiro, imprimindo em sua existência critérios de forma e estilo. A prática de purificação presente neste modelo ascético requer o exame de representações de uma dada consciência, bem como exercícios de provação e abstinência. Tais exercícios não visam à supressão de aspectos sensíveis da existência, tampouco à renúncia ou mortificação do eu, mas à constituição de uma armadura subjetiva que lhe permita enfrentar os infortúnios e agruras cotidianas.

Sendo assim, pode-se concluir que os dois modelos de ascese, como apresentados neste trabalho, implicam modificações subjetivas, através de técnicas e exercícios de controle da conduta, a fim de obter um estado de purificação, por meio da atividade do indivíduo no *interior* do mundo. Na ascese protestante, estas práticas estão

organizadas de modo metódico, mediante regras impostas por uma autoridade exterior ao sujeito, conduzindo-o à renúncia do eu e sua submissão. Em contraponto, para a ascese filosófica, o conjunto de técnicas de si ajuda a compor o quadro de uma arte da vida, tendo por meta o eu do sujeito e sua transformação eticamente orientada, face à aquisição de discursos verdadeiros. Com tanto, busca-se o estabelecimento de um domínio de si, capaz de constituir uma armadura necessária ao enfrentamento dos infortúnios da existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Tradução: Hildegard Feist. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Comentários de Frédéric Gros. 3. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. IN: Ditos e Escritos: ética, sexualidade, política. Vol. 5. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Organização: Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Vol. 3. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. São Paulo: Edições Graal, 2011.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução e organização: Roberto Machado. 29. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PIERUCCI, A. F. Glossário. IN: WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo: Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo: Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 2. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

_____. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. 3. ed. São Paulo: Centauro, 2008.

_____. *História agrária romana*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1994.

_____. *Metodologia das ciências sociais*. Tradução: Augustin Wernet. Vol. 1 e 2. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.