

Uma perspectiva dionisíaca no trabalho social: afirmação da vida

(A Dionysian perspective in social work: affirmative living)

Patrícia Ayer de Noronha*

RESUMO

A luta dos “novos movimentos sociais” do final da década de 70 instaurou no trabalho social uma cultura de apreço à vida, às diferenças e à multiplicidade de formas da vida subjetiva e social. Os personagens conceituais deste artigo encenam uma trama pela qual a implementação desta cultura emancipatória possa ser problematizada no marco de uma orientação ético-política, a partir dos conceitos deleuzianos/guattarianos de vontade de potência, diferença, intensidade e criação.

Palavras-chave: Diferença e diferenciação; Multiplicidade; Vontade de potência; Imanência; Intensidade; Devir ético-afirmativo.

O trabalho social tem um amplo domínio, de contornos um tanto nebulosos, englobando um conjunto de equipamentos assistenciais, uma variedade de projetos e programas orientados pelas políticas públicas, uma diversidade de profissionais qualificados organizados em serviços de atenção, assistência, tratamento e reabilitação, envolvendo questões diversas, como pré-delinquência e delinquência, violência doméstica, drogadição, deficiências sensoriais e intelectuais, transtornos psíquicos e do caráter, amparo à infância, à adolescência e à velhice.

• Texto recebido em maio de 2003 e aprovado para publicação em setembro de 2003.

* Mestre em Psicologia Clínica pela PUC/SP; psicóloga do Serviço de Saúde Mental da Prefeitura de Belo Horizonte; professora do curso de Análise Institucional e Esquizianálise no Instituto Félix Guattari. e-mail: anaayer@uai.com.br.

O setor social é recente. Constituiu-se nos séculos XVIII e XIX como um domínio original, que não se confunde com o econômico, o administrativo ou o judiciário. Reagindo sobre esses setores, provocou novas relações entre “judiciário, administrativo, o estabelecido pelos costumes; a riqueza e a pobreza; a cidade, o campo, a medicina, a escola e a família”, afirma Deleuze, no prefácio do livro de Donzelot **A polícia das famílias** (1980, p. 3).

Nesse cenário, cuja característica singular é seu caráter híbrido entre o público e o privado, marcado por um regime de flutuação em que as normas substituem a lei, surgem novos atores: especialistas das várias disciplinas científicas e os trabalhadores sociais. O trabalho social apoiar-se-á no saber psiquiátrico, sociológico, pedagógico, psicanalítico, propiciando através deles um mapa dos tipos humanos e das forças sociais, dos diagnósticos, das prescrições de tutela, reabilitação, formas de tratamento, de (re)socialização, de (re)adaptação.

Segundo Donzelot, esse setor foi concebido para desembocar idealmente numa supressão de qualquer postura estigmatizante, em proveito da consideração atenta do caso de cada indivíduo. As ciências humanas levariam, por intermédio de seus conceitos, a processos de emancipação do homem, de constituição de sua autonomia social e de sua singularidade subjetiva. “O saber científico anularia o poder repressivo, abrindo caminho para uma educação libertadora. Mas também pode-se dizer exatamente o contrário, e muitos não deixaram de fazê-lo, inclusive entre os próprios trabalhadores sociais” (DONZELOT, 1980, p. 93).

A segunda afirmativa do enunciado acima aponta para as análises foucaultianas das relações de implicação mútua entre saber e poder: não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber, assim como todo saber constitui novas relações de poder. Muitos autores, na trilha de Foucault, têm enfatizado que uma normatividade científico-disciplinar passou a integrar cada vez mais um contínuo de instituições – da saúde, da educação, da assistência social, da justiça, do trabalho – cujas funções tornaram-se sobretudo reguladoras, disciplinadoras.

Além disso, a citação de Donzelot nos permite antecipar algumas das inquietações subjacentes aos objetivos deste artigo: como implementar, na atualidade, uma cultura radicalmente emancipatória no trabalho social que promova a autonomização e a singularização subjetivas? Qual o estatuto dos saberes científicos no marco dessa cultura?

No Brasil, as lutas políticas e culturais travadas a partir da segunda metade dos anos 70, protagonizadas pelos movimentos sociais e populares, apresentaram características singulares, em especial em suas reivindicações de autonomia e respeito à diversidade subjetivo-social, que incidiram nos modos de pensar e atuar no campo do trabalho social.

No bojo de uma variedade de experiências coletivas, várias novidades marcaram

as ações dos “novos movimentos sociais”:¹ ênfase na autonomia; politização dos espaços antes silenciados na esfera privada; invenção de novas formas de solidariedade, de sociabilidade e de subjetividade; respeito às diferenças de toda natureza; valorização do saber popular e da perspectiva transdisciplinar.

No trabalho social esses eixos das lutas sociais encontraram sua tradução nos esforços por transformações nas práticas profissionais e nas estruturas de atenção, orientados pela implementação de uma nova lógica de produção de vida, de sentido para a existência, de afetividade, de formas plurais de participação e expressão dos usuários. À luz dessa nova lógica, contraposta a uma outra, de tutela, controle e cura, os serviços podem e devem ser espaços de agregação das diferenças, de construção de uma cultura de respeito à diversidade e de incentivo à multiplicidade.

A reabilitação, o acolhimento, o tratamento e a tutela passaram a ser concebidos tanto como uma ocasião para a convivência com os sentimentos de vida, de auto-estima e de solidariedade, quanto como um processo educativo que deve possibilitar a autogestão dos problemas.

Se esse ideário pode, por um lado, conter certa dose de idealização, por outro ele constitui um desafio ao valorizar a dimensão dos afetos, a auto-organização e a prática criativa coletiva no trabalho social, mais do que a dimensão do saber especializado. O profissional é convocado a agregar à sua competência teórico-técnica específica a habilidade de utilizar e combinar uma variedade de modalidades e recursos de intervenção, numa visão interdisciplinar. Sua atuação profissional passa a se basear em conhecimentos constituídos através do trabalho de análise crítica dos efeitos de empobrecimento ou favorecimento da vida que as intervenções e estratégias clínico-institucionais produzem, o que coloca os modelos científicos no centro de um questionamento ético-político.

Em outras palavras, os conhecimentos científicos passam a ser avaliados não em função de seu teor de verdade, mas em função de sua potência de favorecer ou não a ampliação das formas da vida subjetiva, social, política, relacional, cultural, tecnológica.

As práticas e relações entre os vários profissionais e entre estes e os usuários passaram a ser pautadas por valores como a cooperação, a amizade, o direito à informação e à construção de relações étnicas, etárias, de gênero, de dons e habilidades, que priorizem a diversidade de desejos, as diferentes maneiras de ser do humano e seus diversos modos de constituição.

Compreendemos que a implementação de uma cultura emancipatória e de produção de vida, fundada no respeito às diferenças, é indissociável de uma vontade de conviver com as diferenças e, mais do que isso, de favorecer aquelas que promovam

¹ Movimentos feministas, raciais e étnicos, da saúde mental, dos sem-casa, dos sem-terra, dos homossexuais, etc.

e ampliem a vida. Esta vontade de diferença e de estima pela multiplicidade de maneiras de ser e de existir do humano está intimamente associada à vontade de experimentação e de inovação teórica e operativa.

Mais do que isso, uma cultura radicalmente emancipatória, orientada pela “vontade” de afirmação das “diferenças” e de produção da “vida”, requer, a nosso ver, um plano conceitual que estabeleça uma estrita afinidade entre estes três termos: vontade, diferença e vida. Além disso, essa concepção deve estabelecer vínculos entre formas de conhecimento e produção da vida. Diante desse desafio, neste artigo procuramos traçar um campo de intercessão² com as contribuições de Nietzsche, Deleuze, Guattari e Espinosa, buscando potencializar o que denominamos uma “perspectiva dionisíaca no trabalho social”.

A figura de Dioniso, como potência de eterna autocriação, eterna autodestruição, evidencia o caráter mutante da vida, como bem explicita Nietzsche (1983) no final do aforismo 1.067 do “Eterno retorno” (p. 42). No início do aforismo, o autor nos apresenta sua concepção de mundo como movimento infinito de forças não regidas por qualquer modelo, lei ou poder transcendente:

E sabeis também o que é “o mundo” para mim? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem princípio, sem fim, uma grandeza fixa, férrea de força que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas somente se transforma, como totalidade imutavelmente da mesma grandeza, um balanço sem despesas e sem perdas, mas também sem incremento, sem entradas, circunscrito pelo “nada” como seu confim...

A idéia de diferenciação contínua de forças é lançada com tal vigor que surpreende o leitor. Ela desafia nossa maneira hegemônica de pensar, fundamentada nas idéias de estabilidade e identidade de qualquer fenômeno, pressupostos tidos como necessários para o conhecimento da realidade para nela intervir. A parte final deste aforismo surpreende ainda mais por dois motivos.

O primeiro: a figura de Dioniso é apresentada como potência de eterna criação do mundo. Dioniso, escolhido neste artigo como imagem da inventividade no trabalho social, inspira outra maneira de encarar a realidade: disposição e disponibilidade a reordenar campos de forças, arranjar-las de modo seletivo, em função de seu valor vital. À luz de uma perspectiva dionisíaca no trabalho social, os conhecimentos teóricos constituem forças no conjunto de outras forças – institucionais, políticas, artísticas, populares –, objetivando a multiplicidade dos modos de viver e de ser.

² Segundo Gilles DELEUZE, os intercessores podem ser idéias, teorias, pessoas, formas artísticas, das quais extraímos características e componentes para construirmos as possibilidades de expressão de algo que se coloca como uma problemática atual.

O segundo: Nietzsche nos indica que nós mesmos somos vontade de potência atuando em um campo de forças, sendo portanto a grande aventura ética do homem participar do processo de criação de si mesmo e do mundo. A formulação dinâmica do autor expressa com maior clareza o que estamos antecipando:

... este meu mundo dionisíaco de eterna autocriação, de eterna autodestruição, este mundo misterioso de volúpias duplas, este meu além do bem e do mal, sem meta, a menos que na felicidade do círculo não esteja uma meta; sem vontade, a menos que um anelo não tenha a boa vontade de si mesmo – quereis vós um nome para este mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, que sois os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais noturnos? Este mundo é a vontade de potência – e nada mais do que isto! E vós mesmos sois esta vontade de potência – e nenhuma coisa mais do que isto!

O mundo e a vida são, portanto, apresentados por Nietzsche, no aforismo 1.067, como pluralidade de forças em constante tensão. Em seu fluxo e refluxo de formas, não cessam de nos surpreender, de dar as costas às formas fixas, às configurações estáveis. Os objetos, valores, conceitos, instituições e subjetividades não estão prontos de uma vez por todas. Estão num eterno vir-a-ser.

Não são formas sempre determinadas da mesma maneira, nem mesmo totalmente determinadas. Pelo contrário, mantêm relações tanto com determinações múltiplas quanto com algo indeterminado. Esse algo indeterminado constitui uma espécie de agitação de forças que fragmenta todas as formas e a própria percepção humana, gerando imagens e perspectivas diferentes e heterogêneas.

Pensar dessa maneira implica a admissão de que a existência, em qualquer de suas expressões, não se conforma nem a modelos preestabelecidos nem ao critério de identidade, e, sobretudo, não é regida por nenhum poder transcendente, seja ele o Estado, a Lei, o Bem, a Verdade, a Ciência. Ela é movimento e arranjo de forças que favorecem ou não a vida, a qual se expressa em uma variedade de modos de existência, sendo a grande aventura do homem participar de seu processo de autocriação.

Se todas as formas de existência – químicas, biológicas, sociais, subjetivas, políticas – já são em si arranjos de forças, Nietzsche nos mostra que estas, em seu combate umas com as outras, buscam sua intensificação e sua máxima expressão animadas por uma vontade de potência – “um querer vencer, querer subjugar”. Deleuze nos esclarece que será justamente a vontade de potência, que ele distingue em vontade afirmativa e negativa, que nos possibilitará uma escolha ética e política ao nos posicionarmos como agentes criadores de formas de existência subjetivas, sociais, políticas, culturais, econômicas, tecnológicas.

Vontade afirmativa de potência: disposição para a diferença, para as diferenciações que se instauram continuamente em tudo o que existe (sujeitos e objetos), para a afirmação da pluralidade de modos de existência, enfim, afirmação do devir que é

característico da vida. Vontade que se manifesta em cada homem como excedente de energia que busca expansão e que move o pensamento a pensar o impensável, a imaginação a imaginar o inimaginável, a percepção a perceber o imperceptível.

Vontade negativa de potência: disposição para a negação das diferenças, oposição à mutação, recusa do movimento diferenciante infinito, que é a própria vida. Essa é uma vontade enfraquecida que anseia pelo mesmo e pelo igual, que se aferra aos valores pesados do modelo, do ideal de verdade, da ficção de um além-mundo e que se manifesta numa devoção de rebanho à realidade do mundo tal qual ela é.

Em resumo, na leitura deleuze-nietzscheana, o “motivo” de todo agir, pensar, sentir, é a vontade de potência, pois ela é o impulso vital do próprio mundo e do homem. A vontade, por meio de sua potência, cria novos sentidos, valores e formas de existência. Sentidos afirmativos ou negativos que tornam os modos de existir mais dignos e intensos, ou que os empobrecem. Essa é a definição de desejo na Esquizoanálise, teoria da subjetividade e do *socius* criada por Deleuze e Guattari: excedente de energia que impulsiona o crescimento do homem em múltiplas direções, levando-o a procurar e combinar uma multiplicidade de recursos que propiciem, ao mesmo tempo, sua própria reinvenção subjetiva e a da existência social.

É a vontade de potência afirmativa predominando na subjetividade que a torna autocriadora e criadora do mundo. A energia contida, freada, atrelada aos modelos e valores que limitam a expressão da vida, equivale à vontade negativa ou ao desejo aprisionado nos códigos, nos ideais e regras da reprodução social e subjetiva, fazendo prevalecer o conformismo e a passividade.

Dioniso, deus da afirmação e da transmutação, foi escolhido como “imagem” do trabalho social contemporâneo, como símbolo da potência “em nós” de invenção e experimentação das infinitas formas de configuração da existência. Não tendo modelo nem formas fixas às quais se possam chamar verdadeiras e justas, a potência dionisíaca é a do desejo como força prática constitutiva de associações inéditas entre seres, idéias, objetos, práticas, organizações, afetos, percepções.

Operando por meio dessas associações parciais e insólitas de tal forma que elas venham a dar consistência à multiplicidade de modos de advir da subjetividade, da solidariedade, da grupalidade, da cooperação, da sociabilidade, do conhecimento, da saúde, do combate à opressão e à destruição da vida, a potência dionisíaca é alegre e afirmativa. Dioniso é o mensageiro da criação.

Mas como podemos nos apropriar dessa vontade criadora considerando que não se trata da vontade psicológica de um sujeito identitário passível de dizer Eu posso, Eu quero? No marco da proposição nietzschiana da vida como potência diferenciante infinita, e dada a distinção entre vontade negativa e afirmativa, a segunda nada mais é, conforme Deleuze (1988), que o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, “um mundo cujo próprio fundo é a diferença e em que tudo re-

pousa sobre disparidades” (p. 385). Estamos tratando, portanto, de um excedente de vida, a qual, por sua vez, é concebida como pura virtualidade, energia não ligada imamente a todas as formas já criadas, como bem expressa Artaud (s/d):

A tudo que não nasceu pode ser dada vida, se não nos contentarmos com parecer meros organismos com funções de registro. Além disso, quando pronunciamos a palavra “vida”, deve ficar bem claro que não nos referimos à vida como a conhecemos superficialmente, mas a esse cerne frágil e variável que as formas nunca alcançam. (p. 15)

Considerando que as formas da realidade, na concepção esquizoanálítica, teoria inspirada em vários filósofos, dentre os quais ressaltamos Nietzsche, são imanentemente animadas por uma dimensão intensiva criadora, voltemos, de outra maneira, à pergunta já enunciada acima: como ativar em nós a capacidade de sermos afetados pelas intensidades metamorfoseantes do mundo de tal forma que possamos afetá-las, modificando suas relações a favor de configurações que instituem formas vitalizadas e diversificadas de existência subjetiva e social?

Concordamos com Hardt (1996) quando afirma que a potência de modificar o mundo em direção a condições vitalizadas e plurais de existência é inseparável da potência de ser modificado pelas intensidades e diferenças do mundo que nos perpassam. E ser afetado é indissociável, na perspectiva deleuziana, da receptividade de um corpo/espírito não como passividade, mas como afetividade e sensibilidade às diferenças que rompem as garantias da própria identidade e a do mundo. Ser afetado pela dimensão intensiva do mundo, além de ser exatamente o contrário da indiferença, é a condição de possibilidade de toda criação, seja subjetiva, seja objetiva. Vamos examinar e esclarecer esta afirmativa.

Deleuze e Guattari estabelecem uma singular relação entre intensidade e criação. Para tanto, distinguem dois planos imbricados de funcionamento da realidade, que, de maneira tangencial, já foram abordados neste texto. Entretanto, vale a pena defini-los com maior clareza: plano de organização ou desenvolvimento; plano de composição ou consistência. No primeiro encontramos as formas e os seres, os sujeitos, as organizações e funções, as idéias, sentimentos e raciocínios constituídos. Nesse plano, encontramos também as transformações e desenvolvimentos históricos das formas, a evolução das mesmas, seus aperfeiçoamentos.

O segundo refere-se a uma dimensão da realidade que não é habitada por formas, mas por forças, fluxos intensivos, partículas em movimento. Nesse plano ocorrem as mutações de todas as formas existentes; é a dimensão do devir. Os dois planos estão numa relação de comunicação: as formas estão imersas numa dimensão informe, ao mesmo tempo em que essa dimensão informe imprime uma disparidade intensiva radical a tudo o que existe. Toda disparidade intensiva é evanescente, fugaz, mas, ao imprimir pontos diferenciais às formas, torna-se passível de ser captada pela sensibilidade, forçando o pensamento à criação.

Deleuze (1988) afirma: “Há no mundo algo que nos força a pensar. Esse algo é o objeto de um encontro fundamental, e não de uma reconhecimento” (p. 231). Para esse autor, o objeto do encontro não é uma forma reconhecível ou mesmo uma qualidade da mesma, mas uma quantidade intensiva que abarca a desigualdade das forças, em si mesma, no arranjo de forças que constitui a natureza mesma de todas as formas. A diferença intensiva constitui um “signo” que coloca o Ego e suas formas habituais de pensamento diante de um desafio: o que se passa?

A natureza perplexa dessa interrogação demarca que a diferença intensiva só poderá ser inicialmente apreendida pela sensibilidade. E, no entanto, a sensibilidade empírica encontra-se diante de um limite: capta o que não reconhece. Forçada a um exercício radical, mobilizará as outras faculdades – ver, lembrar, imaginar, conceber – a um uso paradoxal que resultará na criação de um sentido e uma forma de expressão para a intensidade-signo.

Este é um processo em que se engendram simultaneamente tanto um novo modo de percepção, de imaginação e de pensamento, quanto um novo objeto. Há, portanto, uma co-extensividade na gênese de infinitos modos de configurar a existência objetiva e subjetiva, ambas se destacando de uma textura virtual do mundo.

Mas a interrogação enunciada anteriormente ainda não foi respondida, embora sua formulação esteja se enriquecendo: como ativar uma prática do pensamento por sensibilidade? Não sendo uma prática primitiva ou espontânea, ela requer a abertura subjetiva à vontade de potência afirmativa, definida como excedente de vida ou de intensidades que recriam o mundo. Além disso, outra reflexão se impõe: a criação de modos de existência subjetivos e objetivos (sociais, políticos, econômicos, institucionais, etc.) necessita de um critério ético de avaliação.

O que queremos dizer é que não basta o movimento subjetivo de acolhida das virtualidades intensivas, condição de um devir criador, inventivo e afirmador do pensamento. Precisamos de um critério que nos oriente nos processos de afirmação e atualização das diferenças que irrompem na realidade, posto que a experimentação e a invenção subjetivo-sociais também podem transitar para configurações mortíferas.

Consideramos a argumentação deleuziana de um pensamento intensivo, brevemente exposta neste texto, um dos elementos fundamentais para a construção de um plano conceitual que oriente as práticas do trabalho social em direção à lógica contemporânea de produção de sentido e de vida. O pensamento diferencial ou intensivo apresenta, além disso, significativa importância social e política, pois constitui uma forma de pensar o aberto, o acontecimento, os momentos excepcionais nos quais se interrompem as regularidades e as necessidades.

Ortega (1980) aponta para a importância de um pensamento intensivo e, mais que isto, para uma ética da intensidade entendida “como uma vontade de romper os

limites impostos ao pensamento, aos sentimentos, às formas de sociabilidade e convivência humana” (p. 10).

Encontramos na leitura deleuziana de Espinosa o quadro de referência epistemológico para o desenvolvimento da questão ética, sobretudo para a passagem prática da potência de pensar para a potência de existir e agir, ou seja, a passagem para um devir ativo e afirmativo do Homem. A concepção espinosiana começa com o corpo como modelo de prática ética, ativa e afirmativa.

Em primeiro lugar, Espinosa destituiu o privilégio da mente sobre o corpo. Em sua proposição de um paralelismo corpo/mente, aquilo que é atividade ou ação do corpo é igualmente atividade e ação da mente. Além disso, o que se passa no corpo, e paralelamente na alma, não se reduz a estados conhecidos do primeiro e a processos conscientes da segunda.

Em segundo lugar, o indivíduo é, na concepção desse filósofo, tanto um grau de potência quanto um conjunto de partes infinitamente moleculares agrupadas e compostas em relações complexas. Cada indivíduo é um arranjo singular de relações (corporais, afetivas, sensoriais, ideativas), numa multiplicidade de elementos intensivos que se conectam em ritmos e velocidades variáveis. A todo momento essas relações se modificam, se recompõem ou se decompõem, em decorrência dos encontros casuais do indivíduo com outros corpos no mundo.

Quando um corpo se encontra com o nosso, ou uma idéia se encontra com a nossa, pode acontecer que as relações das duas partes componham relações mais complexas, num rearranjo singular de elementos infinitamente moleculares, engendrando uma composição mais potente que não preexistia ao encontro.

Pode acontecer o contrário: que o encontro de corpos e idéias resulte na destruição das relações e dinamismos corporais e mentais dos termos que se encontram. Nos dois casos, explicita Deleuze, recolhemos do que acontece ao nosso corpo e ao nosso espírito somente imagens vagas, inadequadas e confusas, do que se passou, imagens e percepções denominadas afecções.

Além desse processo bastante inicial de construção ideativo-perceptiva, nos casos de composição de relações mais complexas e abrangentes há uma passagem subjetiva de um estado de menor potência para outro de maior potência, que vivenciamos como alegria, bem-estar, contentamento. No processo de decomposição relacional há uma passagem inversa: de maior para menor potência, que vivenciamos como tristeza.

Os afetos, antes de se manifestarem como sentimentos de alegria ou tristeza, são definidos como passagens, movimentos de subjetivação potentes ou impotentes, devires. Nos encontros corporais passivos, quando as relações entre as partes se decompõem gerando o efeito tristeza, esta nos debilita, porque parte de nossa potência de pensar e agir passa a ser investida nos traços do objeto ou ação destrutiva.

O investimento energético nos traços do objeto/ação é feito com o objetivo de

circunscrever, controlar e afastar as condições desfavoráveis à coerência dinâmica de nossas relações. Ficamos sem autonomia de ação e pensamento, reféns do que Espinosa denomina “mau encontro”, imersos em uma dinâmica de medo, ressentimento, ódio, e até mesmo na alegria compensatória da vingança. Nossas ações e idéias passam a ser determinadas pelo outro. Nos “maus encontros”, tristes, nosso corpo e nossa alma se endurecem; tornamo-nos menos receptivos às diferenças, à pluralidade de formas e maneiras de existir.

Nos “bons encontros”, expressão espinosiana para os encontros alegres, tudo se passa de outra maneira. O movimento de composição relacional gera um terceiro indivíduo mais potente e superior, cujas relações se ampliam, se pluralizam, se diversificam. Quando dizemos terceiro indivíduo, estamos dizendo que há um devir das subjetividades envolvidas no encontro: cada uma passa por uma mutação, um tornar-se outro de si mesmo.

Há também um aumento da potência de pensar e agir, posto que nenhum gasto energético tem que ser feito para controlar ou conjurar perigos. Entretanto, embora tenha havido um aumento da potência, ainda não somos donos da mesma. Ela foi produzida ao sabor dos encontros fortuitos, ao acaso.

Na experiência da alegria, porém, o excedente de potência ao nosso dispor imprimirá ao pensamento um movimento de investigação e conhecimento do que se passou. O pensamento, impulsionado pela imaginação, ganha potência de análise, progredindo das iniciais idéias inadequadas (fruto da imaginação) até à formulação de idéias mais adequadas (fruto da razão) que expressem as operações, as regras e o processo de constituição de uma relação mais plural e diferenciada.

Em Espinosa, começamos a conhecer e a pensar de uma maneira criativa e autônoma, graças à imaginação, ao corpo e seus afetos, e não contra eles. Tornamo-nos efetivamente investigadores, pensadores e produtores de saberes graças à alegria. Ela é o vetor que converte o pensamento em uma força que não se reduz à consciência e à aplicação de conhecimentos teórico-técnicos. O conhecimento é, antes, um processo de afirmação de idéias em suas infinitas e variadas conexões, expressando um modo de produzir a vida, a diferença e a pluralidade. A alegria é, sem dúvida, o afeto de um pensamento intensivo.

Tornamo-nos também éticos e ativos graças à potência da alegria. Por meio dela aprendemos a conhecer e avaliar processos favoráveis e desfavoráveis à vida. Dela derivam formas vigorosas de pensamento e de ação que nos levam tanto a combater os modos de existência empobrecedores e tristes, quanto a lutar pela constituição de modos de existência subjetiva e social que favoreçam o movimento próprio à vida: expansão, diferenciação, diversificação, pluralidade, multiplicidade.

Chegamos ao final deste artigo conscientes de que ele não foi movido pela intenção de debater teorias, métodos e técnicas presentes no campo do trabalho social.

Também não nos propusemos a analisar o “estado atual das coisas” nesse território. Mencionamos no início que as lutas dos movimentos sociais e populares, do final da década de 70, repercutiram sobre o campo do trabalho social instaurando uma cultura de apreço à vida, às diferenças e à multiplicidade de modos de trabalhar, de pensar, de agir, de relacionar, de existir e de ser do Homem.

O propósito deste trabalho foi, portanto, desenvolver uma trama conceitual que nos permitisse afirmar uma nova maneira de pensar e atuar nesse campo, orientada pelo desejo de que a vida seja forte para além de qualquer referência científica, técnica, jurídica, institucional, profissional. Concebemos um cenário teórico-filosófico inspirado na obra de Deleuze e Guattari, sobretudo na leitura deleuziana de Nietzsche e Espinosa, a partir da qual possa se instaurar um modo de atuação ético, ativo e afirmativo, condição de instituição da cidadania no sentido pleno do termo: direito à dignidade e à multiplicidade de modos de existência.

Destacamos a alegria espinosiana como potência do devir ético, ativo e afirmativo do Homem, ou seja, como potência que direciona as práticas socioprofissionais para a criação de corpos sociais e subjetivos vitalizados, plurais e múltiplos, enquanto permanecem, ao mesmo tempo, abertos aos antagonismos reais internos e às forças de recomposição e reinvenção.

Segundo Deleuze, é a alegria que faz fugir à peste da servidão a qualquer tipo de poder transcendental: do Modelo, do Método, do Tirano e do Sacerdote, do Eu, da Especialidade, do Estado, do Bem, do Ideal de Verdade, do Igual. Potência que não tem representante, nem governante, avessa a qualquer forma de opressão; é a força propriamente política, autogestionária e instituinte das formas de subjetivação, das relações e das práticas sociais potentes, dignas e democráticas.

É ela que amplia nossa autonomia de pensar a variedade de processos de produção das múltiplas formas de existência. Ela potencializa nossa ação dionisíaca de combate aos modos opressivos de existir, favorecendo a criação de modos que intensifiquem a vida em cada situação.

A criação no campo do trabalho social (como em outros campos) envolve a vontade de experimentação de uma multiplicidade de recursos: saberes científicos, populares, artísticos, políticos, administrativos; engenho, humor, sensibilidade, afetividade e paixão; formas de agrupamento variáveis, descentralizadas e horizontais; disponibilidade e disposição para introduzir o acaso, o contingencial e o imprevisível; abertura para a análise participativa e consciente das formas de autoritarismo, narcisismo, segregação e microfacismos presentes nos grupos e organizações; alianças insólitas e singulares entre indivíduos, idéias, práticas e organizações; comunicações transversais entre pessoas e grupos; práticas inter e transdisciplinares; enfim, uma variedade de ações encaminhadas para a eterna ampliação da vida.

Guimarães Rosa (1988), em **Grande sertão**, nietzschianamente, diz o seguinte:

“A vida inventa! A gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada” (p. 42).

Arriscamos a dizer, na esteira de Guimarães Rosa e referenciados na obra de Deleuze e Guattari, que nenhum valor pode ser superior à vida; por conseguinte, a vida inventa, a alegria principia ações criadoras, ela é nossa potência ética de continuação – porque a existência é mesmo mutirão de todos e mutirão de diferenças em tudo e em todos.

ABSTRACT

The struggle of “new social movements” in the late seventies generated, in Social Work, a culture of praise of life, of the different and multiple forms of existence in subjective and social living. The concepts developed in this paper weave a scenario in which the implementation of this emancipating culture may be analysed from an ethical and political perspective, stemming from Deleuzian/Guattarian concepts of will to power, difference, intensity and creation.

Key words: Difference and differentiation; Multiplicity; Will to power; Immanence; Intensity; Ethical-affirmative emergence.

Referências

- ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. Trad. Fiamma Hasse Pais Brandão. Lisboa: Fenda, s/d.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luis Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo Frenandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os signos**. Trad. Abílio Ferreira. Lisboa: Rés, s/d.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 4, 1988.
- DONZELOT, Jacques. **A polícia das famílias**. Trad. M. Tereza da Costa Albuquerque e J. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- HARDT, Michael. **Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Victor Civita, 1983.