

## Quando a vulnerabilidade se faz potência

Simone Mainieri Paulon

Roberta Romagnoli

### RESUMO

Este texto discute o conceito de vulnerabilidade no qual se pautam várias das políticas públicas brasileiras. Presente em muitas de nossas pesquisas, os efeitos que o uso da noção de vulnerabilidade pode ter nas práticas profissionais realizadas nesse contexto público demarcam fronteiras investigativas que aqui propomos à reflexão. Sustentado em ideias da filosofia da diferença, examina o risco de que nossas atuações encubram práticas morais, relações de tutela e de assujeitamentos presentes no uso cotidiano e acrítico desta noção, que pode muitas vezes incapacitar os usuários com os quais trabalhamos. Retira-se de Nietzsche a perspectiva da vida compreendida como Vontade de Poder e explora-se o conceito de potência a partir da leitura deleuziana de Espinosa, para associá-lo à noção de frágil saúde como ampliação de perspectivas inventivas. Concluímos que o trabalho de cuidado pode explorar certa potência presente na vulnerabilidade, tanto no sentido de reforçar movimentos de ampliação de vida nas populações em que se realiza, como no sentido oposto.

*Palavras-chave:* Políticas Públicas; Vulnerabilidade; Nietzsche; Poder; Cuidado.

### ABSTRACT

#### When vulnerability becomes power (Potentia)

This text discusses the concept of vulnerability in which are based several Brazilian public policies. Present in many of our researches, the effects that the use of the notion of vulnerability can have on the professional practices carried out in this public context demarcate investigative frontiers that we propose here to reflection. Based on ideas of the philosophy of difference, it examines the risk that our actions conceal moral practices, relationships of tutorage and lack of subjectivation that can be present in the day-by-day and uncritical use of this notion. In this case, we can contribute to the incapacitation of the people with whom we work. The Nietzschean understanding about life as a Will to Power and the Spinoza's Deleuzian reading about power (potentia) are explored to associate these understandings with the notion of fragile health understood in these authors as an extension of inventive perspectives. We conclude that care work can exploit a certain power present in vulnerability, both in the sense of reinforcing life, enhancing movements in the populations in which it takes place; and also in the opposite direction.

*Keywords:* Public Policies; Vulnerability; Nietzsche; Power; Care.

### (DES)CONHECENDO A VULNERABILIDADE

As décadas de 70 e 80 foram anos de grande mobilização de vários setores da população, na luta contra a ditadura civil-militar, cujo fantasma ainda nos ronda. Teólogos, políticos, mulheres, negros, gays, lideranças comunitárias, trabalhadores em greve, dentre outros, se juntavam em manobras coletivas de resistência em luta pela democracia. Um dos frutos desses movimentos sociais foi a constituição de 1988, na qual a seguridade social torna-se mais igualitária e destinada a toda a população (Brasil, 1988). Também conhecida como “constituição cidadã”, seu texto possui como foco a garantia da cidadania. Baseadas nessas premissas, as políticas públicas assumem o compromisso da proposição de planos, programas e projetos que viabilizem melhores condições de vida para a população brasileira.

### Sobre os Autores

S. M. P.  
orcid.org/0000-0002-0387-1595  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) - Porto Alegre, RS  
simone.paulon@ufrgs.br

R. R.  
orcid.org/0000-0003-3551-2535  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) - São Paulo, SP  
robertaroma1@gmail.com

### Direitos Autorais

Este é um artigo de acesso aberto e pode ser reproduzido livremente, distribuído, transmitido ou modificado, por qualquer pessoa desde que usado sem fins comerciais. O trabalho é disponibilizado sob a licença Creative Commons CC-BY-NC.



Na sustentação dessas políticas, encontra-se o fortalecimento das capacidades dos indivíduos e das famílias para o enfrentamento de suas vulnerabilidades, sejam elas orgânicas, sociais, econômicas, educacionais, dentre outras, com vistas a proteger o cidadão de situações de riscos. Nesse contexto, o conceito de vulnerabilidade, entendido como uma condição de fragilização das pessoas e famílias no que se refere à inserção e estabilidade no mercado de trabalho, a debilidade de suas relações sociais e ao grau de regularidade e de qualidade de acesso aos serviços públicos ou outras formas de proteção social, situa-se como um conceito estruturante das políticas públicas. Esta é uma concepção frequente em documentos oficiais e mesmo entre os debates teóricos relativos às políticas sociais, a exemplo dos textos: “Trabalho Social com Famílias do Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família – PAIF”, ou do “Orientações Técnicas sobre o Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família” do SUAS, dentre tantos que acabam gerindo o dia a dia daqueles que as operam, assim como daqueles que por elas são atingidos. A complexidade e multideterminação da vulnerabilidade são inegáveis, pois esta é perpassada por questões de inúmeras ordens, tais como econômica, ambiental, de saúde, de direitos, dentre outras, individuais e sociais, servindo de referência para identificar situações de vulnerabilidade dos indivíduos, famílias ou comunidades.

Atenta a essa pluralidade, Monteiro pontua que a definição deste conceito “é mais do que um exercício intelectual, objetiva compreender os desafios e tensões que se colocam para as políticas sociais, no sentido de efetivar-se na perspectiva proativa, preventiva e protetiva” (Monteiro, 2012, p. 30). Vale lembrar que, embora seja usualmente associada à pobreza, a vulnerabilidade não se reduz a essa condição, consistindo, na verdade, em um apanhado de vulnerabilidades diversas, ou seja, a baixa renda, a falta ou precariedade de trabalho, a ausência ou o difícil acesso aos serviços básicos e às condições básicas de vida são elementos que a promovem (Bronzo, 2009). Nesse sentido, vulnerabilidade se refere a dadas condições desfavoráveis, remetendo às dimensões objetivas de exclusão social. Estar em vulnerabilidade social se expressa pela alteração ou diminuição da potencialidade de resposta frente às situações de risco ou constrangimento da vida. Quanto mais vulnerável for uma família, mais ela pode se expor a riscos. Os riscos comportam situações que podem afetar o bem estar e a saúde de indivíduos, famílias, grupos e comunidades. As situações de vulnerabilidade social não prevenidas tendem a tornar-se uma situação de risco. Dessa maneira, os conceitos de vulnerabilidade social e risco remetem um ao outro e geralmente são abordados de forma conjunta.

Pereira e Souza (2006) entendem que há um importante entrelaçamento entre as noções de risco e vulnerabilidade, o

que aponta para uma profusão de estudos nas ciências sociais focados principalmente nas chamadas “populações em situação de risco”. As autoras identificam que, na sua maioria, o termo vulnerabilidade é utilizado, nas investigações científicas, para referir riscos ambientais e/ou socioeconômicos. Nesta lógica, os estudos sobre vulnerabilidade pressupõem relações de ajustamentos entre risco, condições gerais de exposição de dadas populações e um consenso social. Dito de outro modo, a vulnerabilidade se expressa sempre “como característica dos lugares com diferentes graus de capacidade de resposta e de habilidade de adaptação, ou seja, ambas numa esfera socioambiental” (Pereira & Souza, 2006, p. 6). Observamos, nessa afirmação, uma leitura reducionista e, de certa forma individualista, com a tendência à psicologização e individualização de questões de ordem social, econômica e política.

Nossas experiências profissionais junto a políticas públicas de saúde e assistência e os estudos que sustentam tais práticas, muitos aqui referidos, apontam uma lógica constante na vulnerabilidade que não se apresenta binária e linear, mas sim multideterminada, sustentando lugares via de regra descapacitantes. Como tais posições relacionais nunca são absolutas, as mesmas relações que apontam incapacidades abrem brechas a exercícios de potência como veremos a seguir. Por este motivo, é importante notar que, apesar de a vulnerabilidade ser central nas políticas públicas, via de regra, os documentos oficiais não discutem as condições que a produzem — a saber, a lógica capitalista e a grande desigualdade social presente em nosso país.

Vale lembrar que a desigualdade social faz parte da história do Brasil. Na época colonial, já havia uma parcela da população excluída socialmente, negros e miseráveis, assistidos pela igreja e mantidos pela filantropia. No passar dos anos, a sociedade brasileira vem criando, paulatinamente, direitos sociais para essa população, através da implementação de políticas públicas. Aos poucos, o controle da pobreza reduziu indigentes, abandonados e inválidos a “assistidos sociais”, população socialmente desfavorecida, incluindo deficientes, idosos, famílias, crianças e adolescentes que necessitam ser fortalecidos e amparados (Romagnoli, 2015; Bronzo, 2009). Contudo, as práticas que envolvem a vulnerabilidade não questionam as tensões da sociedade brasileira e suas contradições. A noção de vulnerabilidade se funda na desigualdade social e corre o risco de atuar em prol de uma naturalização da miséria para uma parcela da população sem questionar a própria lógica capitalista que a produz. Monteiro ressalta que a vulnerabilidade que está na base das políticas públicas “[...] não considera o caráter estrutural da sociedade capitalista, não problematiza a superação de suas contradições, na medida em que não as considera como produto das desigualdades sociais” (Monteiro, 2012, p. 37).

Nesta mesma perspectiva crítica, Ayres, Paiva e França Júnior (2012) problematizam o conceito de vulnerabilidade no âmbito das abordagens de saúde baseadas em direitos humanos. Discutindo o contexto de eclosão da AIDS no Brasil nos anos 80, os autores afirmam a importância de se compreender “o conjunto de aspectos individuais e coletivos relacionados à maior suscetibilidade de indivíduos e comunidades a um adoecimento ou agravo” (Ayres, Paiva & França Júnior, 2012, p. 78), já que é em função dessas determinações que os recursos de proteção e segurança de dada população fragilizada são (ou não) disponibilizados. Alertam, neste sentido, para os riscos de estudos epidemiológicos que trabalham a noção de vulnerabilidade-risco baseados exclusivamente em critérios sanitários para fins classificatórios, como ocorreu nos primeiros tempos de AIDS. Os pesquisadores exploraram alguns desses estudos mostrando que as análises de risco epidemiológico serviram para identificação dos primeiros “grupos de risco” com decorrente “isolamento sanitário”, mas, no que tange aos significados da distribuição de casos nesses grupos, permanecia-se sem muita informação. Como agravante, concluem os referidos autores, em relação “à prevenção, sua tradução na categoria de grupos de risco acabou acirrando preconceitos e discriminação, tornando ainda mais difícil a situação social e clínica das pessoas já afetadas pela Aids, e deixou ainda mais desprotegido o restante da população” (Ayres, Paiva & França Júnior, 2012, p. 79).

Debates como esse foram promovidos pelos movimentos LGBT que se iniciavam nos EUA, analisando criticamente as pesquisas que culpabilizavam comportamentos individuais e reivindicando novas abordagens, alternativas ao isolamento sexual dos infectados ou potencialmente portadores do vírus, alavancaram novas estratégias de investigação e tratamento que envolvessem técnicos, sanitaristas, ativistas e população em geral. A ênfase dos Grupos de Risco passou a ser transferida para Comportamentos de Risco e os determinantes sociais e econômicos desses comportamentos entraram no rol de um inflamado debate sustentado, fundamentalmente, na ampliação e politização do conceito de vulnerabilidade.

O “quadro da vulnerabilidade e direitos humanos”, criado entre estudiosos norte-americanos da epidemia de AIDS na década de 90 e reiteradamente atualizado pelos pesquisadores brasileiros do tema, surge na esteira deste movimento de politização e desdobra aspectos a serem considerados nas dimensões individual, social e programática do conceito de vulnerabilidade. É esta concepção ampliada que permite a Ayres, Paiva e Buchalla (2012) identificarem a complexidade que envolve os estudos acerca da vulnerabilidade e, ao mesmo tempo, afirmarem a possibilidade de superá-la, quando se parte da concepção de um sujeito de direitos em relação a um Estado corresponsável com a saúde de seus cidadãos. Ao apresentarem a coletânea que se debruça sobre a relação

vulnerabilidade-saúde-direitos humanos, os pesquisadores afirmam a delicada exigência ética de que se reveste o trabalho de cuidado dos autores ali reunidos, e atestam que “trabalhar na perspectiva de projetos de felicidade não significa assumir uma postura relativista de ‘fazer o que é bom para o outro’, mas ‘compreender com o outro o que é o bom a fazer’; construir com o outro um solo comum” (Ayres, Paiva & Buchalla, 2012, p. 17)

Nossas práticas e pesquisas junto às políticas públicas, principalmente de saúde e assistência social, também permitem-nos afirmar que, no encontro com sujeitos tradicionalmente classificados entre as populações vulneráveis, o trabalho de agentes promotores de políticas governamentais, a posição privilegiada de classe, raça, etnia, gênero ou qualquer outra facilmente convida a hierarquizações que mais reforçam nossas diferenças e despotencializam aqueles que já entram nesta relação por sua condição desfavorecida. Posicionamentos que, entendemos hoje, apresentam-se como um dos limites da produção de conhecimento nesse contexto. O questionamento a que este artigo se propõe caminha na direção de submeter classificações hierarquizantes como as supracitadas à análise crítica. Para tanto, propomos colocar o conceito de vulnerabilidade em questão, mas, também, como autoras-pesquisadoras e como agentes produtoras e formadoras de políticas públicas, propomos compor tais críticas com as análises de implicações a partir de nossas inserções nessas políticas a fim de revirar uma linearidade tão já dada nesta relação de poder que “cuidar dos vulneráveis” impõe. Linearidade que muitas das vezes se sustenta em práticas morais e em relações de submissões e tutelas que impedem que a força da vida se exerça

## DA SAÚDE DOS FRÁGEIS

Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais; se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz parte das circunstâncias favoráveis sem as quais não é possível um grande crescimento, mesmo na virtude? O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno. (Nietzsche, 2001, p. 69)

Para além das definições instituídas, podemos pensar como a vulnerabilidade se exerce no cotidiano, tanto de quem a vive como de quem trabalha diretamente com subjetividades ditas vulneráveis. Ao focar tais efeitos na atuação dos psicólogos(as) no contexto das políticas públicas, Romagnoli (2015) atesta que não raro se produzem angústias e incapaci-

idades nos profissionais, o que também pode torná-los fragilizados e vulneráveis e o desconhecimento desse processo pode interferir na forma de lidar com os usuários. Essa ignorância envolve outros riscos. São eles: o risco da psicologização dos casos, reduzindo-os somente a questões subjetivas e se esquecendo das suas multideterminações; o risco da desqualificação do que é diferente, tentando-se igualar os usuários, formatando-os em modelos dominantes em nossa sociedade; e o risco da sobrecarga das mulheres, uma vez que são estas geralmente as responsáveis nos programas sociais e o risco da ressonância da vulnerabilidade dos usuários nas equipes.

Acreditar que as pessoas são vulneráveis implica ainda a possibilidade de submetê-las a uma tutela, uma vez que se parte da premissa de que estas não sabem cuidar de si mesmas. Essa atitude atesta o saber do especialista em detrimento do saber dessas pessoas, bem como desqualifica as formas singulares com que organizam suas vidas e exercem o cuidado de si. Calcadas no saber científico e em sua formação, muitas vezes as equipes desvalorizam as condições, as crenças e os conhecimentos dos usuários, que são “[...] desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados. Saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou cientificidade” (Foucault, 2004, p. 170). Essa postura insiste na incompetência, no desvalor do outro, na hierarquização de saberes e coloca os profissionais como únicos responsáveis pelo cuidado.

Todos estes riscos surgem de algum modo como efeito dos encontros que, em tese, nas práticas de implementação das políticas públicas supõem o encontro de algum operador do Estado — aquele que oferta o benefício social advindo de uma política em ação —, com aquele que deve ser por ela beneficiado — a população-alvo que justifica a existência da referida política. Nesta perspectiva, a ação de uma política pública parte de um princípio da desigualdade social no qual o público beneficiário seria, a priori, desprovido de algo que, lhes sendo de direito, deve ser garantido pelo Estado. Assim visto, seria lógico pensar-se — e não é incomum que o façamos — no cidadão beneficiado por qualquer programa ou ação governamental como alguém desprovido de condições, geralmente econômicas, mas não só, para acessar bens e serviços mediante seus próprios méritos (fruto de esforços individuais e resultado de seu trabalho).

De outra forma, quando se diz que o “SUS é para o pobre que não pode pagar sequer um plano de saúde popular”, que “o bolsa família é salário-vagabundagem”, que “os impostos de homens de bem é que sustentam hordas de bandidos corruptos”, entre tantos outros lugares comuns das crônicas da vida cotidiana brasileira, o que se está afirmando junto é uma

compreensão da subjetividade privatizada. A respeito dessa compreensão, Silva e Carvalhaes (2016) denunciam que ainda há uma ideia dominante na Psicologia, da subjetividade como resultante de processos de construção interna ligada às relações familiares primárias e ao conceito de personalidade, produzida somente no âmbito privado. Compreensão que cada vez mais se torna desafiada na inserção nas políticas públicas, sendo impelida a ser substituída por uma subjetividade como fundamentada nas relações, afetada pelos encontros e atravessada por práticas sociais, institucionais e relações de poder, campo de tensões e lutas, que produzem modos de existência para além do privado. A concepção da subjetividade privatizada sustenta uma lógica de culpabilização dos indivíduos pela própria condição vulnerável, e é isto o que aparece no desdobramento de tais raciocínios lineares, baseados em leituras rasas de um liberalismo econômico cujo resultado meritocrático é apenas mais um dos instrumentos de reafirmação dos estratos sociais e econômicos já instituídos.

Vale aqui lembrar a precisa análise que Benjamin (2013) faz no texto “O Capitalismo como Religião”, em que dialoga com Michel Löwi e aponta esse fenômeno de culpabilização da vítima entre os traços do que considera uma estrutura religiosa do capitalismo. É contundente sua afirmação de que o culto ao capitalismo, como parasita ocidental do cristianismo, visa desenvolver “uma consciência de culpa monstruosa”, que não apenas não promove a expiação, como justamente ao contrário: aprofunda a má consciência, levando mais à destruição do que à reforma de seus fiéis. Assim Benjamin descreve tal processo: “Tem-se na essência deste movimento religioso, que é o capitalismo, a persistência até o final, até a completa culpabilização [Verschuldung] final de Deus, até o atingido estado de mundo do desespero ao qual ainda é confiado a esperança” (Benjamin, 2013, p. 22”).

Nesta perspectiva, que responsabiliza sempre o indivíduo pela própria condição social, que ignora marcadores de raça, de etnia, de gênero, de classe, e de tantas das injunções do capitalismo na produção de desigualdades, as populações vulneráveis são vistas como mero público-alvo das políticas públicas. Sujeitos frágeis, “alvos e salvos”, como ironiza Birman (1999), por nossas bem intencionadas ações cuidadosas. Geralmente vistos com piedade, cujas debilidades os tornam usuários de determinados segmentos estatais dos quais se tornam dependentes. Mas seria todo vulnerável um fraco?

A leitura feita por Deleuze (1997) acerca da frágil saúde do escritor, visto não como um doente, mas como “médico de si mesmo e do mundo”, ajuda-nos a desacomodar velhas compreensões que porventura tenhamos sobre a condição dos vulneráveis:

A literatura aparece como um empreendimento de saúde: não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro, mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe, contudo, devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis. (Deleuze, 1997, p. 13)

A escrita que aqui nos serve de suporte é a que permite pensar linhas de fuga desejantes que afirmariam o que Nietzsche compreende por robusta saúde. No prólogo de “Humano Demasiado Humano” (2005), ele define saúde como sendo o: “autodomínio e disciplina do coração” que permite o acesso a numerosos e até contrários modos de pensar. A marca da grande saúde, portanto, para o filósofo, caminha na contramão do que ele entende como envenenamento da vida e abrandamento dos costumes, mas se apresenta como “o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, [...] o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura: privilégio de mestre do espírito livre” (Nietzsche, 2005, p. 5)

Uma “grande saúde”, nesse sentido, não se encontraria no amansamento do bicho-homem, característico da civilização moderna, que Nietzsche veementemente denunciou como doentia. Pelo contrário, no tipo saudável, característico dos indivíduos fortes, encontramos justo um certo inacabamento, no qual não está dada a atual forma-homem, permitindo a necessária fragilidade para que a vida invente outras formas de ser criada. À exemplo do que a obra do literato Franz Kafka permite analisar (Deleuze & Guattari, 1977), essa fragilidade seria a condição de criação do escritor que favorece a intrusão de personagens distantes e paisagens suficientemente distintas. É justo no descentramento do sujeito que novas formas de subjetivação podem tomá-lo de assalto. Mas a fragilidade do escritor, esclarece Pelbart: “não é neurose, nem psicose, mas porosidade ao excesso, abertura e permeabilidade àquilo que uma gorda saúde, uma auto-suficiência acabada, madura, fechada, concluída, funcionando bem demais, jamais poderia acolher, abrigar, favorecer” (2000, p. 65).

Esse inacabamento essencial ao artista o seria também àqueles que ousam questionar os valores de sua época e que, por isso mesmo, exercem sem inibições seu poder de instituição de novos valores. No contraponto desta capacidade, temos um homem destituído de sua força criadora, como explica Nietzsche. Temos a doença, pois “a doença é a resposta, cada vez que queremos duvidar do direito a nossa tarefa – que começamos a tornar as coisas mais fáceis para nós. Algo peculiar e terrível ao mesmo tempo!” (Nietzsche, 2008, p. 11). Nessa direção, retornando aos usuários das políticas públicas, os ditos “vulneráveis”, podemos pensar se, em

certas circunstâncias, estes não apresentariam esse inacabamento, esse funcionamento outro que se distancia da excelência e que também corresponde a certa porosidade. Na verdade, trata-se aqui de uma porosidade, infelizmente muitas vezes imersa na precarização da vida, o envenenamento constante de suas capacidades pela própria exclusão social.

Seguindo a inversão da tábua de valores proposta por Nietzsche, podemos revisar, junto ao conceito de saúde e doença, esta perspectiva que coloca a fraqueza ao lado daqueles que não se mostram plenos de seus recursos e ideais, como o caso dos usuários que vimos acima. Forte ou Nobre, na compreensão de uma filosofia do trágico<sup>1</sup>, é quem exerce seu poder de mutabilidade, que tem poder para transmutar e toma sua própria exuberância de forças como critério avaliador. Fraco ou Escravo é quem está separado dessas forças e sente sempre o mesmo. É o que conserva, mantém, “sua ação é no fundo reação” (Nietzsche, 1998, p. 29). É uma espécie de anti-darwinismo, pois, enquanto para Darwin os fortes são aqueles com maiores capacidades de se adaptar, para Nietzsche são os mais extemporâneos, porque impõem novos valores, tomando como critério a si mesmos, sua Vontade de expansão vital, mais poder. Não poderiam, por isso mesmo, ser reconhecidos pelos valores de sua época. Na lógica de um pensamento nômade, usando uma expressão deleuziana, poderoso é aquele que ocupa o poder na perspectiva dada pelo Estado, pelas hierarquias dominantes, enquanto forte é quem desdobra sua potência e produz formas criativas de ser e cambiantes, opondo-se a um sedentarismo subjetivo. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador” (Nietzsche, 1998, p. 29).

Encontramos uma figura expressiva dessa aparente fragilidade que se desdobra em força criadora mostrando-se em seu avesso, na jovem secundarista que em 2016 protagonizou o movimento estudantil de ocupação das escolas em todo país, a franzina Ana Júlia Ribeiro, de 16 anos, que subiu à tribuna da Assembleia Legislativa do Paraná para defender, com voz trêmula, entre lágrimas e pausas para acolher os protestos de seus interlocutores desconcertados, a legitimidade do movimento dos jovens frente aos deputados de seu estado. “Algo à flor da pele talvez, se proliferar mais entre os jovens, que têm algo mais à flor da pele. Estão menos amaciados ou menos blindados ou menos domesticados. Tu tens aí algo que parece mais vulnerável, no bom sentido”, explica Pelbart (2016, p. 9) em entrevista na qual avalia os novos movimentos insurgentes do contemporâneo e fala dos estudantes brasileiros com especial distinção. Para ele, a emoção de Ana Júlia explicitando a dificuldade para falar daquele lugar, com coração trôpego, evocando a dor da imagem de seu colega assassinado em briga com o pai no dia anterior, dizia

precisamente da força de sua posição destituída de qualquer poder institucional. Sem reivindicar papel representativo, Ana Júlia apenas clamava pelo direito de permanecer dentro de sua escola, como libelo ao direito à educação pública a que sua geração tem sido furtada. Paradoxalmente, sua face frágil de menina chorosa contrastante ao sóbrio e engravatado ambiente parlamentar viralizou nas inúmeras mídias sociais nas semanas subsequentes, fazendo ruir todo um edifício de verdades dadas e discursos instituídos sobre o modo de fazer política ou as teorias sobre educação. “A Menina que Fala por Nós”, como denominada em manchete de semanário nacional, fazia aparecer algo estranhamente potente entre a aridez enrijecida dos poderes constituídos de seu país (Carta Capital, 2017).

Como o bebê humano cuja prematuridade constitutiva o torna soberano frente àqueles que o cuidam, soltar a voz para reivindicar este cuidado fundamental para si é, também, e paradoxalmente, um movimento de cuidar da vida. Nem sempre o choro é livre, como diz o ditado; às vezes ele é condição de sobrevivência. Outras vezes, pode se apresentar como estratégia de resistência ou legitimação frente a palavras que perdem a força. Evocar a responsabilidade do Estado, por exemplo, para o cumprimento de seus deveres frente ao cidadão pode ser assim entendido — como fez Ana Júlia ao lembrar seus representantes parlamentares da existência do Estatuto da Criança e do Adolescente — ECA — como um direito de todo jovem que eles deveriam representar.

A questão que persiste, para Pelbart (2016), ainda se referindo ao episódio das ocupações estudantis nas escolas brasileiras de 2016, como para nós em nossos questionamentos acerca da fragilidade que se faz força, seria: “Que dispositivos a gente tem para dar uma sustentação para estes movimentos e que não só se conectem entre si e já fazem rede, mas que se aprofundem e se prolonguem e se transversalizem?” (Pelbart, 2016, p. 10). Como sustentar essa força nas fragilidades dos usuários com os quais intervimos?

## SOBRE ENCONTROS E POTÊNCIAS

Como vimos, a força e a fraqueza se entremeiam, pois:

Ao lado do poder há sempre a potência. Ao lado da dominação, há sempre a insubordinação. E trata-se de cavar, de continuar a cavar, a partir do ponto mais baixo: esse ponto... é simplesmente lá onde as pessoas sofrem, ali onde elas são as mais pobres e as mais exploradas; ali onde as linguagens e os sentidos estão mais separados de qualquer poder de ação e onde, no entanto, ele existe; pois tudo isso é vida e não a morte (Negri, 2001, p. 31).

A problematização da condição de fragilidade com que tradicionalmente o sujeito/populações vulneráveis são vistos

nos conduz às reflexões filosóficas espinosianas acerca da potência. Potência para este filósofo é poder criar coisas “pela absoluta liberdade da vontade” (Espinosa, 2015, p. 203). Nessa direção, vale lembrar que potência e fragilidade não são condições essenciais e antagônicas que opõem alguns indivíduos a outros. São efeitos de nossos encontros. Encontros nos fazem fortes ou fracos, exacerbam nossas paixões alegres ou produzem tristezas.

É assim que as filosofias de Espinosa e Nietzsche nos ajudam a pensar na potência que os encontros entre desiguais podem ofertar. Potência de estranhamento que, se não calcada na piedade, o mais vil dos sentimentos para o filósofo do martelo de valores arcaicos, bem pode nos servir para repensar com que disposição de abertura ao outro operamos políticas públicas a populações vulnerabilizadas. “O homem perde poder quando se compadece. Através da perda de força causada pela compaixão, o sofrimento acaba por multiplicar-se”, alertou o Anticristo de Nietzsche (2007, p. 15). Tendo esses dois pensadores como interlocutores, acreditamos que, para além da vulnerabilidade associada ao aumento de risco social, a vontade de poder, não só dos usuários, mas dos técnicos, se atualiza nas relações que sustentam as práticas nas políticas públicas.

Vejamos como cada um dos filósofos contribui nessa argumentação.

Espinosa, como um filósofo que insistia no pensamento livre e vital, acreditava na potência da alegria para não tornar a ação culpável e a vida ameaçada. Apostava que a vida não é uma ideia, um conjunto de regras sistematizadas, mas a vida é uma maneira de ser, uma posição ética resultante da qualidade dos encontros entre corpos. Sua obra propõe um modelo de compreensão da existência distinto do pensamento hegemônico do século XVII em que viveu. Dialoga com o dualismo cartesiano, mas diverge deste ao tomar a própria razão como um afeto, ao invés de opor a razão aos afetos. Para ele, o corpo, composto de todos os tipos de relação em determinado arranjo e definido por esse conjunto, é o que melhor define a vida, pelo poder de afetar e ser afetado. Nessa direção, não acreditava na separação corpo-alma, mas na indissociabilidade entre ambos ao ponto de que toda paixão no corpo é necessariamente e indistintamente paixão na alma, sem qualquer preponderância de um domínio sobre o outro. É esta a compreensão que permite a Deleuze (2002) afirmar que Espinosa sustenta um plano de imanência de todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. Desse modo, todos nós somos, ao mesmo tempo, poder de afetar e poder de ser afetado, igualdade e singularidade, velocidade e lentidão, momento e eternidade, esparramados em um plano de imanência. (Espinosa, 2015; Deleuze, 2002).

Partindo também de uma perspectiva intensiva em que o

Corpo é a Grande Razão, Nietzsche afirma, em carta a Overbeck datada de 1881 (Apud Martins, 2009, p. XVII), que sua solidão como alguém que nasceu póstumo estaria superada ao encontrar no pensador, a quem passa a se referir como seu precursor, sua mesma tendência: “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos”. Tal afirmação coloca a contribuição dos dois pensadores como fundamentais “para analisar com rigor filosófico a crise da modernidade e a própria contemporaneidade, em sua continuidade e ruptura com aquela, a fim de buscar alternativas inovadoras para os problemas filosóficos, existenciais e sociais atuais” (Martins, 2009, p. XIII).

Entre os cinco pontos de aproximação com o pensador que o antecede, elencados por Nietzsche na carta supracitada, a radicalidade da crítica de ambos à modernidade e à metafísica do sujeito emerge com clareza e é assim apresentada por um dos estudiosos contemporâneos dos referidos autores: “O corpo pode servir de paradigma para a constituição de uma hipótese sobre a subjetividade, muito mais rica e plausível do que aquela formulada pela metafísica e pelo platonismo” (Giaccoia Júnior, 2001, p. 59).

A perspectiva da imanência e afetividade que encontramos tanto em Nietzsche quanto em Espinosa permite-nos conceber um mundo que não existe se abstraída nossa condição de viver nele. Se ele só existe como ação e reação de todos os seres singulares, como soma das ficções e perspectivas que todos os seres lhe incutem, podemos dizer que o mundo só existe como mundo de forças. Daí a importância de considerarmos o que potencializa subjetivações mais fortes no jogo de forças que se dá no encontro das populações consideradas vulneráveis com atores e agentes das políticas públicas a elas destinadas.

Novamente, é na concepção da Grande Razão nietzschiana que encontramos uma chave para ampliar a reflexão aqui proposta. Também fazendo elucubrações acerca de como a obra de Nietzsche poderia elucidar a pergunta espinosiana do que pode um corpo, o professor Giacoia Júnior (2003) esclarece: “Insondável em sua natureza labiríntica, ele [o corpo] é, ao mesmo tempo, o fio de Ariadne que nos guia pelos percursos mais abissais e inauditos, pelo labirinto do universo entendido como feixe de configurações e ramificações da infinitamente proteiforme vontade de poder” (p. 193).

Na esteira da inspiração filosófica que nos tem até aqui acompanhado, este é o ponto em que a teoria da Vontade de Poder, ajuda-nos a avançar na afirmação da vida na sua tragicidade. Desejar a vida em sua máxima intensidade, lançar-se ao eterno prazer do devir, potencialização infinita da vontade, confunde-se, no âmbito do pensamento nietzschiano, com a própria noção de vida. Não existe, neste sentido, vontade em si, como pura abstração, pois todo querer é, segundo Nietzs-

che, querer-algo, e este algo é essencialmente poder. Como afirmou Zaratustra, “onde encontrei vida, ali encontrei vontade de poder; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor” (Nietzsche, 1986, p. 127).

Para ele, a vida como vontade quer ultrapassar-se, quer poder afirmar seu querer mais, busca produção de diferença. Mais que preservar, muito antes de se conservar, a vida se quer ampliada: “o que o ser humano quer, o que cada partícula de um organismo vivo quer é um a-mais de poder. (...) toda vitória, toda sensação de prazer, todo acontecer pressupõem uma resistência vencida” (Nietzsche, 2002, p. 99).

Na interpretação de Müller-Lauter (1997), há um pluralismo e uma singularidade da Vontade de Poder que permite entendê-la como “um” — na medida em que há uma unidade organizada, um quantum de forças — ao mesmo tempo que ela é conjunto, pois se compõe de formações complexas e incessantemente mutantes de forças em combate umas com as outras. Uma força só existe em relação: oposição, convergência, divergência, convulsão, disjunção com outras forças. “Toda força (isto é, toda vontade de poder) está, decerto, relacionada às outras forças em oposição ou acomodação. O mundo tem, na verdade, ‘sob certas circunstâncias uma feição diferente a cada ponto” (Müller-Lauter, 1997, p. 101).

Em suma, o mundo e também o homem são, para Nietzsche, Vontade de Poder. Não apenas como atributo dos fortes, mas até daqueles em que a vontade de domínio manifesta-se como vontade de ser dominado, pois, mesmo para estes é o jogo de força e contraforça, a dinâmica do dominar e resistir que se expressa como vontade: “Nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o último *Faktum* por detrás do qual podemos chegar” (Nietzsche apud Müller-Lauter, 1997, p. 65).

Por isto, o processo de desvalorização das forças vitais, o longo e gradual engendramento da vontade de nada, que conduziria ao embotamento das formas criadoras de existência, é — no quadro teórico de uma filosofia trágica — uma autocontradição. A vida não pode deixar de se afirmar como Vontade de Poder, deixar de querer dominar e se expandir. Querer só a manutenção da vida seria regredir, depauperar a própria vida. As forças ativas, por seu turno, são plásticas, mudam e fazem mudar, se transformam transformando, também, aquilo em que incidem. Dizer-se, entretanto, que forças ativas são dominantes não significa que elas ocupem, efetivamente, os lugares de comando. Em nada representa que as forças dominantes se exerçam como tais nos quadros institucionais que estruturam nossa sociedade.

A compreensão desta complexidade constitutiva da Vontade de Poder que, na filosofia trágica nietzschiana, define a própria vida, parece-nos fundamental para a apreensão do sentido ético que o trabalho com populações vulneráveis pos-

sa adquirir. Se compreendemos, como Espinosa propõe, que o encontro entre os corpos é que produz paixões tristes ou alegres, e concebemos a vida, seguindo a leitura de Nietzsche, como expressão da Vontade de mais vida, são os encontros capazes de produzir esta expansão que podem fazer a vida querer mais de si mesma. Superar-se, conduzir a própria existência na direção de nos tornarmos quem podemos ser, “criadores para si de um corpo superior”, como profetizou Zaratustra, são movimentos que emergem da possibilidade de produzir bons encontros.

Um dos grandes riscos que percebemos nas pesquisas e intervenções com as populações vulneráveis é a sustentação de posturas assistencialistas, moralistas e punitivas, definindo práticas individualistas e culpabilizantes. São marcas que reverberam não somente nas equipes, mas também nos usuários. Ao sustentarem, com veemência, uma lógica relacional, distanciando-se do moralismo hierárquico antes referido, os filósofos com que vimos dialogando permitem vislumbrar novas possibilidades de encontros entre serviços, profissionais, famílias e territórios: encontros que acolham desestabilizações e movimentos. Encontros produtores de mais vida.

É nessa miríade de movimentos de força e contraforça, resistência e criação, potência produtora de vida junto a processos que insistem em fazê-la minguar que as vulnerabilidades atribuídas a determinados sujeitos inseridos nas práticas das políticas públicas podem se transmutar em forças criadoras. E uma certa escolha dos modos como tais políticas são habitadas, acessadas e praticadas cabe a cada um de nós. Ou não... como nos alerta o filósofo:

Também para Nietzsche o homem moderno não tem mais escolha: já não lhe é possível recuar dos limiares de auto-determinação definitivamente conquistados; o caminho é para frente e ascendente: o “último homem” deve ser superado, o homem deve superar a si mesmo, dando lugar ao Além-do-Homem. (Giacóia Júnior, 2003, p.186)

## PARA FINALIZAR: CONEXÕES PARA CUIDAR DA POTÊNCIA

Não é simples lidar com a vulnerabilidade, seja no campo da intervenção, seja no campo da produção de conhecimento. O risco de o cuidado tornar-se tutela é uma constante. Precisamos ousar conexões com os vulneráveis, atentos à importância da potência que existe nas vidas precarizadas e que conseguem algum intensivo na existência. Entendemos que a articulação de cuidado e vulnerabilidade implica esta delicada operação de cuidar da potência na vulnerabilidade e não cuidar da vulnerabilidade, no sentido de conservar a condição fragilizante do outro de forma a manter a hierarquia que

o fragiliza e torna o cuidador ou o pesquisador supostamente “forte”. Não é esta a força, com seus efeitos incapacitantes, que aqui nos interessa agenciar. Interessa-nos, sim, nos propósitos que este texto se esforçou por desdobrar, perscrutar os encontros que ampliam as conexões agenciadoras de mais potência de vida, de invenção que rompe com circuitos repetitivos e fragilizantes. Encontramos, nas filosofias de Espinosa e Nietzsche, algumas pistas na construção deste caminho potencializador de mais vida. Pistas que ajudam a pensar o trabalho e a pesquisa no campo das políticas públicas junto a populações vulneráveis, mas também ajudam a pensar a vida como um todo, a ética dos encontros que vimos produzindo o que, para muitos, poderia ser sintetizado na pergunta que o coletivo de autores anárquicos dirige a seus “Caros Amigos” (Comitê Invisível, 2016, p.191): “O que é a felicidade? O sentimento que a potência aumenta — de que um obstáculo está em vias de ser ultrapassado”, escreve um amigo.

Pautar novas intervenções juntos aos “vulneráveis”, para que encontros potentes se produzam, pode soar pretensioso demais a nossos bem-intencionados ouvidos de agentes sociais. Habitados às ações reparadoras dos danos causados pelas desigualdades sociais, encontramos relativamente desprovidos de instrumentos teórico-conceituais e, mais ainda, ferramentas de trabalho concretas, que nos ajudem a operar em outro registro que não aquele dos especialistas a articular sujeitos desprovidos com parcelas de seus direitos perdidos. É bem verdade que a dramática desigualdade na distribuição de riquezas de nosso país tende a perpetuar as demandas por práticas assistencialistas e piedosas, campo fértil a governos populistas e vulnerabilização das populações cada vez mais controláveis com menos. Mas não é menos verdadeiro, aprendemos com os filósofos que nos acompanharam até aqui, que a potência de um corpo emana dos encontros que sua vida produziu, ou seja, que se conquista nas relações. Tomar o outro como legítimo outro, não-eu, que em sua condição de alteridade pode sempre apresentar possibilidades inusitadas de construir as próprias saídas, de forjar modos outros de existência que não cabem a mim, ao Estado ou a qualquer *expert* julgar a partir de seus princípios morais é condição fundante de um encontro capaz de potencializar movimentos de vida a todos que dele participem. Nunca se sabe o que pode um corpo, profetizou Espinosa. O homem é uma flecha entre o animal e o super-homem, anunciou Zaratustra. Não partir do princípio que o que torna o vulnerável frágil, aquilo que lhe falta é aquilo que o Estado tem a lhe ofertar: eis o que inaugura cada encontro como rigorosamente inédito.

E, como nos alertam os mesmos pensadores anônimos citados acima, “deixar de se mover teoricamente é assegurar que se será apanhado desprevenido pelos movimentos do ca-



pital e perder a capacidade de pensar a vida nos nossos locais. Renunciar à construção de mundos pelas nossas mãos é condenar-se a uma existência espectral". (Comitê Invisível, 2016, p.190) O crescimento de forças capazes de revolucionar e superar o obsoleto tema da tomada do poder é um trabalho que exige paciência, para estes pensadores (idem). Paciência, rigor teórico-metodológico e certa dose de ousadia relacional, acrescentamos nós, ao pensar em nossas inserções junto às políticas de saúde e assistência no Brasil frente a tantos destratos à coisa pública de que o país tem sido alvo.

## CONTRIBUIÇÃO DE CADA AUTOR

As duas autoras trabalharam conjuntamente ao longo da elaboração do artigo, desde a concepção dos argumentos, formulação da proposta, estrutura e objetivos do estudo, até as fases de revisão e formatação final do manuscrito.

## AGRADECIMENTOS

As autoras agradecem às colegas Dras. Claudia Elizabeth Abbes Baeta Neves e Teresa Nobre pela leitura da versão inicial do texto, e aos demais parceiros do GT "Políticas de Subjetivação e Invenção do Cotidiano" da ANPEPP pela oportunidade de debate dos argumentos que foram nele desenvolvidos.

## DECLARAÇÃO DE CONFLITOS DE INTERESSE

As autoras declaram que não há conflitos de interesse no manuscrito submetido.

## REFERÊNCIAS

- Ayres, J. R. C. M., Paiva V., & França Júnior, I. F. (2012). Conceitos e práticas de prevenção: Da história natural da doença ao quadro da vulnerabilidade e direitos humanos. Em V. Paiva, J. R. C. M. Ayres, & C. M. Buchalla. (Orgs) *Vulnerabilidade e direitos humanos: Prevenção e promoção da saúde: livro I, da doença à cidadania* (pp. 71-94). Curitiba: Juruá.
- Ayres, J. R. C. M., Paiva V., & Buchalla (Orgs) (2012). *Vulnerabilidade e direitos humanos: Prevenção e promoção da saúde: Livro I, Da doença à Cidadania*. Curitiba: Juruá.
- Benjamin, W. (2013). *O Capitalismo como Religião*. Em M. Löwy. (Org). Tradução Nélio Schneider, Renato Pompeu. 1a ed. São Paulo: Boitempo.
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado.
- Birman, J. (1999). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Bronzo, C. (2009). Vulnerabilidade, empoderamento e metodologias centradas na família: Conexões e uma experiência para reflexão. Em Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Concepção e gestão da proteção social não contributiva no Brasil*, 171-201. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome/UNESCO.
- Carta Capital. *Ana Júlia Ribeiro e a juventude que aponta o caminho da esperança para o país*. São Paulo: Editora Confiança, v. 925. Recuperado de <https://www.brasil247.com/pt/247/midiatech/262800/Jovem-que-emocionou-o-Pa%C3%ADs-%C3%A9-capa-de-Carta-Capital.htm>
- Comitê Invisível. (2016). *Aos nossos amigos: Crise e Insurreição*. Coordenação Editorial: Peter Pál Pelbart e Ricardo Muniz Fernandes. N-1 edições, São Paulo.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Kafka: Por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago.
- Espinosa, B. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago; Luís C. G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- Foucault, M. (2004). *Microfísica do Poder*. 20 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- Giacoia Júnior, O. (2001). *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS.
- Giacoia Júnior., O. (2003) *Corpos em Fabricação*. *Natureza Humana* 5(1): 175-202. Recuperado em 29 de abril de 2018 de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v5n1/v5n1a06.pdf>
- Martins, A. (Org.) (2009). *O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes.
- Monteiro, R. R. P. (2012). O marco conceitual da vulnerabilidade social. *Sociedade em Debate*, 17(2), 29-40. Recuperado de <http://www.rsd.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/view/695>
- Müller-Lauter, W. (1997). *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Anablume.
- Negri, A. (2001). *Exílio: Seguido de Valor e Afeto*. São Paulo: Iluminuras.
- Nietzsche, F. W. (2002) *Fragmentos Finais*. Seleção, Tradução e prefácio de Flávio Kothe. Brasília, Editora da UnB.
- Nietzsche, F.W. (2007) *O Anticristo e Ditirambos de Dioniso*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras.

- Nietzsche, F. W. (2005) *Humano Demasiado Humano: Um Livro para Espíritos Livres*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras.
- Nietzsche, F. W. (1986). *Assim falou Zaratustra: Um Livro Para Todos e Para Ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Nietzsche, F. W. (2001) *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras.
- Nietzsche, F. W. (1998). *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras.
- Pelbart, P. P. (2016). Crises da democracia e insurreição. Entrevista com Peter Pál Pelbart. Em Londero, M.; Parise, L.; Silva, C.; Paulon, S. *Polis e Psique*, 6(3): 4 – 11. Recuperado de <http://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/71019>
- Pereira, E. C., & Souza, M. R. (2006). Interface entre risco e população. Em Associação Brasileira de Estudos Populacionais (Ed.), *Textos Completos de Comunicações Científicas, XV Encontro de Estudos Populacionais*. Caxambu, MG: ABEP. Recuperado de [http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006\\_592.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_592.pdf)
- Romagnoli, R. C. (2015). Problematizando as noções de vulnerabilidade e risco social no cotidiano do SUAS. *Psicologia em Estudo*, 20(3), 449-459. Recuperado de: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/PsicolEstud/article/view/28707>.
- Silva, R. B & Carvalhaes, F. F. (2016). Psicologia e políticas públicas: Impasses e reinvenções. *Psicologia e Sociedade*, 28(2), 247-256.

Submetido em 26/10/2017  
Primeira decisão editorial em 12/04/2018  
Aceito em 13/07/2018

<sup>1</sup> Nota A denominação de “Filosofia do Trágico” à obra de Nietzsche alude às compreensões de alguns de seus tradutores e leitores, entre eles o psicanalista Naffah Neto (em Nietzsche e a Psicanálise, acessível em [In:http://www.fflch.usp.br/df/gen/gen\\_p.htm](http://www.fflch.usp.br/df/gen/gen_p.htm)) que afirma que para Nietzsche a tragédia traz o eterno prazer do devir, do tornar-se, da transmutação. Neste prazer reside a essência dionisiaca: deus da alteridade e do devir.

<sup>2</sup> Nota A tradução do termo alemão Wille zur Macht é fonte de divergência tanto entre os intérpretes, quanto entre os próprios tradutores brasileiros. Enquanto o tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho utiliza Vontade de Potência, o atual tradutor das obras de Nietzsche – Paulo César de Souza – opta por vontade de poder e justifica: “A questão é qual termo – ‘poder’ ou ‘potência’ – tem maior amplitude de sentido, que mais o aproxime do original” (cf. nota de rodapé n. 32, da tradução de Ecce Homo). Entre os intérpretes, Scarlett Marton e Roberto Machado utilizam Vontade de Potência (Os “Cadernos Nietzsche”, sob a coordenação de Scarlett Marton, empregam também esta tradução). Neste artigo, acompanhamos a tradução e compreensões deste conceito a partir do prof. Oswaldo Giacoia Júnior., utilizando, portanto, a expressão de vontade de poder, exceto, evidentemente, quando se tratar de citações de outros autores.

<sup>3</sup> Nota Entre os 10 mais desiguais do mundo, Brasil despenca 19 posições em ranking de desigualdade social da ONU “Segundo o levantamento da ONU, o percentual de desigualdade de renda no Brasil (37%) é superior à média da América Latina, incluindo os países do Caribe (34,9%)”. Fonte: El País, 21/03/2017. Acessível em [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/03/21/politica/1490112229\\_963711.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/03/21/politica/1490112229_963711.html)