

ESTADO, SOCIEDADE CIVIL E SERVIÇO SOCIAL

João Carlos Correia

Universidade da Beira Interior

Prefácio

A minha colaboração nos Mestrados em Serviço Social realizados seja em Lisboa seja em Beja ditaram o conhecimento de novas e fascinantes realidades académicas. As comunidades científicas formam-se recorrendo a contributos teóricos de diversa ordem que visam a resolução dos problemas concretos que essas comunidades científicas – formadoras, por sua vez, de comunidades profissionais – enfrentam. No caso da minha comunidade científica original –as Ciências da Comunicação – a breve trecho se mostraram relevantes os contributos de disciplinas filosóficas (Ética, Teoria Política), de disciplinas sociológicas (Sociologia da Comunicação e da Cultura) e de disciplinas muito específicas da problemática inerentes às profissões relacionadas com a comunicação (modelos de análise da opinião pública ou comunicação intercultural, por exemplo). Não é um ecletismo: as teorias são «caixas de ferramentas», no sentido exacto que Michel Foucault usava para se referir ao uso destas ferramentas para resolver os problemas intrincados com que o mais original dos filósofos

franceses do pós-guerra se enfrentava. No Seminário de «Estado e Sociedade», tornou-se claro que era necessário recorrer a contributos da Filosofia (a origem do Político e da própria noção de Estado Social); da Sociologia (a análise de Marx, de Weber e de Durkheim são vistas hoje uma previsão do que seria o futuro do Estado Social); das Ciências da Comunicação (a problemática do encontro com outro e da natureza da diferença cultural que estas ciências elegeram como uma parte privilegiada da sua reflexão).

Ao longo deste texto procuro reflectir sobre o seguinte: a) Numa primeira parte procuro realizar a fundamentação teórica do Estado Social e a sua articulação com a noção de Justiça; b) numa segunda parte procuro demonstrar que a problemática política se relaciona directamente com o quotidiano, o que é demonstrável quer pelas teses de Michel Foucault quer pelas teses de Alfred Schutz e de Ervin Goffman, entre outros autores. Nesta segunda parte, tento veementemente demonstrar que a política não se resume a uma actividade abstracta que se realiza apenas no plano colectivo e desconhece a realidade concreta das comunidades e até dos corpos. Assim, sustento que a relação com o outro, nomeadamente com o Outro que se encontra numa situação de fragilidade social e física, é uma noção ético-política, onde se jogam relações de poder e concepções de Cidadania. Ora, isto parece-me de alguma utilidade para os Profissionais de Serviço Social que pretendam aprofundar uma consciência crítica da sua

profissão; c) finalmente, deduzo que a ideia de proximidade só é compatível se existir uma existência que relacione a cotidianeidade com a política: a sociedade civil.

a) Fundamentação política originária do Estado Social

O Estado Social surgiu, para a maior parte dos autores, depois da II Guerra Mundial. Porém tem o seu embrião no século XIX e, nesse sentido, é simultaneamente hegeliano, marxista, weberiano e durkheimiano.

Evidentemente que esta primeira declaração não pretende excluir as múltiplas contribuições que encontramos nas realidades de cada Estado Social em particular. Desde logo, podíamos enunciar a importância da Doutrina Social Cristã devedora da do pensamento católico de Leão XIII organizado na Rerum Novarum e teria com certeza de concordar com os que argumentam que é impossível pensar o Estado Social e a profissão de Serviço Social sem a compaixão pelos mais fracos e a solidariedade. Porém, assim, tornar-se-ia custoso estabelecer os limites. É a totalidade da civilização judaico_cristã que tornou possível esta reflexão. Não são momentos esporádicos: é um continente civilizacional. Começar pela Rerum Novarum seria pouco, apesar da importância que ela tem para a formação dos Estados Sociais nos países onde a Democracia Cristã se tornou hegemónica Mas seria possível esquecer Mounier? E Tomás de Aquino? E

Lévinas? E, no limite, a influência do Cristianismo em todas as utopias salváticas que hão-de contagiar o próprio Marx e toda a ânsia de transformação social que percorre a modernidade?

Evidentemente, haverá ainda de concordar que é impossível toronar Aristóteles, cuja ideia de bem comum é essencial na sua concepção de comunidade política. Com efeito, Aristóteles (1990) demonstra com muita intensidade que o bem comum é o bem mais nobre e vasto que pode ser perseguido por uma comunidade sendo mais útil e necessário do que o bem individual. Esta perseguição do bem comum passa pelo facto de a comunidade dever preparar e formar os seus cidadãos para o desenvolvimento de determinados traços chamados virtudes que conduzirão à felicidade individual e colectiva.

Tal reflexão influenciou uma importante corrente da Filosofia contemporânea (os chamados comunitaristas) dos quais alguns defendem que o papel do Estado é realizar as potencialidades intrínsecas do ser humano, constituindo-se como uma defensora do Estado Social contra as arremetidas do liberalismo.

Outros poderão lembrar-me que o pensamento político sobre a modernidade também engloba Locke e, por linhagem teórica, lembrar-me-ão o contratualismo e John Rawls (1996), chamando a atenção para a importância que estas ideias podem ter para repensar do Estado Social. O Estado Social também é liberal porque inclui os direitos

civis e políticos sendo necessário articulá-los com os direitos sociais. E, será, naturalmente, verdade.

Porém, quando invoco Hegel, Marx, Durkheim e Weber, limito-me a defender a tese segundo a qual eles são os testemunhos privilegiados do aparecimento de alguns traços no Estado que já indiciavam a preocupação crescente com as desigualdades que percorriam a sociedade industrial. Testemunhas do fenómeno da industrialização, apercebem-se das primeiras tentativas do Estado de ultrapassar a conflitualidade, a desumanidade e a desigualdade sociais..

O Estado Social é, de facto, uma realidade do pós-guerra. Porém, os políticos do pós-guerra não acordaram iluminados pela necessidade de expansão das despesas públicas. É uma resposta às particulares necessidades de solidariedade sentidas por uma Europa dilacerada pelo extermínio colectivo. Porém, surge na continuidade de uma resposta a uma série de problemas que têm a sua origem no desenvolvimento de uma consciência crescente da necessidade de ultrapassar as insuficiências do Estado-pólicia, mera garantia da realização dos contratos, consciência essa que se traduz politicamente nas primeiras medidas sociais tomadas já no século XIX.

Assim, o Estado Social é hegeliano no sentido em que Hegel teorizou o Estado como realização unificadora da Razão que ultrapassa a conflitualidade existente na sociedade civil. Em face do carácter irreconciliável dos interesses particulares, o Estado deve surgir como relação

objectiva e necessária. Hegel sustenta que o Estado “é a realização em acto da ideia moral objectiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe”(Hegel, 1973: 250-251). A sociedade civil surge, prioritariamente em Hegel como uma sociedade de antagonismos. É, pois, retratada como universo concreto de indivíduos autónomos que estabelecem relações com outros indivíduos independentes, com base no princípio da utilidade e dos interesses económicos. Na sociedade civil, os indivíduos “são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse” (Hegel, 1973:206).. A pessoa concreta, mista de apetite natural e de arbítrio, é um dos seus princípios. De modo a negar a multiplicação das patologias resultantes da natureza egoísta dos indivíduos , designadamente a multiplicação dos desejos, a desigualdade e a miséria, Hegel tratará de enfatizar as estratégias que lhe permitem lutar contra a arbitrariedade e o particularismo vigentes no interior da sociedade civil.

Estas estratégias que visam a integração social justa operam, na opinião de Arato e Cohen (1995: 100), segundo duas lógicas: uma, que exprime a linha da intervenção estatal, enfatiza as consequências patológicas do sistema de necessidades, envolvendo a crítica a formas extremas de riqueza e de pobreza e permitindo a Hegel apontar alguns dos futuros traços do Estado Providência moderno, designadamente a intervenção de uma classe de servidores

civis, funcionários públicos a quem caberia lidar com algumas das consequências disfuncionais do sistema de necessidades (Hegel, 1973: 285).; uma outra Lógica segue a linha da geração autónoma da solidariedade e da identidade e antecipa uma forma pós-liberal de integração social. Esta segunda linha, interpretada de forma conservadora em vários regimes, olha para a corporação como ponto de partida da integração social que desempenha como funções primárias a prestação de assistência, a socialização e a educação, designadamente proporcionando aos indivíduos os conhecimentos que lhes permitem interiorizar a noção de bem comum e desenvolver a virtude cívica (Hegel, 1973: 206-207). Assim, já se reflectiam nesta análise duas tendências e duas lógicas complementares para a realização de uma cidadania fundada na solidariedade: a intervenção do Estado e a intervenção da sociedade civil através da corporação, uma instituição que, apesar das apropriações conservadoras de que foi objecto, mantém em Hegel uma abertura que não colide com os direitos individuais.

Mas o Estado Social também é marxista. Para Marx, tal como em Hegel, a irracionalidade da sociedade civil só poderá ser ultrapassada pela realização histórica da Razão e consequentemente por uma nova organização da comunidade política que impulsiona os homens no sentido de uma cooperação racional. Por outro lado, a descoberta da análise social crítica e a reavaliação da sociedade como um campo de diferendos e de conflitos constitui uma

contribuição valiosíssima para a compreensão do Estado Moderno, designadamente do Estado Social. Este é produto da luta de classes que impõe uma valorização crescente de novos direitos sociais, obtidos graças às pretensões de validade conflituais apresentadas por movimentos sociais emergentes como o movimento sindical e operário. O Estado Social numa visão marxista não tem que implicar uma leitura determinista do fenómeno político. É evidente que ele é encarado, de acordo com alguns textos clássicos do marxismo como profundamente relacionado com os interesses da classe dominante. Porém, não se reduz à dominação nua e crua. Carece de uma legitimação que implica, segundo Gramsci, uma conquista da hegemonia, cujo elemento decisivo deixa de ser nesta deriva do pensamento marxista, o exercício puro e simples da coacção para passar a ser a capacidade de legitimar consensos enraizados nas organizações da sociedade civil (Gramsci, 1977: 1824). Nesse sentido, o Estado social é produto de um compromisso que tem subjacente uma dimensão conflitual. Porém, este compromisso tem implícita uma dimensão que não se restringe a uma espécie de reflexo de uma harmonia celestial pré-existente. Os direitos sociais não são apenas o resultado uma outorga generosa: também são o resultado de uma conflitualidade geradora de direitos. Por outro lado, o Estado Social também é marxista porque o marxismo foi a primeira grande ferida no universalismo burguês, o qual era

fortemente limitado por uma visão da cidadania restringida às suas dimensões civil e política, isto é, respeitante aos direitos sociais e civis, e fortemente ignorante quanto à sua dimensão económica e social.

O Estado Social também tem um poderoso fundamento durkheimiano na medida em que Durkheim já se apercebera que a diferenciação e aumento da complexidade societal implica uma forte intervenção pública. É a partir do momento em que as sociedades políticas chegam a uma determinada complexidade que elas não podem agir colectivamente a não ser por intervenção do Estado.(Durkheim, s/d: 4) . Por isso, enquanto nas sociedades pré-modernas o Estado aparece profundamente ligado à função militar, nas sociedades desenvolvidas, para Durkheim, é, como ele não se coíbe de dizer talvez com exagerado optimismo, o órgão da justiça social. Apesar deste optimismo, Durkheim descreve com lucidez o modo como o Estado teve, necessariamente, de ultrapassar uma área de intervenção limitada à segurança e à protecção (o Estado-polícia) para chegar à intervenção social por intermédio da força reguladora do Direito. A actividade militar dá lugar à actividade jurídica e o Direito deixa de parar à porta da empresa, como pretendiam pelo menos algumas correntes do liberalismo clássico. Como assinala Durkheim, assistimos a uma actividade crescente de regulamentação jurídica no plano doméstico, comercial,

contratual e de uma forma generalizada nas relações sociais e económicas (Durkheim, *ibid*: 7-8).

Finalmente, o Estado social é, num sentido contraditório e paradoxal, weberiano. Weber será um dos teóricos que primeiramente se debruçou sobre a «função pública» moderna, no sentido em que abordou o aparecimento da burocracia como um dos traços distintivos do Estado Moderno. Analisando o desenvolvimento do Estado contemporâneo, Weber conclui que as sociedades ocidentais optaram por um tipo de racionalidade que ele classifica como a racionalidade dos meios por oposta à racionalidade dos valores, como sendo própria da modernidade. A associação política não é definida pelos seus fins mas pela escolha de meios mais eficazes para a obtenção de determinados fins.

O progresso material seria “ obtido apenas à custa de uma expansão da burocracia que esmagava a criatividade e a autonomia individuais”(Giddens, 1996:5). A administração passa a ser um trabalho profissional levado a efeito por funcionários contratados, em função de uma competência, configurada em face da sua utilidade e das exigências colocadas à sua actividade. O progresso até ao estabelecimento do funcionalismo público, entendido como profissão especializada, baseada num emprego estável, na existência de um salário, pensão e possibilidades de ascensão, na preparação profissional e na divisão do trabalho, no formalismo documental e na subordinação e

superioridade hierárquica, constitui a escala pela qual se mede modernização do Estado (Weber, 1989: 707-708). Apesar de Weber concluir que esta emergência da burocracia se tornará em algo inevitável, não deixará de alertar para os riscos de uma tecnocratização generalizada da sociedade, resultante da expansão de uma sociedade fria e desumanizada. Ora, esta reflexão abrirá as portas a um elemento complementar de desconfiança em relação às potencialidades do Estado enquanto encarnação da Razão, que muitas vezes se traduz na reificação e na exclusão do outro. Este é um caminho que deverá muito a Nietzsche, Foucault, à Escola de Frankfurt e à Fenomenologia.

b) O político e a relação com Outrem

Como focaram muitos autores que muito devem a Max Weber – Habermas, Michel Foucault, T. Adorno – a racionalização do Estado pode traduzir-se numa reificação das relações humanas, na coisificação das relações pessoais, numa invasão generalizada de domínios íntimos e pessoais por uma racionalidade autocrática e arrogante (cfr. Vanderberghe, 1997)..

O problema da burocratização generalizada das relações sociais é um tema importante para as profissões relacionadas com o Serviço Social. O expansionismo estatal quando suportado por funcionários que contemplam as relações com os desfavorecidos de acordo com uma

racionalidade tecnocrática e instrumental pode tornar-se uma nova e sofisticada forma de dominação.

Esta linha introduzida por Max Weber faz-nos chamar a atenção como as questões de poder se identificam com o quotidiano. A fenomenologia tornou familiar o conceito de mundo da vida entendido como o universo das relações quotidianas. É necessário estar atento a um conjunto muito vasto de autores para perceber a importância desta problemática: melhor dito, a importância política desta problemática. Goffman ensina-nos como as relações de poder não são algo que vem apenas de cima mas que se reproduz diariamente nas interações sociais levadas a efeito no dia (cfr. Goffman, 1961; Goffman 1968). Seguindo a orientação fenomenológica de análise da realidade social (como faz uma parte considerável da Etnometodologia e da análise interaccionista de Goffman tão devedora de Alfred Schutz) os agentes aprendem a sujeitar-se, sujeitando-se. O corpo, lugar privilegiado de relação com mundo quotidiano, é, para alguns fenomenólogos, um lugar de institucionalização da pessoa e de personalização da instituição. Merleau-Ponty e, na sua sequência, sociólogos de inspiração fenomenológica como John O'Neill defenderam a ideia de que é no corpo que se fundam as instituições e a sociabilidade. Segundo esta concepção, é no corpo e não apenas na razão que ressoa a sociabilidade primordial. Trata-se de um conceito acerca da origem do político e das instituições humanas fundadas em

primeiro lugar no corpo humano e nas suas afecções e que simultaneamente institui o corpo como lugar possível da violência discriminatória. (cfr. O'Neill, 1989: 12). Não é por caso que Schutz alertou para o risco de tomar conhecimento do Outro através da presença do próprio corpo. Sugere, assim, os riscos que decorrem da definição do comportamento coerente por expectativas sociais a quando alerta para o facto de que, deste modo, a “ideia de congruência pressupõe já que o comportamento dos outros pode ser tipificado de acordo com padrões de normalidade ditadas pela minha própria consciência do corpo”. (Schutz, 1975 b: 66).

Numa linha que coincide muito parcialmente com esta linha de reflexão, tendo mesmo alguma genealogia comum, Michel Foucault ensinou-nos como a modernidade substituiu a repressão estatal por um conjunto de mecanismos disciplinares que visam a interiorização dos conceitos de norma e de desvio.. Trata-se de desencadear um novo processo de investigação no qual se exprime a vontade de voltar às fontes do momento racional, as quais são, em si, o melhor lugar para se perceber as práticas que lhe são inerentes. A doença, designadamente a doença mental, e o crime oferecem um terreno privilegiado para a investigação desta diferença constituinte entre positivo e negativo, normal e patológico, ou seja, para a compreensão do impensado _ a Irrazão _ sobre o qual se ergue a Cultura da Modernidade. “A história da loucura seria a história do

Outro - do que, para uma cultura, é a um tempo interior e estranho, portanto de excluir (para conjurar o perigo interior que ele constitui), mas fechando-o (para lhe reduzir a alteridade) (...)” (Foucault, 1988: 55). Desde o estudo da constituição da loucura como imagem especular da constituição da razão, modelo de rejeição por uma cultura de algo que lhe é exterior (Foucault, 1982: 9), passando pela descrição da forma como a prática jurídica será atravessada por uma concepção panóptica de poder em todo o empreendimento foucauldiano perpassa uma indagação inquieta sobre a violência que emerge na modernidade. Graças ao encontro com a desrazão, analisam-se os contornos da emergência de um novo conceito de racionalidade indissociável de uma certa compreensão do homem relacionada com o processo de produção (Dreyfus e Rabinow, 1984: 198). Empreende-se, deste modo, um projecto de investigação que visa analisar o desenvolvimento e aperfeiçoamento nas oficinas, nos hospitais e hospícios de uma tecnologia disciplinar centrada na utilidade e docilidade do indivíduo (Dreyfus e Rabinow, 1984: 197). Desenha-se, assim, um trabalho consistente e minucioso de recensão dos mecanismos de vigilância e poder que se tornam visíveis em instituições como os asilos, as prisões, hospitais e família. O poder é analisado como operando através de uma multiplicidade de dispositivos de controlo e vigilância que estão na própria raiz de novos discursos sobre a verdade, o conhecimento e os

comportamentos sociais. Essas diferentes formas de controlo do humano implicam o desenvolvimento de um domínio específico de técnicas, tipos de discursividade e saber, resultando em produtos conformes às respectivas áreas de intervenção: a alma e a mente, o corpo, o homem, a sexualidade. Essas práticas, técnicas, tipos de discursividade e de saber relacionam-se, por seu lado, com uma *episteme* que tem por principal objecto o homem e são próprias de instituições como os hospitais, os asilos, as prisões, as instituições psiquiátricas e de vigilância do corpo.

Estes mecanismos passam pela repressão da diferença, pela negação da sexualidade, pela generalização da culpa e pela introdução de um conjunto de disciplinas relacionadas com uma tentativa de obrigar os indivíduos a tornarem-se racionais e a agirem de acordo com padrões de comportamento socialmente estabelecidos. Este percurso, centrado nas relações de poder que emergem na vida quotidiana e que se inscrevem no sujeito, no decurso do seu processo de formação, defende que o desenvolvimento e generalização de mecanismos disciplinares foi o lado obscuro do processo durante o qual a burguesia no século XVIII se tornou a classe dominante. Ao mesmo tempo que o humanismo desenha incontestavelmente um progresso em matéria de representação política e de igualdade _ sendo que a atenção escassa de Foucault a esse lado do humanismo poderá ser um dos seus elementos mais frágeis _ aumenta a disciplina nas fábricas e reforça-se a vigilância

dos cidadãos pela polícia, assegura-se, enfim, o desenvolvimento efectivo de relações que nada tinham a ver com a igualdade, a liberdade e a fraternidade. Com efeito “uma grande parte da obra de Foucault – a sua parte de maior valor em meu entender – consiste em mostrar como os padrões de aculturação característicos das sociedades liberais impuseram aos seus membros tipos de condicionalismos que as sociedades antigas, pré-modernas, não tinham sequer imaginado. Não está, no entanto, disposto a ver que esses condicionalismos são compensados por um decréscimo de dor (...)” (Rorty, 1992: 96). As relações de poder estão associadas a outro tipo de relações, incluindo produção, género, família, conhecimento e sexualidade entre outras.

Esta linha de reflexão mostra-nos como o mundo da vida é um conceito com enormes consequências ético-políticas. É no mundo da vida que podemos entender a origem do político, no sentido dado a esta origem por vários autores para cuja reflexão contribui a obra de Alfred Schutz, que está na origem de importantes reflexões levadas a efeito na Etnometodologia e na Fenomenologia Política. Para este autor, cada grupo concreto e cada comunidade têm um conjunto de preconceitos, sistemas de tipificação e de relevância (definição do que é importante) que constituem aquilo que ele designa por concepção relativamente natural. Porém, cada visão relativamente natural só o é para os participantes efectivos de uma comunidade dada. Todos os

restantes sentem essa concepção relativamente natural como uma estranheza. É isto que dá origem a fenómenos como a exclusão, a tipificação abusiva e a generalização do preconceito, aquilo a que de um modo mais ácido um autor como Goffman classifica como o estigma (Goffman, 1963). A atenção de Alfred Schutz à multiplicidade de realidades, a consciência da existência de grupos diversificados, a análise exaustiva das relações intergrupais, a atenção dedicada ao papel do outro, do estrangeiro e do marginal são elementos centrais do seu pensamento, contribuindo para uma compreensão crítica dos mecanismos de formação do estereótipo e do preconceito (Schutz, 1976: 116-119; Schutz, 1975 a): 207-259). A estranheza que se funda no comportamento do Outro é o que nos permite relativizar os nossos próprios preconceitos e tipificações permitindo a emergência de um «espírito público», i.e. uma consciência da cidadania que não se restrinja a homogeneizar todos os diferentes como iguais. O político surge assim, em primeira instância, na perspectiva deste autor, fundado na oposição proximidade-anonimato e implica a evolução para condições sociais de intersubjectividade em que a definição da reciprocidade de expectativas entre os actores – graças `a qual é possível uma ordem social –se torna objecto de reflexão e de construção. De certo modo, a violência discriminatória susceptível de ser polarizada entre duas práticas sociais: isolamento e confrontação(Laningan, 1988: 135). Ou ignoramos o Outro ou confrontamo-lo. No

segundo caso , a erradicação do Outro é mais importante do que a promoção de si, e no primeiro, verifica-se o contrário. Naturalmente que existem várias composições possíveis destas duas atitudes bi-polares: a erradicação do Outro como estratégia de promoção de si ou a promoção de si que implica consequentemente a erradicação do Outro. Nesta fórmula, os membros da cidade e da comunidade são assim respeitadores da ordem e pertencem á nossa gente enquanto os estranhos são os *outsiders* e os desrespeitadores da lei. Numa perspectiva conformista da sociologia as comunidades bem sucedidas na sua integração são compostas – na auto-tipificação que fazem de si – compostas por cidadãos válidos, saudáveis, sadios e jovens contra todos os portadores de vírus, da deficiência, da velhice, da invalidez. Na verdade, esta confrontação com Outro pode exprimir-se das mais variadas maneiras: desde a violência à exclusão degradante a um certo modo de paternalismo bem intencionado e de acentuado recorte filantrópico. Por isso, a Fenomenologia de Schutz ao descrever o mundo da vida rompe com uma postura intelectual que busca sempre a existência de uma Razão exclusivista que se abate sobre aquilo que se dá a conhecer na própria vida. Ora mais do que uma Razão *a priori*, importa realizar uma compreensão *a posteriori* que se apoie numa descrição rigorosa feita de convivência e de empatia e que permita regressar com humildade à matéria humana e à vida de todos os dias (Maffesoli, 1995: I-II).

Nesse sentido, haverá que regressar a uma certa consciência de uma ciência que se olha a si própria como cristalização de um saber disperso na vida, através de um mundo quotidiano, evitando aquelas formas de racionalismo imperial que Peter Berger, significativamente, designava de «assassínio pela definição» (Peter Berger apud Maffesoli, 1995: II). Com este assassínio pela definição alude-se à tendência generalizada de proceder à marginalização do Outro através da fixação de um rótulo.

Este tipo de reflexão – em que a crítica à marginalização da diferença ganha uma especial importância - é passível de se poder relacionar com as diferentes profissões abrangidas pelo Serviço Social. Estas exercem-se ao nível quotidiano e implicam a necessidade de uma consideração ético_ política que exige a consideração do Outro como algo que não pode ser colonizado pelo nosso olhar. Se isto é válido para todos os modos de colonialismo ou para as abordagens multi-culturais também o é para todas as formas de intervenção que implicam um contacto com a exclusão, com a adopção de pontos de vista nem sempre conciliáveis com o nosso entendimento do uso da razão: alcoólicos, toxicodependentes, doentes estigmatizados e outros em relação aos quais as nossas receitas assentes na nossa própria forma de conceber a racionalidade e a normalidade se vêm confrontadas com os seus limites.. Não sendo necessário diagnosticar um mal intrínseco à existência de uma instituição, pode todavia aceitar-se como muitíssimo

válida o alerta que Foucault e todos os grandes críticos da modernidade lançam sobre os riscos dessa instituição fazer passar a sua afirmação pela estigmatização – que até pode ser «benevolente»- daqueles que são diferentes de nós. Neste sentido, o multiculturalismo apenas chamou a atenção para uma lógica racionalista que passa por uma ignorância utilitária da diferença: é mais eficaz impor valores do que colocarmo-nos no ponto de vista de outros..

A intuição da relevância prática desta problemática pode mesmo ser colhida em exemplos provenientes da comunidade profissional do Serviço Social: a insistência de alguns clínicos em procederem à desintoxicação de toxicodependentes com SIDA, mesmo quando esta é conducente a um eventual abandono do contacto com as equipas que lhes prestavam apoio como doentes; o exemplo de utentes de prestações sociais a quem pretendem curar de formas de comportamento como sejam o alcoolismo e que resistem militantemente contra tal diligência até que encontram o seu ritmo para fazer, efectivamente, a desintoxicação; ou as consequências práticas que podem resultar de uma intervenção social junto de idosos em que a avaliação do sucesso do trabalho empreendido segue os padrões de uma cultura juvenil assente, por exemplo, na reciclagem e de competitividade. Para que a arrogância racionalista não tolde a relação com Outrem é necessário uma revalorização de todos os saberes , mesmo os provenientes do senso comum e a aposta em projectos que

cultivem o diálogo intergeracional e intercultural contrariando as sequelas do individualismo e do antropocentrismo e, acrescentaria, dos vários colonialismos pelos quais procuramos moldar o Outro.

c) a relevância da sociedade civil

Esta forma de abordagem relativa aos mecanismos de inclusão/exclusão que atravessam o quotidiano implicam revalorizar a sociedade civil enquanto rede associativa predominantemente relacionada com o mundo da vida. Na perspectiva desenvolvida mais recentemente, a esfera pública surge como um espaço informal de acção política caracterizada por ser como estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida através da rede associativa da sociedade civil (cfr. Habermas, 1996). Nestes desenvolvimentos recentes, ter-se-á empreendido a formulação de uma síntese eclética de diversos elementos que dizem respeito à história do conceito, nomeadamente a ênfase liberal dos direitos individuais, o relevo conferido por Tocqueville à pluralidade de associações e intermediações e o realce conferido por muitos autores contemporâneos (Habermas, Arendt) à defesa da esfera pública e da participação dos cidadãos. Na perspectiva que aqui se defende pressupõe-se que, sem a activa participação por parte dos cidadãos em instituições e associações civis igualitárias, não há modo de manter intacto o carácter

democrático da cultura política (Arato e Cohen, 1995; 1), pelo que em vez de se olharem os movimentos sociais como antitéticos do sistema democrático, são tidos como um traço chave de uma sociedade civil moderna e uma forma importante de participação na vida pública (Arato e Cohen, 1995: 19). Nesta perspectiva, o “cerne” da sociedade civil passa a ser constituído pelas associações voluntárias de natureza não governamental e não económica que relacionam as estruturas comunicativas da esfera pública com o mundo da vida. A expressão “sociedade civil” já não se refere à sociedade burguesa de tradição liberal, conceptualizada por Hegel como “sistema de necessidades” e que dizia respeito ao sistema de circulação de mercadorias e de trabalho social. Passam antes, a ser encarada como composta pelas associações, organizações e movimentos que emergem de forma mais ou menos espontânea e que, sintonizadas com a forma como os problemas de natureza social ressoam nas esferas da vida privada, transmitem essas reacções de forma amplificada á esfera pública. Neste núcleo institucional, podem incluir-se todas as formas de associação voluntária como sejam igrejas, associações culturais, academias, *media* independentes, clubes de lazer, sociedades de debate, grupos de cidadãos, partidos políticos, associativismo e voluntariado social e instituições alternativas.

Evidentemente que estas formas de associativismo não implicam necessariamente, só por si, a adopção de um

ponto de vista mais «libertador». Também podem surgir associadas à geração de micropoderes que reproduzam local e regionalmente a lógica da velha dominação. Porém, se mantiverem uma abertura essencial às estruturas do mundo da vida e à natureza plural das racionalidades que as atravessam; se adoptarem uma ética de cidadania activa que não se limite a perpetuarem nem uma lógica de burocratização ou de mercantilização nem uma ética de piedade assente na reformulação benevolente das dependências, as associações da sociedade civil poderão constituir o elemento catalizador de uma cidadania activa da solidariedade, de uma cidadania participativa como oposta à cidadania de súbditos (Fernandes, 2002: 114). Um novo contrato social que implique repensar o Estado Social de uma fórmula realista - mas não necessariamente economicista - precisará desta instância para desenvolver o pilar da emancipação tantas vezes colocado entre parênteses no desenvolvimento da nossa modernidade tardia (Santos, 1994). A lógica da governabilidade democrática só deixará de ser formalista se houver capacidade e vontade para promover esta componente de uma sociedade civil activa que se ligue à vida quotidiana das pessoas e não seja um mero instrumento de prolongamento racional das políticas estatais. A nova lógica do voluntariado, de que tanto se fala, só será, assim, verdadeiramente nova se aceitar uma pluralidade de racionalidades e de valores marcados por uma compreensão das diferenças.

Referências Bibliográficas

ARATO, A., e COHEN, J. (1995), Civil society and political theory, Cambridge, MIT Press.

ARISTOTE (1990), Ética à Nicomache, Paris, Vrin.

DREYFUS, H., e Rabinow, P. (1984), Michel Foucault, un parcours philosophique, Paris, Gallimard.

DURKHEIM, E. (s/d), L'État in http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/livres/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_6/l_Etat.html.

. FERNANDES, E. (2002), «O Associativismo no tempo da globalização : voluntariado e cidadania democrática» in Intervenção Social nº 25/26, Novembro de 2002.

FOUCAULT, M. (1982), Histoire de la folie à l'âge classic, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. (1988), As palavras e as coisas, Lisboa, Edições 70, 1988

GOFFMAN; E. (1961), Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. New York: Doubleday Anchor, 1961

GIDDENS, A. (1996), *Consequências da modernidade*, Oeiras, Celta.

GOFFMAN, E. (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

GRAMSCI, A. (1977) *Quaderni del carcere*, Vol. III, Torino, Einaudi.

HEGEL, G. W. Friedrich (1973), *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1973.

LANINGAN, R. (1988), *Phenomenology of Communication*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

MAFFESOLI, M. (1995), Préface in BLIN, Thierry (1995), *Phénoménologie et sociologie comprehensive: sur Alfred Schutz*, Paris, L'Harmattan

O'NEILL, John (1989), *The Communicative Body: studies in communicative philosophy, politics and sociology*, Evanston, Northwestern University Press

RAWLS, J. (1996), *Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença.

RORTY, R. (1992), *Contingência, ironia e solidariedade*, Lisboa, Presença.

SANTOS, B. Sousa (1994), *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Lisboa, Afrontamento..

SCHUTZ, A (1975 a) *Collected papers Vol. I.* The Hague: Martinus Nijhoff .

SCHUTZ, A, (1976) *Collected Papers, II*, The Hague, Martinus Nijhoff

SCHUTZ, A.,(1975 b) *Collected Papers III*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

SCHUTZ, A., (1996), *Collected Papers IV*, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.

SCHUTZ,A. (1978), *Fenomenologia e relações sociais - colectânea de textos de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

SCHUTZ, A. (1975 a), «Common sense and scientific interpretations of human action» in Schutz, A., *Collected Papers*, volume 1, The Hague, Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A., (1975a), «Concept and theory formation in the social sciences» in Schutz, A., *Collected Papers*, volume I, The Hague, Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1976), *The well-informed citizen*. In: *Collected papers. Vol. II. Studies in social theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A.(1976) *The stranger: an essay in social psychology*. In: *Collected papers*. Vol. II. *Studies in social theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1976) «The social world and the theory of social action » in Alfred Schutz, Collected Papers II: Studies in social theory, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976

SCHUTZ, A., (1975 b) «The problems of transcendental intersubjectivity in Husserl», in *Collected papers*, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

SCHUTZ, A. (1996), «The problem of rationality of social world» in *Collected Papers IV*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers.

SCHUTZ, A., (1996), «Realities from daily life to theoretical contemplation» in *Collected Papers IV*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1996

SRUBAR, Ilia (1999), *The origin of political in AMBREE*, Lester (Ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.

VANDENBERGHE, F. (1997), *Una histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*, Paris, La Découverte, 2 vols.

WEBER, M. (1989), *Economía y sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica..