

A formação e a transformação de valores¹

Hugh Lacey e Barry Schwartz*

I. Valor

A palavra "valor" tem usos diversos e complexos, reflexo da ampla gama de tarefas desempenhadas pelos "valores" em nossas práticas de comunicação e também da profundidade de nossa compreensão de seu significado – que depende, em parte, dos valores que nós próprios adotamos. No discurso cotidiano, quando nos referimos a valores pessoais, estamos nos referindo a um ou a todos os aspectos abaixo:

1. um "bem" fundamental que uma pessoa persegue consistentemente por um longo período da vida; uma de suas razões definitivas para agir;
2. uma qualidade (ou prática) que dá sentido, traz benefícios, significado ou satisfação à vida que a pessoa está levando ou aspira ter;
3. uma qualidade (ou prática) que é parcialmente constitutiva da identidade da pessoa como ser que se auto-avalia, auto-interpreta, "se faz existir";
4. um critério fundamental para a pessoa escolher aquilo que é bom (ou melhor) entre as formas possíveis de ação;
5. um padrão fundamental segundo o qual alguém aceita o próprio comportamento e o dos outros;
6. um "objeto de valor", com o qual um relacionamento apropriado é parcialmente característico tanto de uma vida satisfatória quanto da identidade pessoal. Objetos de valor incluem trabalhos de arte, teorias científicas, artefatos tecnológicos, objetos sagrados, cultura, tradições, instituições, outras pessoas e a própria natureza. Relações apropriadas com os objetos de valor, dependendo do objeto em particular, incluem: produção, reprodução, respeito, criação, manutenção, preservação, adoração, amor, reconhecimento público e bens pessoais.

Essa lista delinea apenas os usos superficiais da palavra "valor". Seus itens permanecem abertos a várias interpretações. Por exemplo, o item 2 – valor como uma qualidade que dá significado ou sentido à vida de uma pessoa – está aberto para pelo menos três interpretações: a) um atributo que a pessoa sustenta para dar sentido à própria vida ou aspirações; b) um atributo que a pessoa sustenta para dar sentido a *qualquer* vida humana; c) um atributo que *de fato* dá sentido a qualquer vida humana. A interpretação (a) representa uma instância subjetiva (pessoal) referente a fenômenos subjetivos; (b), uma instância subjetiva referente a fenômenos objetivos, e (c) um apelo objetivo a um fenômeno objetivo. Ao deixar em aberto a interpretação, na verdade, ao deixar em aberto a longo prazo se qualquer interpretação diferente de (a) poderia ser sus-

1 A preparação do artigo teve auxílio da Brand Blanshard Faculty Fellowship (para ambos os autores), e subvenções da Swarthmore College Research Fund e N.S.F., SE 8308604 (para Hugh Lacey).

* Swarthmore College.

tentada, nós não conferimos nenhuma teoria filosófica de "valor" aos usos superficiais da palavra.

A discussão sobre valores é, em geral, altamente polêmica, o que sugere que eles são fonte de conflitos permanentes e insolúveis. Na esperança de evitar esses conflitos, muitos tentaram relativizar o valor para a pessoa, insistindo que apenas as interpretações do tipo (a) seriam possíveis e diagnosticando o aparecimento do conflito como sendo composto por dois erros: que o objeto de uma instância pessoal é um fenômeno objetivo (interpretação b) e que uma instância pessoal pode, em si mesma, ser considerada segundo uma posição objetiva (interpretação c). Com a interpretação (a), o que aparece como desacordo revela-se mera diferença. Muitos esperam que o reconhecimento da simples diferença produza uma tolerância universal. Entretanto, a modernidade também nos diz que fatos não se vinculam a valores; assim, essa expectativa tem um suporte lógico precário.

Há uma distinção que deve ser feita entre fatos (qual é o caso) e valores (o que é bom, o que é digno). Se não houvesse essa distinção, a avaliação seria impossível. Mas na vida prática, fatos e valores não podem ser *separados* ao ponto de ser lugar-comum e apropriado que uma única sentença desempenhe simultaneamente papéis descritivos e avaliativos. Considere, por exemplo, "violência caótica e ilegal seguiu o veredicto de Rodney King" ou "os menos favorecidos da cidade de Los Angeles, depois de atingirem o limite de tolerância à injustiça, rebelaram-se". Dada essa inevitável combinação do fático e do avaliativo, se os valores devem ser sempre considerados em relação à pessoa, podemos evitar a conclusão de que os fatos também são relativos? Vamos examinar mais detalhadamente esse ponto de vista de que os valores dependem das pessoas.

Nos Estados Unidos, a discussão sobre valores tende a causar desconforto. Valores são, para muitos, profundamente pessoais e até privados, são parte da autodefinição da pessoa, de quem ela é; ninguém é responsável perante os outros pelos seus próprios valores e os valores de cada um não precisam responder aos padrões dos outros. É possível esclarecer um valor, mas ele não precisa ser defendido quando é diferente do de outras pessoas, mesmo que seja diferente dos valores da maioria. Os valores de alguém lhe são próprios. Para alguns é impróprio falar dos próprios valores. Para outros, os valores devem ser enfaticamente defendidos e respeito público exigido em relação a eles. "O respeito público apenas pode ser exigido. Quanto a isso não há argumentação, a menos que se reconheça um compromisso com alguns valores que vão além do que é meramente subjetivo" (Taylor, 1992). Manter-se calado sobre os próprios valores ou apoiá-los publicamente é em si reflexo dos próprios valores. De qualquer modo, o exame crítico por outros dos valores de uma pessoa, ou das opções decorrentes deles, é visto como um tipo de violência contra o eu.

Pessoas para quem a privacidade e a subjetividade são características definidoras de valores, tendem a preferir a linguagem dos direitos (direitos negativos) à linguagem dos valores. Elas apelam ao direito de escolher aquilo que desejam, submetendo-se apenas à condição de não prejudicar os outros impedindo-os de agir de acordo com os próprios valores. É incompreensível exigir um direito que não se conceda aos outros. Assim, a universalidade é construída dentro do discurso dos direitos, desde que os direitos sejam entendidos negativamente: é direito de todos não sofrer interferências ao agir segundo os próprios valores. E essa universalidade não depende de concordância em torno dos valores.

Entretanto, evocar direitos implica reconhecer a existência de alguns limites não subjetivos aos valores aceitáveis. Não é direito, por exemplo, valorizar o prejuízo dos outros. Assim, valores pessoais se distanciam, pelo menos um pouco, do domínio puramente subjetivo, pois valores pessoais são comumente manifestados em contextos em que produzem impacto sobre os outros. Além disso, o compromisso pessoal com os direitos é, em si, um valor, que se interliga a compromissos com valores sociais tais como tolerância e primazia da (negativa) liberdade individual. Dada a concepção de valores como privados e subjetivos, é fácil *explicar* porque tantas pessoas sustentam (no discurso, ainda que nem sempre na prática) esses valores sociais. Porém, essa explicação não gera uma justificativa racional paralela. É igualmente fácil explicar porque muitos outros rejeitam esses valores sociais: eles podem ser incompatíveis com seu valores pessoais, mais arraigados. Assim, apesar de o discurso dos direitos (negativos) ser importante, ele não substitui nem independe do discurso dos valores.

Esta análise sugere que a concepção de valores como privados e subjetivos, quando tomada para todos os valores, pode, em última instância, mostrar-se incoerente. Os valores dos outros são importantes, e *sempre* se espera que as pessoas sejam responsáveis por pelo menos alguns dos seus valores. A medida em que alguém pode ou não agir segundo os próprios valores, expressando ou não o tipo de pessoa que aspira ser, depende social e racionalmente do fato de os outros terem certos valores sociais e pessoais. A maior parte das ações é também interação. Por exemplo, nós não podemos ensinar a não ser que tenhamos alunos. De várias maneiras, as ações pressupõem condições sociais, e que os outros ajam de acordo com certos valores. A expressão dos próprios valores pressupõe que os outros relevantes expressem certos valores (muitas vezes diferentes), por isso torna-se difícil separar a legitimidade dos próprios valores dos valores alheios. Talvez, então, existam pelo menos alguns valores apropriados para os seres humanos enquanto tais. Não é indiferente o fato de alguém dividir parte significativa de seus próprios valores com os outros e poder contar com essas pessoas para agir de acordo com certos valores, mas pré-requisitos para que se tornem capazes de expressar os próprios valores.

Um discurso público e (em alguma medida) compartilhado sobre valores não pode, se esta sugestão estiver correta, ser evitado. Entretanto, a insistência na subjetividade dos valores nubla nossa capacidade de discernir a racionalidade necessária a esse discurso, e tende a abandoná-la ao acaso ou aos processos de socialização para formar grupos com valores compartilhados e para desenvolver recursos para lidar com conflitos de valores. Se os valores são completamente privados e subjetivos, não existe um argumento plausível que priorize a tolerância à imposição autoritária dos valores de um determinado grupo.

II. Uma análise dos valores

Na vida prática, crenças e desejos constituem parte essencial da elucidação da ação humana: uma pessoa realiza uma ação porque deseja um determinado resultado e acredita que aquela ação contribuirá para isso. Desejos estão assim entre as causas da ação e, como tal, podem ser objetos de investigação social e psicológica. Mas, além disso, desejos são objetos de avaliação. Eles podem ser julgados pela pessoa que os possui e por outros em função de sua possibilidade de realização e de seu sentido na vida de alguém ou para a vida humana em geral. Em particular, quando os desejos podem ser representados por objetivos, as pessoas buscam, como ideal, ter os desejos que exercem um papel causal em seu comportamento incluídos entre os desejos avaliados positivamente, aqueles que são harmoniosos com seus valores.

O fato de os desejos serem sujeitos a avaliação não implica um processo frio e desapaixonado. Especialmente quando os valores estão na origem dos desejos, seria de se esperar que a paixão também estivesse em jogo, pois os valores são parte da expressão de nosso mais profundo ser. O amor pode dirigir nossas interações com aqueles com quem partilhamos os momentos mais importantes da vida, a indignação contra injustiça, a gratidão, a compaixão com o sofrimento do outro, a raiva diante da violência, a irritação pelas tarefas impostas institucionalmente, etc. A avaliação não deve suprimir (diferentemente de canalizar) a paixão, os desejos profundos ou os sentimentos, reduzindo-se a um cálculo. Além disso, quando falamos de desejos harmonizados com valores, não sugerimos que seja necessário avaliar os desejos antecedentes à ação (embora algumas vezes possa ser); na verdade, pode-se afirmar que uma certa medida de espontaneidade é em si um valor.

A explicação das ações em termos de crenças e desejos sempre pressupõe um contexto mais amplo no qual a ação em questão está relacionada a outras ações (incluindo atos de avaliação) através do desenvolvimento de redes de crenças e desejos, que eventualmente podem estar em contato com objetivos e desejos fundamentais do agente, isto é, os valores do agente. Através do desenvolvimento de explicações desse tipo, o papel causal dos valores no compor-

tamento torna-se aparente. Explicações ordinárias intencionais da ação pressupõem assim que os valores pessoais exercem um papel causal sobre o comportamento.

Valores pessoais

Nós podemos pensar em valores pessoais dialeticamente tanto como produto quanto ponto de referência do processo com o qual refletimos e avaliamos nossos desejos (ver Nerlich, 1989, e, especialmente, Taylor, 1985; a análise desta deve muito a esses trabalhos). Sustentar valores envolve assim desejos de segunda ordem, desejos em torno de desejos de primeira ordem que exercem e exercerão papel causal em nossa vida. Valores são desejos que apenas desejos de primeira ordem com certas características marcarão nossa vida como uma experiência completa e valiosa (Sen, 1976). Sustentar um valor implica o desejo de segunda ordem, que representa um dos objetivos fundamentais de uma pessoa, cujos desejos de primeira ordem (que levou à ação diferentemente de ser meramente sentido) são ou se tornam do tipo que conduz a ações que modelam ou produzem uma vida marcada por determinada qualidade (pela participação em certa prática ou pela relação apropriada com um objeto de valor) que favorece uma existência plena (uma vida boa, repleta de significado, bem vivida) e é parcialmente constitutiva da identidade. O papel dos valores como critérios de escolhas e como padrões de comportamento deriva deste significado central. Desejos são pessoais. O componente de desejo dos valores aponta para o caráter pessoal dos mesmos, para o fato de eles estarem vinculados aos mais fundamentais desejos e mais profundos sentimentos. A sustentação de um valor também envolve um componente de crença, a crença de que a qualidade a que ele se refere está de fato ligada à experiência de uma vida plena; e talvez também a crença de que uma vida marcada por essa qualidade não causa – nem repousa sobre – condições que prejudiquem a vida do outro.

Entendidos dessa forma, os valores são *manifestados no comportamento* sempre que eles (e os sentimentos e emoções associados) figuram nos esquemas explicativos formados para enquadrar o comportamento de um agente. Valores são tão *enraizados* em uma vida (em maior ou menor grau) que a trajetória de um agente expõe constante, recorrente e consistentemente comportamentos que manifestam os valores. Um valor *se expressa em uma prática* cuja conduta favorece e exige um comportamento que manifeste o valor (ver Hodges e Baron, 1992, como exemplo dos caminhos pelos quais os valores podem ser expressos na prática). Valores podem também estar *presentes* (como sentimento ou reflexão) *na consciência* e *articulados em palavras*, representando uma parte daquilo que a pessoa é (gostaria de ser ou gostaria que os outros pensassem que é), suas aspirações para o futuro e o que ela pensa sobre o bem-estar humano e sua condição. Haverá sempre uma lacuna entre valores

manifestados e valores articulados. As pessoas vêm a sustentar valores à luz do desejo e do compromisso de estreitar essa lacuna (ver seção III, adiante). A lacuna tem várias origens. Por um lado, as aspirações podem, e em geral devem, ir além da realidade corrente. Por outro lado, essa lacuna pode ser consequência de um autoconhecimento inadequado, de uma capacidade limitada ou subdesenvolvida para a auto-interpretação, do desejo de parecer se conformar às normas de um dado grupo, e até mesmo da auto-ilusão intencional. Há muitas formas de deformação no discurso avaliativo. O discurso é deformado quando aquilo que o sujeito chama de "valores" separa-se de seus desejos, suas aspirações, do que sente ser genuinamente possível, e de suas tentativas de definir uma trajetória de vida. Então, o discurso avaliativo torna-se simplesmente um discurso de aceitação e condenação, um discurso voluntário que trata a vontade abstraída das condições de sua operação. A retórica recente dos "valores familiares" é um exemplo. Quer esses valores estejam ou não enraizados na vida de quem os propõe, a retórica funciona como um tipo de reserva moral para degradar os oponentes. E o discurso avaliativo é deformado quando a articulação dos valores passa a ser identificada com "esclarecimento de valores". Desde que se exclua a crítica aos valores, a possibilidade de haver uma lacuna entre valores articulados e valores manifestos é efetivamente negada, e o componente de crença dos valores é ignorado. O esclarecimento reduz os valores a valores articulados, a um relato das aspirações conscientes (em geral idealizadas) do sujeito, abstraídas das condições materiais, psicológicas e sociais para sua realização. Assim, é provável que esconda os valores manifestos no comportamento do sujeito e incorporados na sociedade. A discussão crítica dos valores não pode se separar de nenhum dos modos (manifestação no comportamento, enraizados em uma vida, expressão em uma prática, presença na consciência e articulação em palavras) que atribuímos aos valores. A limitação dos valores ao modo de articulação leva a relatos de valores subjetivistas, pois é verdade que não existem argumentos seguros para apoiar alguns valores em detrimento de outros, se esses argumentos lidam apenas com valores articulados.

Mas enquanto valores articulados, abstraídos das outras formas de valor, perdem seu caráter distintivo, a articulação dos valores tem importância crítica. Articular valores não é apenas falar *deles* como se tivessem uma espécie de existência independente de suas articulações, tornando-as uma representação verbal de uma realidade isolada, talvez mental (como uma sentença que descreve um objeto é distinta do próprio objeto). É parte da natureza dos valores que eles sejam articulados, e a articulação é em si uma forma essencial de valor – parte de sua formação, manutenção, transformação, aprofundamento, esclarecimento, reconhecimento e definição. E o simples ato de articulação pode também manifestar nossos valores, uma vez que o destinatário, a forma e a profundidade de articulação variarão de acordo com o fato de a audiência imediata ser

composta por pessoas amadas, amigas, colegas de um movimento, etc. Tal articulação é parte da prática de auto-interpretação, necessária a uma vida sem auto-ilusão. Isso ajuda a definir as aspirações da pessoa; implica não apenas antecipação ou predição da trajetória futura da vida de alguém mas também promessas referentes a essa trajetória -- que valores articulados irão se tornar valores enraizados na vida de uma pessoa. Para serem críveis como aspirações, os valores articulados devem ir além dos valores manifestados. Para serem críveis como predições e promessas, a lacuna não pode ser tão grande, pois as possibilidades futuras são limitadas pela realidade presente, e os valores que são manifestados no comportamento envolvem, de fato, desejos reais. A credibilidade é aumentada quando a pessoa está conscientemente engajada em práticas que oferecem possibilidade concreta de realização das aspirações. Aqui pode haver uma tensão e um amplo espaço para a auto-ilusão.

Finalmente, a articulação dos valores possibilita que eles se tornem objetos de investigação (psicológica, epistemológica e avaliativa), de reflexão, de discussão e de argumentação crítica e, quando uma pessoa descobre -- como consequência dessa articulação -- que compartilha seus valores com outros, eles podem se tornar a base da participação nas práticas partilhadas e na construção da comunidade, dando suporte para uma vida comum sem violência. Essa articulação torna possível racionalizar os valores; e se os valores não são racionalizados, a razão não é valorizada.

Incorporação de valores pessoais em instituições sociais

Valores pessoais podem também ser incorporados (em maior ou menor grau) a instituições sociais e à sociedade como um todo. A instituição incorpora um valor, em maior grau, quando seu funcionamento normal oferece papéis nos quais se enraíza o valor, encorajando comportamento que o manifesta e práticas que o expressam, reforçando sua articulação e fornecendo condições para que ele seja cada vez mais enraizado com a vida de seus membros. Nesse sentido, as escolas de arte da elite liberal incorporam, em alto grau, o valor do cultivo e distinção intelectuais, mas não o de solidariedade com os pobres; as instituições econômicas capitalistas incorporam, em alto grau, vários valores egoístas, e não os de cooperação e partilha. A totalidade do grupo social incorpora, em alto grau, um valor, se este promove condições que dão suporte às instituições que o incorporam e, especialmente, se sua manutenção e funcionamento normais dependem dessas instituições.

Os valores enraizados na vida de uma pessoa são significativamente limitados por valores que são incorporados, em alto grau, na sociedade em que essa pessoa vive. Isso se dá, parcialmente, porque a articulação é um modo essencial do valor, e o que pode ser articulado é uma função dos recursos linguísticos disponíveis na sociedade. A linguagem disponível para articular os valores

irá se refletir em algum grau nas concepções de bem-estar dominantes e reforçadas na sociedade. Essa linguagem pode não permitir prontamente a expressão de que a experiência de bem-estar de uma pessoa (ou sua diminuição) não se adapta bem ao discurso reinante sobre o que é o bem-estar. Por exemplo, em uma sociedade que incorpora valores egoístas, na qual as pessoas são respeitadas e reconhecidas em virtude de suas posses, a linguagem não está prontamente disponível para que alguém articule a experiência (se a possui) de que manifestar esses valores não produz uma sensação de bem-estar. Daí o empenho de submeter a experiência da pessoa ao discurso reinante de bem-estar, mesmo que apenas para ser reconhecido e respeitado. Dessa forma, valores são parcialmente constituídos pelo discurso de valor disponível, e parte da realidade dos valores sustentáveis está essencialmente ligando a vida da pessoa à comunidade (e suas tradições), que é origem da linguagem dos valores de alguém.

A limitação oriunda da incorporação social dos valores existe também porque as pessoas vivem em interação com os outros. A maior parte das ações é também interação, como já mencionamos, e assim os valores incluem as relações fundamentais que se deseja estabelecer com outros. Em geral, as interações são mediadas por instituições sociais – família, escola, igreja, instituições políticas e econômicas, clubes, etc. –, de forma que interagimos de acordo com papéis institucionais e com relações estruturadas por instituições. Em grande medida, não podemos manifestar valores pessoais sem participar de instituições que permitam tais manifestações. Nem todas as instituições encorajam, ou mesmo permitem, a manifestação de valores pessoais, de modo que o enraizamento de valor pessoal em uma vida depende muito da disponibilidade de instituições nas quais ele esteja, em algum grau, incorporado.

Para ilustrar esse ponto, já argumentamos (Schwartz, 1986; Schwartz e Lacey, 1982; Schwartz, Schuldenfrei e Lacey, 1978) que o local de trabalho da indústria moderna é uma instituição que evoluiu através dos séculos (com orientação, em vários pontos ao longo do caminho, de pessoas cujos interesses eram satisfeitos por essa evolução específica) para tornar a manifestação de valores como excelência, solidariedade e significância no trabalho quase impossível. O local de trabalho da modernidade é bem adaptado para aqueles que vêem o trabalho meramente como um meio para a acumulação de riqueza e o consumo. É bastante apropriado àqueles que valorizam o individualismo e o egoísmo. É pouco apropriado àqueles para os quais o trabalho é, ao menos em parte, expressão do próprio ser, e de um ser engajado num projeto comunitário (Marglin, 1976; Polanyi, 1944). Atentar ao papel exercido pelas instituições sociais na limitação dos tipos de valores que podem ser esperados das pessoas torna-se especialmente importante quando os teóricos da sociologia, da psicologia ou da economia se esforçam para caracterizar um conjunto particular de valores domi-

nantes em um dado período e local como reflexo de uma característica essencial da natureza humana (Schwartz, 1990, ver seção V em diante).

Nós discutimos valores pessoais como articulados em palavras, presentes na consciência, manifestados em ações, expressos em práticas, enraizados nas vidas e incorporados pelas instituições sociais. Pensamos que os valores não têm existência se separados desses modos. Em particular, valores pessoais não podem ser reduzidos a representações mentais ou simples fenômenos conscientes. Ontologicamente, os valores residem na interação desses seis modos, todos constitutivos de valores, e, portanto, valores são necessariamente desenvolvidos e não simplesmente dados. Eles podem ser compartilhados em virtude de serem expressos em práticas, articulados e incorporados pelas instituições – e em grande medida, eles devem ser. Ao mesmo tempo, em virtude de suas manifestações na ação, e de seu enraizamento na vida dos indivíduos, os valores têm caráter pessoal.

Valores sociais

Uma ordem social é marcada pelos valores pessoais que são predominantemente incorporados por ela, e também pelos valores sociais nela enraizados. Como no caso de valores pessoais, valores sociais envolvem a inter-relação de vários modos. Valores sociais são *manifestados* em programas, leis e políticas da sociedade, e *expressos* nas práticas cujas conduções elas fornecem e reforçam. Esses são os valores que se tornam *articulados* em histórias da tradição da sociedade, em explicações dos tipos de instituições que favorecem, e na retórica de seus líderes. Novamente, existe sempre alguma lacuna entre manifestação e articulação, cuja manipulação define parcialmente posições no espectro político. Valores sociais ficam enraizados na sociedade na medida em que eles são manifestados constante e consistentemente, e a lacuna é bem estreita. Por exemplo, liberdade, a primazia do direito de propriedade, e, em menor extensão, a igualdade são valores sociais altamente enraizados na sociedade americana.

A articulação de valores tem um significado especial no caso de valores sociais, uma vez que existem contestações típicas de valores sociais entre os vários membros e grupos da sociedade. Diferentes grupos dentro da sociedade irão perceber e interpretar a lacuna entre valores articulados e valores manifestados de modo diferente, e muito do discurso político moderno centra-se sobre as várias avaliações competitivas do significado dessa lacuna.

Existe uma ligação estreita entre valores sociais enraizados na sociedade e valores pessoais que a sociedade incorpora, e também entre valores que são articulados por instituições dominantes da sociedade (ideologia) e valores pessoais que se tornam articulados por toda a sociedade. Essa ligação não precisa ser formal e pode se tornar aparente apenas quando a ordem social se desdobra concretamente com o tempo. Assim, por exemplo, a liberdade (liberdade ne-

gativa) e a primazia do direito de propriedade, enraizadas nas instituições econômicas e legais existentes nos Estados Unidos, favorecem a incorporação de valores pessoais individualistas, egoístas e competitivos. De fato, a própria incorporação de tais valores pessoais pode ser construída como valor social altamente enraizado na sociedade. Sob condições em que a ligação entre valores sociais e pessoais é especialmente firme, os valores pessoais que a pessoa mantém podem vir a parecer naturais e inevitáveis. De fato, se a sociedade é suficientemente unívoca na maneira pela qual suas instituições incorporam certos valores pessoais, eles podem aparecer para os membros da sociedade como se não fossem valores, e sim meros desejos – sem reflexão alguma porque nenhuma reflexão é necessária, ou mesmo possível.

Um valor social pode também ser *personalizado*, quando as ações das pessoas dirigidas à manutenção, modificação ou transformação da ordem social são guiadas por desejos pessoais para a sociedade, dentro da qual esse valor está enraizado. Por exemplo, quando o valor pessoal individualista predomina, o valor social de tolerância, de relações mediadas por contrato e de justiça como igualdade perante a lei, valores tendem a ser largamente personalizados. Isto se dá presumivelmente porque se acredita que, dadas as instituições econômicas e legais concretas nas quais eles se enraízam, esses valores sociais estão entre as condições que modelam uma sociedade que incorpora os valores pessoais desejados. A estabilidade da sociedade depende da personalização amplamente difundida dos valores sociais predominantes.

Além disso, se as aspirações pessoais são impedidas porque prevalecem valores sociais, então faz sentido personalizar outros valores sociais e engajar-se na ação política para produzir formas sociais nas quais eles são manifestados. Desta maneira, por exemplo, se alguém aspira expressar o valor de solidariedade com o pobre terá de visar mudanças sociais que possam produzir uma ordem social na qual a liberdade positiva (a disponibilidade de condições nas quais todos têm a possibilidade de viver significativamente segundo as próprias escolhas) e a primazia de direitos econômicos e sociais estejam enraizados, personalizando assim esses valores sociais. Nesse sentido, valores sociais – sejam aqueles predominantemente manifestados ou aqueles aos quais se aspira – estão incluídos entre valores pessoais.

Existem, é claro, diferenças e discordâncias no domínio de valores, e nós não podemos eliminar aqui suas complexidades. Sua existência, entretanto, enfatiza a questão de quais são os valores que uma pessoa sustenta e qual a relevância da discussão pública para o ajuste da questão. Não podemos esperar que a discussão pública resulte em um consenso sobre quais valores devem ser sustentados. De fato, nós contribuímos para a visão de que uma certa diferença nos valores que as pessoas sustentam é essencial dentro da estrutura de um ambiente que pode sustentar a liberdade humana. Sem nenhuma diversidade e tensão entre valores, as pessoas poderiam facilmente vir a considerar os

próprios valores como os únicos possíveis – um resultado que desgastaria seriamente o campo das aspirações humanas e as possibilidades para o seu desenvolvimento. Mas a discussão pública pode conduzir a um conhecimento bem fundamentado sobre quais as condições sociais necessárias para sustentar valores particulares. E isto é significativo por prover a compreensão causal da formação e sustentação de valores, que possibilita argumentos que podem ser feitos para a modificação de instituições e estruturas sociais existentes, em algumas direções mais do que em outras. À luz desse fator, iremos explorar um número de problemas relevantes para explicar os valores que as pessoas vêm a sustentar.

III. Entendendo as origens dos valores pessoais

O discurso humano não é meramente "factual"; não se limita a prover descrições e explicações de como as coisas são ou têm sido. É também orientado pelo futuro e, portanto, contém aspectos avaliativos. Enquanto a explicação relaciona a situação presente ao passado (de acordo com leis causais ou dentro de uma narrativa explanatória), a avaliação relaciona o presente a possibilidades futuras desejadas. A avaliação serve, em parte, para estabelecer o curso de nossa vida, à luz das limitações da realidade atual. O futuro não é nem determinado pelo presente nem é produto de ação voluntária não limitada pelo presente. Ao contrário, toma a forma em parte à medida que a realidade presente é modificada, e algumas vezes transformada, através de ações intencionais. Nossas crenças e desejos exercem um papel causal na construção do futuro, mas sob limitações poderosas que não estão sujeitas a modificações oriundas de crenças e desejos presentes. Sustentamos que os valores são inteligíveis somente dentro deste contexto de limitações.

Esse enfoque na limitação também nos capacita a definir com razoável precisão o número de fenômenos de projeção freqüente e repetida na experiência vivida de cada um. Nós propomos a hipótese de que, em larga escala, as pessoas vêm a sustentar valores, enquanto respondem a esses fenômenos, e que há um espectro limitado de respostas possíveis, coerência a um complexo de valores enraizados na vida de alguém. Esses fenômenos, dos quais listaremos quatro, dizem respeito a várias lacunas entre aspiração e realização.

1. O primeiro fenômeno se relaciona à lacuna, já mencionada, entre a manifestação e a articulação de valores. É o que chamamos de lacuna entre intenção e ação efetiva, entre desejo e conseqüências da ação. Frequentemente, nossas ações não conduzem ao que esperamos, e nossos desejos não são preenchidos através de ações que engendram. Essa lacuna revela os limites de nossa capacidade de expressão, nosso poder de modelar as nossas próprias vidas, nosso autoconhecimento, a compreensão do que podemos esperar de ou-

tros e o entendimento de condições sociais e materiais de nossas vidas. Aqueles que postulam que uma vida, consistindo em uma seqüência de ações oriundas de desejos espontâneos, trará uma fonte de felicidade e contentamento, freqüentemente descobrem que ela traz, em vez disso, um sentimento de degradação, vazio, autodesprezo e vergonha. Aqueles que desejam fazer apenas "o que têm vontade" ficam freqüentemente desnorteados por sua ineficácia, e, freqüentemente, descobrem que falharam em desenvolver as capacidades que mais tarde seriam necessárias para realizar desejos que então assumem importância. Enquanto desejos de primeira ordem podem antecipar, e com freqüência o fazem, desejos de segunda ordem (valores) na vida de uma pessoa, a contínua coerência de desejos de primeira ordem depende de essa pessoa desenvolver (mais ou menos articuladamente) desejos de segunda ordem. Pode haver condições sociais ou psicológicas, nas quais algumas pessoas são incapazes de desenvolver desejos constantes de segunda ordem, sendo capazes de sustentar valores (mesmo de sustentar a si mesmas como um objeto de valor). Sob tais condições, podemos esperar encontrar patologia psicológica profunda, e mesmo pequena apreciação do valor da vida, com conseqüente indiferença pelos outros ou manifestação de violência gratuita.

2. O segundo fenômeno é outra lacuna, entre o que experimentamos e o que sentimos *poder* ser. Nós experimentamos e observamos sofrimentos de vários tipos, e sentimos que alguns deles podem ser aliviados, que não há necessidade de tanto sofrimento, que as coisas podem ser "melhores", que o sofrimento pode ser reduzido e que possibilidades mais satisfatórias podem ser realizadas. A experiência do sofrimento proporciona o impulso de classificar, em alguma espécie de ordem moral, as possibilidades de realização futura. Ela nos sintoniza com uma percepção do que o bem-estar pode ser, e esta percepção pode ser aumentada pela observação de vidas (e interação com elas) que parecem realizar possibilidades mais satisfatórias.

3. O terceiro fenômeno é o fato de que cada um de nós é inserido (cedo, na maioria das vezes, como conseqüência de nossa posição familiar na sociedade; mais tarde, em certa medida por opção) em uma variedade de instituições, cada um incorporando um conjunto diferente de valores. Alguns desses valores incorporados podem ser vistos como complementares, contribuindo mutuamente para uma vida plena. Outros "contradizem" um ao outro, estabelecendo tendências conflitantes em uma pessoa. No limite, uma pessoa pode passar a maior parte de sua vida em instituições que incorporam valores conflitantes com seus valores pessoais mais básicos, e os valores articulados nessas instituições podem negar aqueles que ela está pessoalmente inclinada a articular.

4. Finalmente, dentro de cada uma dessas instituições existe freqüentemente uma lacuna entre valores articulados e valores manifestados. Apesar de as instituições existirem por causa dos valores que incorporam e sustentam para se manterem, elas são compelidas a perseguir valores alheios (ainda que im-

portantes). Por exemplo, os valores centrais da universidade (isto é, a busca da verdade) podem se achar eles próprios comprometidos ou sobrepujados por valores de produção de profissionais para servir à ordem predominante, que a universidade enfatiza a serviço de finalidades de financiamento e recrutamento, sem as quais ela não pode continuar a perseguir seus valores primários. Assim, as instituições criam simultaneamente condições para a manifestação de certos valores e também estabelecem limites para suas manifestações (ver MacIntyre, 1981, numa descrição acurada das tensões que podem existir entre práticas e instituições para as quais o valor fundamental é estimular a prática). Pode-se esperar que a magnitude e severidade da tensão entre os valores que justificam a existência de uma instituição e os que a capacitam, de fato, a funcionar variem de instituição para instituição e de sociedade para sociedade. Mas a tensão estará sempre presente em algum grau e, como tal, será o fundamento para a lacuna entre aspiração e manifestação dos valores institucionais.

Esses quatro fenômenos estão entre aqueles que engolfam nossa vida. Nós não podemos evitá-los, embora eles possam colidir com nossa percepção e nossa consciência de forma mais ou menos severa. Eles causam desequilíbrio em nossas vidas – tanto que nós propomos que, em um grau considerável, podemos conceber o desenrolar da vida (que manifesta valores como distintos dos desejos simples) como a narrativa da tentativa de uma pessoa em direção a um equilíbrio satisfatório ou pelo menos tolerável. (Estamos cientes de que essa proposta é controversa, especificamente rejeitada em vários escritos pós-modernos, que julgam a busca de uma vida integrada como um reflexo de um valor particular – e não conscientizável – mais do que como condição para a existência de valores. Nós não abordaremos este ponto aqui.) Nos tempos modernos, a lacuna entre desejos e conseqüências da ação é especialmente desconcertante, pois ela reflete limites a nossa liberdade pessoal. Em uma vida livre não há lacunas significativas desse tipo. Buscando reduzir esta lacuna, podemos tentar mudar tanto nossa estrutura de vida quanto as condições sociais ou ambos.

Caminhos em direção ao equilíbrio

Sugerimos que os caminhos em direção ao equilíbrio podem, em uma primeira abordagem, ser classificados nos cinco tipos que seguem, e que a complexa ordenação dos valores que a pessoa venha a adotar reflete o caminho seguido. Nós esperamos que essa classificação seja aprimorada à luz da crítica e de estudos adicionais.

1. *Ajustamento*. As pessoas ajustam suas metas de acordo com a realidade, o caminho do “realismo”, que aceita (mais ou menos conscientemente) que não haverá mudanças fundamentais nas instituições predominantes que moldam suas vidas, que não existem possibilidades para o futuro imediato fora das instituições predominantes, que o futuro é planejado por estas instituições. Assim,

escolhem participar – levando em consideração, quando possível, suas oportunidades, sua educação, família, talentos e interesses, e a própria avaliação da viabilidade das várias instituições e das oportunidades adicionais que elas podem criar – das instituições às quais têm acesso, de modo a causar a menor tensão e o maior equilíbrio. E as pessoas ajustam suas metas ao que é realizável no interior destas instituições, conduzindo a vida na qual estão enraizados valores que estão incorporados em sua sociedade. Vários modos de vida seguem o caminho do ajustamento, refletindo a variedade de instituições presentes, diferenças de classes, e também a existência de nichos “marginais” na sociedade. Enquanto o caminho do ajustamento admite a variedade, em seu interior a extensão de valores aceitáveis é limitada por aqueles incorporados nas instituições dominantes – e o fato de eles serem socialmente incorporados, torna-se, *de facto*, uma razão para sustentá-los, ou pelo menos a base que os torna imunes à crítica.

O caminho do ajustamento pode ser adotado com maior ou menor consciência. Como os valores manifestados por essa postura são incorporados pela sociedade, normalmente a questão de sua legitimação não aparece, e, se aparece, as predominantes articulações da sociedade sobre os valores (ideologia) rapidamente provêm respostas *prima facie* forçadas. A adoção dessa postura, conseqüentemente, exige pouca reflexão pessoal e, de fato, a reflexão crítica não é considerada um valor alto, pelo menos não a reflexão sobre estruturas sociais, ou o tipo de reflexão que conduz à autoconsciência dentro de práticas dominantes. A reflexão crítica pode fazer a pessoa se tornar ciente do desvalor (por exemplo, opressão, discriminação, dominação) que pode também estar incorporado nas estruturas, e então intensificar o sentido de que existem possibilidades esperando por ser realizadas, criando a percepção de uma lacuna inclusive maior entre o valor socialmente manifestado e aquele articulado.

O caminho do ajustamento permite, para alguns, a experiência de uma medida de satisfação, reforçada pela articulação institucional (ideologia), de que os valores enraizados em suas vidas ajustadas são aqueles que definem uma vida plena. Quanto mais estáveis e mais altamente desenvolvidas são as estruturas, mais elas fornecem espaço para muitas pessoas viverem vidas ajustadas, e para terem satisfeitos seus desejos realisticamente limitados. A estabilidade de tais estruturas reflete o fato de que em seu interior os desejos de muitos estão sendo satisfeitos, e pode, como conseqüência, fazer com que esses desejos pareçam fundamentais e universais – reflexo da natureza humana (Schwartz, 1986, 1990, 1993).

As instituições políticas e econômicas dominantes em qualquer sociedade reforçam o caminho do ajustamento para um número significativo de pessoas – e “privilegiam” aquelas que o adotam. Mesmo assim, esse caminho requer um pouco de sorte, já que é vulnerável ao colapso, quando ocorre extremo sofrimento, ou colapso institucional. Raramente, entretanto, pode ser adotado por

todo mundo, pois na maior parte das sociedades, se não em todas, tais vidas privilegiadas dependem da relação de dominação, sendo que a possibilidade de os dominados obterem realização são severamente limitadas.

2. *Resignação.* Alguém pode vir a se resignar com a “inevitabilidade” de suas condições sociais e pessoais, com o fato de os seus desejos serem ineficazes, as aspirações vazias, de que quando há mudanças, estas ocorrem à sua revelia. Então, os desejos se reduzem ao desejo de sobreviver, ou talvez de tornar a vida meramente tolerável; e a vida se torna uma reação às forças externas. Aqui nos deparamos com o fenômeno do fatalismo, falta de valor próprio e opressão interiorizada, de inteligência diminuída, de supressão do discernimento e da consciência, de niilismo (West, 1993). O caminho admite variações: entre outras possibilidades, pode gerar violência gratuita (voluntária), o profundo envolvimento em práticas religiosas, que transferem as aspirações pessoais para além do mundo real, dependência de álcool e drogas, assim como incontáveis vidas que seguem a luta diária pela sobrevivência (Martín-Baró, 1991b).

Não existe, é claro, uma linha divisória rígida entre os caminhos de ajustamento e resignação. Métodos interpretativos são necessários para classificar a vida em um ou outro tipo, métodos que precisam reconhecer a notável capacidade humana de achar ou criar ninhos nos quais uma vida plena é possível. Contudo, a resignação é uma contrapartida dialética do ajustamento em sociedades estruturadas por relações de dominação (sejam elas econômicas, patriarcais, raciais, ou outras). Em tais sociedades, a estabilidade requer que ambos os caminhos sejam seguidos; de fato, uma vez que a ideologia dominante serve para disfarçar as relações estruturadas ou para torná-las imunes a críticas, para a maior parte das pessoas somente esses dois caminhos são concretamente possíveis. Uma vez que o caminho da resignação não é concebido como tendo origem estrutural, a ideologia explica sua adoção em termos de “defeitos” pessoais (preguiça, falta de inteligência, etc.) arraigados – daí a pronta disposição dos “privilegiados” em aceitar que as vidas dos resignados (e, sem dúvida, outros, quando não os distinguimos dos resignados) sejam “administradas”, e também sujeitas à violência institucional. Tal violência não é vista como reflexo da dominação estrutural, mas como proteção do valor que a sociedade deveria estar incorporando e manifestando. Esta concepção é reforçada pela percepção de diversos (embora poucos) indivíduos que se movem de lugares onde abundam os resignados para a categoria dos ajustados. Desconhecendo os limites estruturais, supõe-se que o que está disponível para alguns está disponível para todos.

3. *Marginalidade criativa.* Os resignados são também marginalizados e contribuem muito pouco mesmo para definir a forma das margens. Os ajustados adotam, em sua maioria, os valores incorporados nas instituições predominantes e, portanto, eles também não ampliam os limites, mas vivem dentre eles. Um outro caminho aceita que as estruturas fundamentais da sociedade não muda-

rão no futuro próximo (não podem e não devem mudar), de forma que continuarão a moldar vidas viáveis, mas rejeita muitos dos valores que elas incorporam, julgando-os indignos da aspiração humana. Por exemplo, pode-se rejeitar o consumismo, valores possessivistas comuns em nossa sociedade como versões degeneradas da aspiração de liberdade; pode-se também estar ciente da dialética entre ajustamento e resignação, e reagir com indignação e ultraje ao sofrimento e miséria, que se considera estarem fundados nas estruturas prevalecentes. A resposta deste caminho é alargar as margens, criar espaços para (maior) manifestação de valores mais dignos e para uma vida onde esses valores sejam arraigados. Pode-se distinguir um certo número de direções distintas deste caminho.

a) *Criatividade individual.* A pessoa reconhece que no interior das estruturas prevalecentes existem possibilidades para a expressão criativa (na arte, música, ciência, etc.). Persegue-se então um talento e trabalha-se nele, ganhando habilidades relevantes a fim de produzir alguma coisa nova – um objeto de valor que é reconhecido na cultura da pessoa enquanto tal –, que é distintiva, expressiva de seu próprio eu, e que expande o domínio do valor que pode ser incorporado dentro da cultura. Enquanto a ligação entre individualidade e inovação força este caminho, ele não é uma ação solitária; envolve participação em práticas compartilhadas, que freqüentemente são institucionalizadas. Às vezes, o caminho do ajustamento transforma-se gradativamente neste caminho. Ao menos em alguns domínios, o valor de produzir e respeitar objetos de valor é altamente incorporado na maioria das sociedades. De fato, é bastante comum para a ideologia dominante “justificar” estruturas sociais correntes, com referência a objetos de valor originados no interior das estruturas, o que implica que a criação de tal valor é suficiente para legitimar as condições materiais e sociais necessárias para a sua criação. Pode-se incluir nesse caminho certos feitos de empreariado ou administração criativa. E algumas práticas corruptas, formas não usuais de acúmulo de bens e de consumo evidente, podem ser consideradas como versões degeneradas. Sua marca registrada é a criatividade individual que amplia os limites, e não é pouco comum para quem segue este caminho achar necessário contestar os valores incorporados em instituições particulares (universidades, fundações, departamentos governamentais, editores, museus de arte).

b) *Serviço comunitário.* A pessoa participa da criação de (ou tenta criar) comunidades que manifestam valores contrários aos da maioria, tais como serviços para carentes e marginalizados, e, através dessas comunidades busca caminhos para ser menos dependente das condições materiais e sociais que sustentam a marginalização de algumas pessoas. É difícil achar espaço para este caminho. Algumas vezes ele pode ser encontrado em parte em instituições religiosas. É também um fator importante nos movimentos de mulheres e de direitos civis. Reformas em estruturas predominantes podem ser instigadas por

este caminho, uma vez que seus proponentes agem para aproximar os valores manifestos nas instituições dominantes de suas articulações autoritárias, abrindo o caminho do ajustamento (pelo menos) para mais resignados. Este caminho também origina, às vezes, vidas notáveis, que exibem o poder criativo do amor radical – os “santos”, cujas vidas mostram potenciais de natureza humana raramente realizados, que todos admiram até quando não desejam imitá-los. Esse caminho pode estar mais aberto para aqueles que fazem parte dos setores marginalizados da sociedade do que para quaisquer outros.

c) *Preservação de uma tradição alternativa.* A pessoa participa de uma instituição ou movimento com a finalidade de preservar uma tradição alternativa (religiosa, cultural, étnica). Isto pode envolver a criação de novos espaços (e às vezes eventuais estruturas novas) no governo, economia, educação e outras instituições. A maior parte da atividade corrente sob o rótulo “multiculturalismo” nas instituições de educação cai nesta categoria.

A ênfase dos três primeiros caminhos é na mudança ou adaptação individual à luz de estruturas efetivamente percebidas como condições dadas da vida de uma pessoa. Cada um deles pode reconhecer a possibilidade de reformas estruturais, e estruturas viáveis podem até precisar incluir um lugar para caminhos ajustados, submetidos à administração das reformas. Os dois caminhos restantes enfatizam a mudança de estruturas fundamentais.

4. *A busca do poder.* Este caminho reflete o desejo de ganhar poder (político ou econômico) a fim de ajustar as estruturas sociais a intenções, interesses e valores próprios (e, sem dúvida, àqueles que, segundo eles, os outros deveriam ter), de usar o poder para transformar estruturas institucionais de modo que seus interesses ou compromissos percebidos sejam satisfeitos. Podem existir variações militares e eleitorais neste caminho.

Dentro das estruturas prevalecentes, existem atribuições para o exercício do poder. Essas atribuições se encaixam na categoria de ajustamento. A categoria presente, em contraste, envolve o uso do poder para mudanças estruturais fundamentais. O poder pode ser usado para conservar as coisas como estão, para produzir reformas ou para produzir revoluções. Os limites entre conservação e reforma e entre reforma e revolução nem sempre são fáceis de definir ou identificar – e quem obtém o poder, quando confrontado com a realidade de seu exercício, muda de um uso inicialmente pretendido do poder para outra direção.

5. *Transformação de base.* Pode-se sustentar que as estruturas existentes, mesmo sob reforma, não podem prover condições nas quais todos possam viver vidas em que estejam enraizados valores que possam plausivelmente ser considerados como seus, expressivos de seus seres. Pode-se também sustentar que a busca do poder na melhor das hipóteses trará somente transformações para aqueles que ocupam os lugares privilegiados nas estruturas dominantes (ou talvez substitua velhas estruturas de dominação por novos tipos, mas não menos

dominantes). Adotando esse ponto de vista, uma pessoa pode entrar para organizações, práticas e comunidades cujos objetivos são: (1) capacitar seus membros, compostos em sua maioria de grupos marginalizados, a manifestar valores próprios, agindo e cooperando para esse fim; (2) expandir o raio de ação dessas organizações através da criação de novas organizações e da cooperação com os outros, de tal forma que cada vez mais pessoas sejam incluídas no processo; (3) trabalhar com setores das principais instituições, em um espírito de reciprocidade, para aumentar o espectro de opções realizadoras para um número cada vez maior de pessoas; (4) e, assim, criar instituições nas quais valores como cooperação, participação e abertura para as diferenças possam ser incorporados; (5) eventualmente, constituir a base institucional de novas estruturas sociais nas quais relações de dominação seriam diminuídas.

Na América Latina, grupos com esses objetivos pertencem ao que se chama "movimento popular". Eles incluem comunidades de base de pobres em busca de autoconfiança, projetos educacionais e de saúde, movimentos por habitação e posse de terras, direitos humanos, cooperativas agrícolas, organizações de mulheres, movimentos de consciência de nativos e negros e organizações de refugiados (Martín-Baró, 1991a). Procuram a ajuda de setores das universidades, igrejas, de profissionais liberais (de direito, engenharia, medicina), do comércio, associações e governo. Suas críticas do *status quo* e de confiança no poder são reciprocamente relacionadas à sua participação nos grupos. A crítica não precisa preceder a participação e, caracteristicamente, não a precede. Reflexões sobre participação e os obstáculos a serem encarados podem levar à crítica.

Esse caminho de transformação de base tem similaridades com o caminho dos serviços comunitários; ele começa apontando as necessidades dos marginalizados, mas, em vez de prestação de serviço e de caridade, enfatiza o fortalecimento pessoal, a solidariedade e a cooperação. Porque enfatiza a dialética da mudança pessoal e social, não se apóia no exercício do poder. Argumenta-se que o poder não traz as mudanças desejadas, porque o poder não pode fazer com que as pessoas vivam segundo os próprios valores. Isso não significa, entretanto, que aqueles que adotam esse caminho não possam se aliar, de fato, algumas vezes, a grupos que usam meios violentos para alcançar o poder. O poder obtido por tais grupos não é a mudança desejada. Mas quando a opressão e a repressão são intensas, alianças oportunas podem ser julgadas necessárias para remover obstáculos cruciais ao progresso nesse caminho de transformação pelas bases. A ambigüidade estará sempre presente quando os adeptos desse caminho, tentando efetuar a total incorporação dos valores que ele representa, interagem com instituições de poder. Às vezes (talvez a maior parte do tempo), as condições da aliança oportuna provocam um retorno ao caminho 4, no qual valores associados ao poder suplantam os valores comunitários inicialmente motivadores. Contudo, quando o caminho de transformação de

base é seguido verdadeiramente, apenas o crescimento dos movimentos, em interação dialética com a formação de valores pessoais, pode produzir a transformação desejada. Ele se baseia em um processo de mudança gradual, em que a viabilidade de cada passo é testada, um processo onde há harmonia orgânica entre meios e fins. Nele não se avalia cada ação em termos de ser ou não um meio para atingir um objetivo social sistematicamente articulado, pois tal avaliação não corresponde e abre-se à dialética pessoal/social para que papéis-chave sejam garantidos pelo poder e violência. Ao contrário, cada passo é avaliado segundo a maior incorporação de valores articulados pelos movimentos e segundo os limites desta incorporação; portanto, pelo fato de representar, embriologicamente ou por antecipação, uma sociedade que incorpora completamente os valores desejados, provendo um campo para a continuidade de ações exploratórias a partir das quais as estruturas concretas de uma sociedade transformada podem emergir.

Sugerimos que esses cinco caminhos são os que estão abertos para as pessoas quando elas experimentam o tipo de desequilíbrio que nós descrevemos no começo desta seção. Não queremos sugerir que esses sejam caminhos puros. Até certo ponto, todo mundo compartilha alguns aspectos de todos os caminhos, mas, para cada um, destaca-se um caminho preferencial, que reflete quem a pessoa é, e quais são os seus valores mais fundamentais – o complexo de valores que é amplamente constitutivo de sua identidade. Postulamos a hipótese adicional de que os caminhos 1 e 2 são mais comuns no mundo contemporâneo, e que adotar qualquer um dos outros requer motivação substancial, porque segui-los introduz freqüentemente novas formas de desequilíbrio e desorientação. Entretanto, são esses últimos caminhos que permitem vidas interessantes e, em última análise, significativas. Eles representam esforços para descobrir e realizar algumas das possibilidades humanas que ainda não foram realizadas, e para desenvolver a consciência crítica e criativa em todas as suas dimensões.

IV. Razões para adotar um caminho particular em direção ao equilíbrio

De acordo com a nossa análise, o caminho que a pessoa adota provê unidade para o complexo de valores que ela possui. As pessoas têm várias razões, que podem ser mais ou menos articuladas, para adotar e persistir em seus respectivos caminhos. Não queremos sugerir que a escolha de um caminho é consequência de um processo deliberativo passível de ser isolado, como se as pessoas deliberassem a partir da consideração dos prós e dos contras de cada caminho, para então adotar um deles. Em vez disso, as pessoas fazem escolhas sobre assuntos como objetivos educacionais, amizades a serem cultivadas, habilidades a serem obtidas, trabalho ou carreira a serem seguidos, lugares para viver, compromissos com a família (assim como escolhas sobre os incontáveis problemas de consumo e posses), etc. – escolhas que são possibilidades,

estimuladas e limitadas por coisas como família, classe social, e religião. Dessa multiplicidade e complexidade de escolhas emergem os contornos do caminho adotado e o complexo de valores que constitui a identidade de uma pessoa. As razões para adotar um caminho se tornam aparentes não antecipadamente, mas à medida que se tenta criar, articular ou discernir unidade nos valores manifestos nas várias opções e compromissos que a pessoa assume, e à medida que a pessoa cria a expectativa de uma vida coerente, na qual um complexo de valores está cada vez mais enraizado. Esse complexo, nós propomos, está por si mesmo sujeito a avaliação à luz de vários critérios, que freqüentemente se tornam explícitos quando se tenta articular a legitimidade do caminho adotado diante de desafios. Esses critérios também exercem um papel explanatório, pelo menos na medida em que o reconhecimento de que o complexo de valores deixa de ir ao encontro de um ou outro deles pode ocasionar uma mudança de vida.

Vamos discutir dois critérios em profundidade, que são particularmente pertinentes no contexto da investigação psicológica.

1. *O critério da possibilidade.* A possibilidade genuína – dadas as limitações das condições materiais e sociais – do complexo de valores se enraizar de forma consistente, constante e coerente numa existência pessoal concreta, incorporando-se assim à sociedade.

2. *O critério da natureza humana.* A disponibilidade de uma visão articulada da natureza humana, com algum suporte empírico, que torna inteligível a reivindicação de que o complexo de valores molda uma vida satisfatória.

Na prática, esses dois critérios são dispostos em conjunto com uma série de outros critérios. Nós listamos sem elaboração, categorização e justificação vários desses outros critérios que achamos importantes.

3. A consistência formal do complexo de valores.

4. A continuidade do complexo de valores, talvez sob considerável reinterpretação (1) com alguns valores que a pessoa "herdou", que compartilha com outros, e que parecem "óbvios" (rejeição do assassinato, por exemplo); e também (2) com valores verdadeiramente enraizados em vidas concretas, reconhecidas como satisfatórias. A pesquisa psicológica pode informar (2) explorando quais complexos de valores, quando enraizados, geram uma sensação de bem-estar. Tais pesquisas podem também ajudar através da identificação das patologias características de cada um dos cinco caminhos de resposta para as lacunas entre aspiração e realização, e da identificação das condições sob as quais essas patologias podem ser evitadas.

5. A inclusão no complexo de valores daqueles constitutivos da inteligibilidade do discurso avaliativo em geral (por exemplo, respeito pelos participantes do discurso, grandeza do diálogo sobre o poder, autenticidade).

6. A universalizabilidade dos valores centrais do complexo – que as condições sociais e materiais de sua incorporação sejam compatíveis, com todos os participantes do discurso sendo capazes de conduzir tipos de vida em que esses valores (ou, mais genericamente, aqueles que expressam sua individualidade) estejam enraizados.

Deixamos em aberto quem a pessoa considera serem os participantes do discurso avaliativo, pois isso – talvez – reflita valores próprios, mais do que um critério geral. Se todo mundo (em princípio) é incluído entre os participantes, então, à medida que os caminhos 5 e 6 são atingidos, a pessoa adquire uma maior capacidade de compreender bem as ações de outras pessoas e de outros movimentos sociais, mesmo daquelas que manifestam valores diferentes dos seus. Adquirir tal capacidade é um valor central do quinto caminho, o caminho da “transformação de base”. O que vale também para a obtenção de uma consciência clara das condições necessárias para que os valores se tornem enraizados na vida de uma pessoa.

O que quer que se pense dos critérios (3 a 6) propostos, os critérios de possibilidade e da natureza humana são de extrema importância para a avaliação do complexo de valores de uma pessoa, embora eles não independam de tentativas de atingir o “equilíbrio cuidadoso” com outros critérios. O ponto de vista da natureza humana subjaz à coerência e à inteligibilidade do complexo; a possibilidade genuína de sua existência é necessária para a sua projeção social. Frequentemente, esses dois critérios são centrais nas discussões avaliativas, funcionando em conjunto. Por exemplo, discussões sobre a possibilidade ou impossibilidade de transformação social frequentemente apelam para o ponto de vista da natureza humana e as possibilidades embutidas em sua articulação. Além disso, se alguém articula valores não incorporados pela ordem social corrente, e se não é possível gerar transformações sociais do tipo desejado, existe então uma razão para reconsiderar as aspirações pessoais. E se a transformação social é possível, então a existência de um complexo rival de valores incorporado na ordem corrente deixa de ser argumento para limitar as aspirações pessoais. Se é possível erigir simultaneamente argumentos quanto à possibilidade de transformação social e quanto ao fato que há um ponto de vista da natureza humana que sugere possibilidades mais realizadoras na nova ordem proposta, então o complexo de valores incorporado na ordem corrente pode chegar a uma crise e, por falta de coerência e projeção, a extensão dessa incorporação pode declinar.

Se o objetivo da avaliação é guiar a vida, não se reduzir a mera crítica idealista, considerações do que é possível são sempre bastante importantes. A consistência formal de um complexo de valores não é suficiente para tal possibilidade. Por exemplo, valores comunitários como cooperar e compartilhar são formalmente consistentes com a primazia do direito de propriedade, mas as condições materiais e sociais necessárias à manifestação estável de um exclui

a do outro. A avaliação da possibilidade de sustentar coerentemente um complexo de valores envolve mais do que consistência. Quando um complexo já está muito incorporado em uma sociedade, não há mais questões sobre sua possibilidade. O que é real é possível. Somos confrontados com uma questão particularmente difícil quando o quinto caminho, o caminho da transformação social, é considerado. A menos que o tipo de transformação social proposto seja possível, esse caminho se reduz ao caminho do serviço comunitário. Em nossa sociedade essa forma de transformação social é amplamente aceita como impossível – conseqüentemente, a maior parte das vidas pode ser mapeada pelos três primeiros caminhos. É muito difundida a idéia de que quaisquer possibilidades sociais viáveis (para o futuro previsível) virão a ser enquadradas pelas instituições da propriedade privada, pelo livre mercado e pela democracia formal e eleitoral (Lacey, 1991). Por quê? Existem várias respostas: a) porque estas instituições são tidas como melhores (oferecem mais satisfação, incentivam mais a liberdade, e conduzem mais à justiça social) que quaisquer alternativas disponíveis e imagináveis; b) por causa da inércia e do sempre crescente *momentum* destas instituições; c) por causa da virtual hegemonia do poder associada a estas instituições e da expectativa de que esse poder venha a ser usado para a manutenção de tal hegemonia; d) por causa da crença de que essas instituições efetivamente incorporam a natureza humana, que se acredita ser subjacente a valores egoístas e individualistas (Schwartz, 1986, 1993). Se (a) e (d) estão solidamente embasados, então o uso do poder, citado no item (c), será freqüentemente legítimo – mas não de outra forma. Muito depende, então, da avaliação do que é a natureza humana e da avaliação do que a faz desse jeito.

V. Implicações para a investigação psicológica

Está de acordo com os dois critérios em discussão o fato de as crenças sobre o que é possível e sobre a natureza humana poderem influenciar os valores pessoais que as pessoas sustentam e desejam ver incorporados pela sociedade e os valores sociais que tentam personalizar. De fato, a aplicabilidade dos critérios depende de tais crenças. Como já indicado, crenças sobre o que é possível e sobre a natureza humana são profundamente interligadas. Nossas crenças sobre os valores que podem estar enraizados nas vidas e articulados autenticamente dependem (em parte) de nossas crenças sobre a natureza humana; estas, por sua vez, extraem-se dos valores que observamos estar realmente enraizados nas vidas. Genericamente falando, essas crenças estão abertas ao escrutínio empírico. Que tipo de investigação empírica poderia esclarecê-los?

Responder essa questão tornou-se excepcionalmente difícil pelo fato de que a possibilidade de genuinamente sustentar valores não depende apenas do

que é a natureza humana, mas também dos valores incorporados por instituições sociais reais e das relações de poder (e de autoridade) que estruturam essas instituições. Relações de poder dominantes podem realmente impedir a realização de certas possibilidades permitidas pela natureza humana, especialmente nos casos em que essa realização repousa sobre condições sociais incompatíveis com as condições prevalentes. Além disso, os desejos humanos, que estão realmente presentes em dado período podem refletir não todo o potencial da natureza humana, mas as possibilidades reforçadas pelas instituições reais. Sendo assim, um mapeamento empírico do que é realmente manifestado não pode resultar na compreensão total do potencial humano, visto poder haver possibilidades ainda não percebidas. A realidade informa, mas não pode estabelecer definitivamente o que é possível; ao mesmo tempo, a investigação empírica está ligada ao real – a exaustão da tensão resultante está no centro de toda a ciência experimental.

Que tipo de investigação psicológica, empírica, pode apoiar crenças sobre a possibilidade (não necessariamente alta probabilidade) ou impossibilidade de complexos de valores, como os implícitos na quinta alternativa, que não foram até agora significativamente percebidos? Qual é a metodologia apropriada? Quais são os limites teóricos apropriados? Quais os fenômenos empíricos apropriados a serem selecionados para investigação? Respostas a essas questões encontram-se, usualmente, interligadas, e refletem as práticas (e os valores que estas expressam) que as pesquisas apóiam (Lacey, 1990). Se a maioria das pesquisas apóia práticas dentro de um dos três primeiros itens, então não é provável que surjam questões sobre possibilidades alternativas (esperadas nos limites). Se hoje esses caminhos são enquadrados pelas instituições de propriedade privada, pelo livre mercado, etc., e essas instituições tendem a incorporar valores egoístas que tornados inteligíveis e coerentes por uma visão individualista da natureza humana, então, esperaríamos encontrar hoje uma teoria psicológica limitada por uma visão individualista da natureza humana; e sua base comprobatória surgiria principalmente de fenômenos característicos dessas instituições, onde se observa a predominância de valores egoístas. Certamente, o individualismo metodológico, uma abordagem para a pesquisa que se assentaria sobre uma visão individualista da natureza humana, foi no decorrer desse século uma proposta metodológica dominante na psicologia (Wallach & Wallach, 1983). Entretanto, o individualismo metodológico não fornece um contexto adequado para responder a questão que levantamos. Onde ele é tido como certo, supõe como verdadeiro algo que está em questão. Como não incorrer nisso? Quais são as alternativas ao individualismo metodológico ?

Concepção individualista da natureza humana

Uma concepção individualista da natureza humana propõe que seres humanos (as pessoas) são, em primeira instância, indivíduos – seres corporais conscientes, ativos, expressivos – cuja relação com os outros é contingente e está submetida ao bem-estar individual. Cada um tem uma existência independente – até mesmo oposta – dos outros, pois pode haver competição e conflito de interesses individuais (preferências, desejo de bem-estar). Assim entendida, uma pessoa não é, *a priori*, uma colaboradora em potencial para o bem comum, alguém que pertence a um grupo, um autor em instituições, participante de práticas com outros, ou um ser cujo bem-estar esteja ligado ao bem-estar alheio. Os desejos fundamentais das pessoas representam preferências subjetivas que são entendidas como autodeterminadas e autodefinidas. O *eu*, se livre, faz o que gosta de fazer e – desde que sejam lembrados os papéis dos desejos de segunda ordem na moldagem e direcionamento dos de primeira ordem – serve aos seus próprios interesses, tipicamente definidos em termos de realizações, prazeres ou posses. De forma que os valores pessoais fundamentais são tipicamente egoístas, e seu valor social primário é a autonomia. De acordo com o ponto de vista individualista, esta é a forma da natureza humana.

Concepção comunitária da natureza humana

Outra visão, que chamaremos de concepção comunitária da natureza humana, concebe a pessoa como essencialmente ligada a alguns (outros). As pessoas, além das dimensões consciente, ativa, expressiva e corporal destacadas na concepção individualista, têm também uma dimensão social de tal forma que o bem-estar humano é expresso (tanto quanto é uma consequência da) na interação apropriada de todas as dimensões, e isso inclui estabelecer relações como amor, amizade, respeito e reconhecimento pelo outro. Os *eus* são construídos como seres interdependentes; outros formam parte do *eu*; seus valores, interesses e necessidades tornam-se essencialmente ligados ao da própria pessoa e, assim, o *eu* não se opõe a (todos os) outros (Markus & Kitayama, 1991). Isto não desvaloriza a individualidade (autoconfiança, realização pessoal e comunitária), mas sim abre a possibilidade de a unicidade do *eu* poder (dever) estar relacionada com a produção de um conjunto único de relações satisfatórias com os demais.

Assim, nessa visão, as pessoas são – por natureza – participantes de práticas, comunidades e instituições com os outros, e o seu bem-estar está dialeticamente envolvido com o dos membros dos grupos dos quais fazem parte, ou acreditam fazer. Ainda tem sentido afirmar que as pessoas desejam fundamentalmente o próprio bem-estar, mas agora esse bem-estar inclui o bem-estar de (alguns) outros, de modo que a sua responsabilidade pelos outros não pode estar separada da preocupação consigo mesmo e o desejo de fazer parte, partici-

par e ser reconhecido pelos outros é tão básico quanto os desejos de ter e de realizar. Valores pessoais primários incluem os de cooperação e serviços à comunidade; o valor social de autonomia continua sendo importante, mas agora é interpretado em interação dialética com o valor de solidariedade.

Egoísmo e altruísmo

Os conceitos de egoísmo e altruísmo, e os fenômenos que os refletem, provêm pedras de toque úteis para evidenciar as diferentes implicações das duas concepções de natureza humana. Egoísmo refere-se a colocar a si mesmo acima dos outros, até mesmo às suas custas; altruísmo refere-se a servir os outros acima de qualquer ganho individual, ainda que isso lhe cause prejuízo.

Visão individualista

Na visão individualista, se o altruísmo estiver entre os valores fundamentais de uma pessoa, ele é simplesmente uma preferência subjetiva, individual. Algumas pessoas preferem riqueza, outras fama, outras prazer e poucas preferem servir os outros; os indivíduos são simplesmente diferentes. [Pode-se procurar as explicações das diferenças pessoais na sociobiologia (Alexander, 1987; Dawkins, 1976), na psicologia social, na psicanálise, etc., mas essas explicações não acarretam implicações avaliativas.] Como tal, o altruísmo não é representativo de valores mais altos que os em geral associados ao egoísmo, nem é indicativo das possibilidades objetivas do bem-estar humano. Toda ação é, em última análise, resultado das preferências individuais e subjetivas, incluindo tanto as ações egoístas quanto as ações altruístas (ver Margolis, 1982, para discussão dessa visão). Assim, não se pode criticar o egoísmo em nome da primazia do altruísmo sem, ao fazer isso, tornar os outros responsáveis pelas próprias preferências, que não têm uma base não subjetiva. A visão individualista não provê uma base não subjetiva (diferente de consistência formal e causal) para classificar em ordem de valor preferências subjetivas e, conseqüentemente, para sustentar uma distinção moralmente significativa entre os atos altruístas e egoístas.

Vista desse modo, a concepção individualista reconhece a possibilidade do altruísmo, mas nega seu significado moral. É uma característica dessa interpretação que, ainda que seja feita uma distinção entre altruísmo e egoísmo, a base de cada um repousa sobre os respectivos suportes individuais, que são suas preferências e seus gostos. O valor fundamental de alguns pode ser enriquecer; o de outros, servir ao próximo; uns agem para ficar ricos, e outros para servir ao próximo; os que agem para enriquecer o fazem *porque gostam* de enriquecer e os que agem para servir ao próximo o fazem *porque gostam* de servir ao próximo.

Uma interpretação da visão individualista, talvez a mais comum, que nós discutiremos até o fim desse artigo, sustenta que a expressão *porque gostam* disfarça o significado mais profundo *para obter um certo tipo de satisfação* (prazer, felicidade, sentir-se bem, diminuição dos sentimentos de culpa e vergonha). Assim, todos os atos (livres) são desempenhados para um ganho pessoal de satisfação; todos os atos manifestam valores egoístas. Em particular, alguém serve aos outros para benefício pessoal, isto é servir os outros representa não um valor fundamental para a pessoa, mas um valor adotado porque é instrumentalmente relacionado (talvez a longo prazo) aos valores egoístas fundamentais da pessoa. Claro que se os atos "altruístas" derivam instrumentalmente de valores egoístas, eles não são genuinamente altruístas.

Dada essa interpretação comum da visão individualista, o altruísmo genuíno não é possível, nem seu oposto, o egoísmo genuíno, um tipo de egoísmo que, eminentemente, diminui moralmente a pessoa. Se, por natureza, nossos valores fundamentais são egoístas, a ação "egoísta" não pode ser moralmente digna de acusação. Todos os atos são "egoístas", os atos "altruístas" são parte das ações egoístas e não opostos a elas. Assim, não se pode criticar atos egoístas em nome da alegada primazia do altruísmo (Dawkins, 1976; Ghiselin, 1976). Quando se diz "O ser humano é, por natureza, egoísta", o conceito de "egoísmo" é naturalizado e deslocado de seu papel integrante do discurso moral. Essa colocação também leva à prescrição de que se reduz os argumentos morais àqueles que mostram como "fazer o bem" serve (ou supõe-se que o fará) aos interesses "egoístas" da própria pessoa.

Visão comunitária

A concepção comunitária de natureza humana fornece um caminho diferente para a compreensão do egoísmo e do altruísmo. Desde que o *eu* de uma pessoa esteja conectado a outros *eus*, o bem-estar de um implica, favorece, depende do bem-estar alheio e é parcialmente constituído por ele; isso se manifesta, amplamente, através da participação em relações, práticas e comunidades. A experiência de bem-estar é interna a tal participação, portanto, ela não pode ser construída como um sentimento individual *causada* pela participação, mas, também, em princípio, causada de outros modos. Isto é, não pode ser vista como um "efeito" distinto lógico e empiricamente de sua "causa" social. Assim, o bem-estar pessoal não é simplesmente um dote, experiência ou atributo individual, um ganho individual (também não é reduzível a uma pessoa que mantenha certos conjuntos de relações sociais). O bem-estar pessoal envolve uma variedade de estados de consciência, por exemplo, sentimentos de contentamento, lembranças de amor e amizade, um senso de valorização de outras pessoas e de justiça e o reconhecimento de realizações – "prazeres" –, mas esses prazeres são acompanhamentos internos da participação nas práticas que

expressam valores como colaboração, criatividade, serviço, amizade e solidariedade. Esses diversos prazeres que acompanham as relações sociais, e outros que podem ser as conseqüências causadas por certos comportamentos ou estímulos externos, são mutuamente incomensuráveis. Isto é, o prazer em si não é um valor; pode nem ser algo com significado ontológico. As pessoas – por natureza – desejam o próprio bem-estar. Enquanto esse bem-estar inclui, essencialmente, a experiência de vários prazeres, é uma abstração enganosa afirmar que o prazer é um desejo fundamental.

Na vida real, o desejo pelo próprio bem-estar é moldado pelas crenças sobre o que o bem-estar significa. Na visão comunitária, tais crenças podem ser verdadeiras ou falsas, sendo falsa a crença que o bem-estar pessoal pode ser identificado com ganho individual, e que a existência, na qual estão enraizados valores egoístas, seja caracterizada pela experiência do bem-estar. É possível levar esse tipo de vida, na qual valores fundamentalmente egoístas estão enraizados, e legitimá-la pela falsa concepção de que a existência do *eu* é independente da existência dos outros. Essa legitimação provoca um senso degenerado do *eu*, já que essa separação só é possível como concepção, não como natureza. Sustentar valores egoístas como fundamentais é o que define o egoísmo. Egoísmo é um fenômeno real. Segue-se que, na visão comunitária identificar alguém como egoísta tem um caráter moral, pois ao egoísmo se opõe o bem-estar dos outros e o próprio. Reflete também uma falta de auto-compreensão adequada. O egoísmo não é somente um fenômeno real, pode ser também uma tendência universal. Essa, entretanto, não é a única possibilidade oferecida pela natureza. Entre nossos desejos fundamentais estão aqueles de amizade, participação, reconhecimento e acolhimento. São esses desejos que mantêm inteligíveis emoções como da perda ou do infortúnio de uma pessoa amada ou da compaixão por aqueles que sofrem injustiças. O egoísmo enfraquece esses desejos e essas emoções. Suas manifestações estão abertas a explicações psicológicas e sociológicas, enquanto que na visão individualista, apenas as diferenças individuais que se referem a valores egoístas particulares manifestos – não a manifestação de valores egoístas como tal (egoísmo) – estão abertas a explicação.

Na visão comunitária, as ações – a menos que baseadas em crenças falsas sobre o *eu* e sobre o bem-estar pessoal – dão-se simultaneamente em nome do *eu* e de (alguns) outros; não há separação. Portanto, não há perigo de um paradoxo quando uma pessoa põe o servir aos outros (e outros valores não egoístas) acima de ganhos individuais. Normalmente, a manifestação de valores não egoístas andarà passo a passo com o crescimento pessoal. Não se trata de “eu ou os outros”, mas sim “eu e os outros”. A separação corporal entre o *eu* e os outros não implica que as relações com o outro não sejam parcialmente constitutivas do eu. Todavia, certas condições especiais podem causar uma disjunção entre o *eu* e os outros. Então, até a sobrevivência corporal pode tor-

nar-se subsidiária do valor dos outros. O altruísmo é possível. Como no caso do egoísmo, a manifestação do altruísmo requer explicação.

Estratégias interpretativas auxiliares

As duas concepções de natureza humana que esboçamos, a individualista e a comunitária, destacam crenças conflitantes acerca do que é possível. De acordo com a primeira, e em contraste com a segunda, o altruísmo e os caminhos de "serviço comunitário" (3b) e de "transformações de base" (5) são impossíveis. De qualquer modo, o simples apelo a qual das possibilidades é ou não realizada não capacita uma pessoa a prover claro apoio empírico a qualquer uma das visões. Nenhuma das duas visões de natureza humana, como qualquer outra concepção metafísica, pode ser direta e validada ou invalidada empiricamente. As metodologias de pesquisa associadas a cada uma delas carregam estratégias interpretativas auxiliares suficientes para recolocar em seus próprios quadros de trabalho fenômenos aparentemente refutadores. Como vimos, a concepção individualista recoloca a sustentação de valores não egoístas como instrumental para a manifestação de valores egoístas e, portanto, como não fundamental para a pessoa, e a visão comunitária interpreta a difundida (quase universal) dominância de valores egoístas como refletindo não a natureza humana como tal, mas a hegemonia de estruturas sociais nas quais os valores egoístas são altamente incorporados.

A plausibilidade de estratégias individuais interpretativas deriva, em parte, da redução do bem-estar pessoal a um tipo de ganho individual. A visão comunitária reconhece que eu posso experimentar o bem-estar *porque* estou servindo aos outros. Disso não decorre que eu sirva a outros com o objetivo de experimentar meu próprio bem-estar. A visão individualista, não reconhecendo essa distinção, interpreta o depoimento pessoal de que o serviço é acompanhado por um sentimento de bem-estar como evidência que ele se dá em nome de um ganho pessoal. Assim, a articulação de valores não egoístas como fundamentais é interpretada como um sinal (não necessariamente um disfarce consciente) de falta de sólida autocompreensão. A plausibilidade dessa estratégia é, além disso, reforçada pelo fato de que é provável que ninguém deveria negar o impulso (as "tentações") do egoísmo. O egoísmo pode, de fato, ser uma tendência universal. Mas isto é compatível tanto com ele ser uma fonte de degradação humana quanto com haver tendências contrárias universais (isto é pertencer, comunicar, responsabilizar-se por outros).

A plausibilidade da estratégia interpretativa comunitária está enraizada na ligação dialética que sugerimos existir entre os valores que são mais manifestos e aqueles que estão altamente incorporados na sociedade. O egoísmo é possível em qualquer lugar, mas sua predominância refletirá a hegemonia de estruturas sociais que incorporam muito esses valores. Tem sido constantemente sugerido

que o registro empírico revela que as pessoas desejam posses, prazeres, consumo, etc. e, sem dúvida, uma pesquisa sociológica de sociedades ocidentais altamente industrializadas confirmaria essa suposição. (Não se deve levar isso muito adiante. No momento, estamos presenciando um surpreendente ressurgimento de afirmações da identidade de grupo e do valor de afiliações comunitárias.) Entretanto, os resultados de tal pesquisa seriam igualmente compatíveis com a interpretação de que a alta incorporação estrutural social explica a predominância de valores egoístas. Assim, a articulação de valores egoístas como universais é interpretada como um sinal de que as relações sociais que tornam possível a vida de alguém estão sendo escondidas. Pode-se conjecturar que é mais provável que isso ocorra onde as relações são opressivas e dominadoras. Essa conjectura está aberta à investigação empírica.

Tipos relevantes de pesquisa psicológica

Já se disse o suficiente para indicar os recursos das estratégias interpretativas de cada um dos dois pontos de vista. Assim, nenhum deles obtém autoridade simplesmente do registro empírico (ver Kohn, 1990; Schwartz, 1993, para revisões ilustrativas). Entretanto, não se segue que tenham adequações preditivas e explanatórias equivalentes, e assim graus iguais de confirmação.

A concepção individualista propõe que os valores fundamentais de todos são egoístas, e que a ampla variedade de valores realmente sustentados é limitada pelo egoísmo (sem dúvida expandindo-se no curso da história). Em contraste, a concepção comunitária admite uma variedade que ultrapassa esses limites. Prevê variabilidade que será correlacionada com variáveis como estrutura social, cultura, afiliações institucionais e posição social. (Essa variabilidade, como elaborada acima, não é inconsistente com a visão individualista. Entretanto, essa concepção tem uma interpretação diferente da variabilidade como realmente um dos valores egoístas; e ela não *prediz* a variabilidade.) A concepção comunitária também prediz que os desejos básicos das pessoas não se limitam a desejos egoístas, mas incluem também desejos de pertencer, participar de relacionamentos amorosos, ser justos, ter compaixão, etc. A tensão genuína entre desejos às vezes competitivos é marca de toda vida humana. Entretanto, a concepção comunitária pode também explicar que – onde as estruturas sociais dominantes incorporam valores egoístas e onde as articulações predominantes de valores sociais emprestam legitimidade a essas estruturas – o egoísmo assume a dianteira, e que instituições que incorporam valores não egoístas ficam abaladas ou são reconstruídas de forma que a hegemonia dos valores egoístas se estende mais profundamente na estrutura social (Schwartz, 1993, 1994).

Para que a visão comunitária tenha qualquer credibilidade, suas previsões devem ter alguma validade empírica. Claramente, a ausência de variação rele-

vante dentro das poderosas estruturas sociais que incorporam fortemente valores egoístas não constitui evidência contrária nem favorável.

Uma forma de olhar para as evidências relevantes é através de estudos interculturais de valores, e aqui sugerimos que existe considerável evidência para sustentar uma ou outra versão da concepção comunitária. Citamos três estudos. Em primeiro lugar, Markus e Kitayama (1991) mostraram que a maneira pela qual o *eu* é concebido, e como é concebido em relação aos outros, é específica de cada cultura e que, mesmo em uma sociedade industrial avançada como o Japão, o *eu* é geralmente concebido como interdependente (sem que isso diminua a importância da realização e da atuação). Em segundo lugar, se o relacionamento é parte essencial do bem-estar humano, esperaríamos que seu rompimento se manifestasse em patologia psicológica. Seligman (1991) interpreta o fato de a incidência de depressão nos Estados Unidos ter aumentado dez vezes, nas duas últimas gerações, como sendo devido, em parte, à desconexão dos indivíduos de grupos sociais que dão sentido e significado às suas vidas. Essa interpretação permanece consistente com suas formulações anteriores de que a diminuição da participação é a principal causa da depressão; a participação efetiva fica essencialmente vinculada à dimensão social da natureza humana. Em terceiro lugar, Fiske (1991) argumentou que todas as formas sociais de interação, em todas as culturas, podem ser representadas por quatro sistemas diferentes de regras: partilha comunitária, hierarquia de autoridade, igualdade e valor de mercado. Fiske sugere que em todas as culturas existem domínios sociais nos quais cada sistema opera, de modo que a vida de uma pessoa pode manifestar diferentes valores como fundamentais à medida que muda de um domínio para outro (por exemplo, da família para a corporação e para as instituições religiosas). O que distingue culturas diferentes é o domínio no qual cada um dos sistemas de regras opera. Quando um sistema particular de regras opera, um conjunto particular de valores sociais é articulado, e um conjunto particular de valores pessoais é altamente incorporado.

Um segundo lugar para se procurar evidências relevantes é nos estudos que investigam valores entre as classes. Existem poucos estudos desse tipo. Martín-Baró (1991a), contudo, relata, entre certos grupos de trabalhadores pobres a respeito dos quais pode-se interpretar que tentam seguir o caminho da "transformação de base", a presença de valores como "solidariedade e cooperação, sobriedade e persistência, sensibilidade e disposição para sacrifícios".

Esses estudos oferecem alguma confirmação para a concepção comunitária de natureza humana, e sustentam que o caminho apresentado no item 3b (serviço comunitário) e talvez o caminho 5 (transformação de base) representem possibilidades permitidas pela natureza humana. Embora esses estudos não sejam suficientes para negar a visão individualista, eles desafiam-na a empregar as estratégias interpretativas auxiliares. Essas estratégias envolvem a colocação

de desejos egoístas que pessoas dos grupos estudados não reconhecem como presentes nelas mesmas, e negam a realidade da coerência que essas pessoas reconhecem entre suas articulações de valor e a vida que levam. As estratégias, assim, implicam a existência de uma enorme lacuna entre os desejos manifestos em seus comportamentos (egoístas) e seus valores articulados (não egoístas), mas as pessoas têm dificuldade em reconhecer essa lacuna (na verdade, a rejeitam) quando esta é apontada. Por outro lado, o comportamento autoconsciente e coerente dessas pessoas, em outras situações, traz dúvidas às credenciais empíricas de tal estratégia interpretativa. Insistir nisso sugere que suas origens são mais autocentradas do que empíricas; pode inclusive sugerir a intenção de usar (ou, dito de forma mais branda, a aceitação cognitiva de que forças políticas e socioeconômicas prevalentes o farão) a força para impedir a incorporação de valores não egoístas nos domínios que influenciam os interesses de uma pessoa. Ou talvez, a maior parte das tendências da modernidade, em significativa extensão, tenha afastado a sensibilidade, a consciência e o discurso necessários ao tratamento fundamental de valores não egoístas como verdadeiras opções tanto para nossas vidas quanto para enquadrar a pesquisa nas ciências humanas.

No início do item V, destacamos que a pesquisa conduzida dentro do quadro do individualismo metodológico efetivamente assume como verdadeira a possibilidade de os valores não egoístas serem fundamentais na vida de uma pessoa. A pesquisa que usa o referencial comunitário não o faz. Ela prediz a variação dos valores fundamentais. Se essa variação não é encontrada ou é encontrada de forma apenas marginal, então isso forneceria uma poderosa confirmação da concepção individualista. O individualismo, assim sendo, tanto quanto algumas versões do coletivismo, é resultado possível da pesquisa de referencial comunitário, que assim envolve uma abordagem empiricamente mais rica. Isso não quer dizer que a pesquisa do individualismo metodológico seja irrelevante, especialmente se for verdade que valores egoístas são virtualmente hegemônicos hoje em dia. Ao contrário, significa que os resultados das pesquisas baseadas no individualismo metodológico precisam ser comparados, no que se refere ao seu poder explanatório e preditivo e à adequação empírica de suas estratégias auxiliares interpretativas, com as pesquisas enquadradas pelo referencial comunitário. Desse modo, a pesquisa psicológica pode esclarecer quais são os valores que a natureza humana permite que sejam sustentados fundamentalmente.

Porém, a pesquisa psicológica pode apenas informar, não estabelecer, os problemas oriundos da possibilidade de se sustentar determinados valores. Estruturas sociais dominantes também limitam as possibilidades. A pesquisa psicológica pode também ajudar a identificar a contribuição de estruturas sociais — quanto mais sucesso obtiver, maior será a possibilidade de uma discussão sobre a conveniência de tais estruturas não serem interrompidas usando o recurso

de apelar para a impossibilidade. Claro que possibilidades são mais ou menos distantes da realização. O caminho 5, o caminho da transformação de base, sem dúvida representa, na melhor das hipóteses, uma possibilidade distante. Em que medida o reconhecimento dessa vaga possibilidade pode ou não sustentar a adoção do caminho 5 (que oferece riscos e incertezas) por uma pessoa, dependerá largamente da avaliação da possibilidade de se viver uma vida na qual haja valores enraizados que possam ser plausivelmente reivindicados como autenticamente próprios; assim, o caminho 5 atrairia mais os resignados do que os adaptados. Do mesmo modo, o interesse em se engajar na pesquisa psicológica para explorar as fontes de motivação (esperanças, desejos necessários), que conduzem as pessoas para tal caminho, refletiriam uma avaliação de que as possibilidades humanas disponíveis correntemente são problematicamente limitadas. Assim, pesquisas sobre valores não podem deixar de ser elas mesmas carregadas de valores.

VI. Conclusão

Oferecemos uma análise multimodal de valores. Nosso relato pretende organizar a variedade de usos lingüísticos de "valores" e também refletir sobre sua fenomenologia, enfocando a relação entre valores e comportamento. O relato também tem implicações para a pesquisa psicológica que visa compreender porque as pessoas sustentam determinados valores, quais são as origens dos aspectos comuns e das variações dos valores que as pessoas sustentam e como o conjunto de valores viáveis pode ser identificado. Ele fornece um quadro de trabalho conceitual no qual "um contraste perspicuo" (Taylor, 1981) pode ser feito entre dois pontos de vista concorrentes – o individualista e o comunitário – considerando o que é possível no que se refere a valores fundamentais sustentados pelo ser humano. A longo prazo, o valor cognitivo do relato repousará em seu papel de gerar uma compreensão adequada desses assuntos.

Referências bibliográficas

- Alexânder, R. D. (1987). *The biology of moral systems*. Hawthorne, Nova York: Aldine de Gruyter.
- Dawkins, R. (1976). *The selfige gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Fiske, A. P. (1991). *Structures of social life: the four elementary forms of human relations*. Nova York: Free Press.
- Ghiselin, M. (1976). *The economy of nature an the evolution of sex*. Berkeley: University of California Press.
- Hodges, B. T. e Baron, R. M. (1992). Values as constraints on affordances: perceiving and acting properly. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 22, 263-294.

- Kohn (1990). *The brighter side of human nature*. Nova York: Basic Books.
- Lacey, H. (1990). Interpretation and theory in the natural and human sciences: a note on Kuhn and Taylor. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 20, 197-212.
- ____ (1991). "Understanding conflicts between North and South". Em M. Dascal (ed.) *Culture, relativism and philosophy* (pp. 243-262). Leiden: E. J. Brill.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. South Bend: Notre Dame University Press.
- Marglin, S. (1976). "What do bosses do?". Em Gorz, A. (ed.) *The division of labour*. (pp. 13-54). Londres: Harvester Press.
- Margolis, H. (1982). *Selfishness, altruism and rationality*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Markus, H. R. e Kitayama S. (1991). Culture and the self: implications for cognition, emotion and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Martín-Baró, I. (1991a). "Towards a liberation psychology". Em Hassett, J. e Lacey, H. (eds.) *Towards a society that serves its people: the intellectual contribution of El Salvador's murdered jesuits* (pp. 319-332). Washington: Georgetown university Press.
- ____ (1991b). "Violence in Central America: a social psychological perspective". Em Hassett, J. e Lacey, H. (eds.) *Towards a society that serves its people: the intellectual contribution of El Salvador's murdered jesuits* (pp. 333-346). Washington: Georgetown University Press.
- Nerlich, G. (1989). *Values and valuing: speculations on the ethical life of persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Polanyi, K. (1944). *The great transformation*. Nova York: Rinehart.
- Schwartz, B. (1986). *The battle for human nature: science, morality and modern life*. Nova York: W. W. Norton.
- ____ (1990). The creation and destruction of values. *American Psychologist*, 45, 7-15.
- ____ (1993). Why altruism is impossible... and ubiquitous. *Social Service Review*. Fall, no prelo.
- ____ (1994). *The costs of living: how market freedom erodes the best things in life*. Nova York: W. W. Norton.
- Schwartz, B. e Lacey, H. (1982). *Behaviorism, science and human nature*. Nova York: W. W. Norton.
- Schwartz, B., Schuldenfrei, R. e Lacey, H. (1978). Operant psychology as factory psychology. *Behaviorism*, 6, 29-54.
- Seligman, M. E. P. (1991). *Learned optimism*. Nova York: Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (1976). Rational fools. *Philosophy and Public Affairs*, 6, 317-344.
- Taylor, C. (1981). "Understanding in the Geisteswissenschaften". Em Holtzman, S. H. e Leich, C. M. (eds.) *Wittgenstein: to follow a rule* (pp. 191-210).
- ____ (1988). *Human agency and language*. Philosophical papers, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. (1992). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallach, M. A. e Wallach, L. (1983) *Psychology's sanction for selfishness: the error of egoism in theory and therapy*. San Francisco: W. H. Freeman.
- West, C. (1993). *Race matters*. Boston: Beacon Press.

Tradução

Ibraíma Dafonte Tavares

Maria América Coimbra de Andrade

Paula Ribeiro Braga

Revisão técnica

Equipe Educ