

A SOCIOLOGIA À PROVA DOS VALORES^{1,2}

SOCIOLOGY PUT TO THE TEST OF VALUES

Nathalie Heinich

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Resumo

A tradição sociológica não é farta em modelos que permitam fazer da questão dos valores um objeto de investigação especificamente sociológico, ou seja, tratado de maneira não normativa, mas descritiva, não apenas teórica, mas também empírica, e não abstrata, mas pragmática, a partir das ações em situação concreta. Esse artigo tenta explicitar os obstáculos conceituais e metodológicos que enfrenta semelhante projeto, notadamente na sociologia francesa contemporânea: dificuldades em renunciar à normatividade e ao essencialismo, em distinguir entre fatos e valores, e em passar da ontologia à pragmática, do teórico ao empírico e do quantitativo ao qualitativo, de modo a abordar esse objeto com métodos apropriados à sua especificidade.

Palavras-chave: axiologia, neutralidade, normatividade, pragmatismo, valores.

Abstract

The sociological tradition hardly offers models addressing the issue of values in a proper, specific way: that is, not normative but descriptive, not only theoretical but also empirical, and not abstract but pragmatic, dealing with actions happening in real situations. This paper aims to explicate the conceptual and methodological obstacles to such a project, particularly in French contemporary sociology: difficulty to let aside normativity and essentialism, to distinguish between facts and values, to shift from ontology to pragmatism, from theory to actual surveys and from

1 Agradeço imensamente a Dominique Merllié, como também a Alain Caillé, Danilo Martuccelli, Jean-Marie Schaeffer e Frédéric Vandenberghe, por terem aceitado ler e criticar versões anteriores deste artigo, que deve muito a suas observações.

2 Texto originalmente publicado nos *Cahiers internationaux de Sociologie*, Vol. CXXI, 2006, p. 287-315. Tradução de Maria de Guadalupe M. Coutinho e Marta Pragma Dantas.

quantitative to qualitative methods. Such are the conditions allowing to address the issue of values according to its specificity.

Keywords: axiology, neutrality, normativity, pragmatism, values.

É notável o contraste entre a onipresença do tema “valores” em inúmeros trabalhos que se pretendem sociológicos, e a pobreza de suas conceituações, e até mesmo sua ausência como objeto de pesquisa próprio, principalmente nas especializações indicadas por nossos organismos profissionais. No entanto, poucas são as áreas da sociologia que não têm a ver com “valores”, desde que se aceite entender por “valores”, no mínimo, os princípios em nome dos quais as avaliações são feitas; da mesma forma como os princípios têm a ver com representações, condutas, interações, enunciações etc. Ora, a tradição sociológica não é farta, é o mínimo que se pode dizer, em modelos que permitam tratar da questão dos valores: mesmo quando aparece em alguns grandes autores, notadamente Weber e Durkheim, ela raramente é tratada como objeto específico de investigação. E quando é assim tratada, nos trabalhos mais recentes, é através de protocolos metodológicos que, como veremos, deixam muitos pontos obscuros. Pior ainda: a própria questão de saber se existe atualmente uma “sociologia dos valores” tem grande possibilidade de receber respostas contrastantes conforme as escolas sociológicas. Alguns sociólogos parecem convencidos de que se trata de uma especialização comum em suas disciplinas, enquanto outros ignoram ou desprezam os trabalhos assim orientados; outros evitam utilizar o termo, embora sejam lidos por alguns de seus colegas como sociólogos dos valores; outros, ainda, duvidam que possa existir algo do gênero em sociologia.

Por que então tanta dificuldade para definir e fazer uma sociologia dos valores? O que, nessa problemática, coloca a sociologia à prova de suas posturas, de suas posições teóricas, de suas ferramentas metodológicas? É segundo essa tripla abordagem que conduziremos nossa reflexão, examinando sucessivamente o que diz respeito às posturas de pesquisa, com a questão da normatividade; aos problemas teóricos, com a questão do essencialismo e a distinção entre fatos e valores; e aos métodos, com a questão do recurso à empiria, da escolha entre qualitativo e quantitativo, e da passagem da explicação à compreensão – tal passagem nos permitindo esboçar, para concluir, um programa de sociologia descritiva, empírica, pragmática e compreensiva dos valores.

Da difícil renúncia à normatividade

Conhece-se certamente, desde Durkheim, a expressão “sociologia moral”, que parece corresponder ao que chamaríamos hoje de “sociologia dos valores”. Ela tem, porém, a inconveniente propriedade de cultivar a ambiguidade sobre o estatuto de sua enunciação, bem como de seus objetos: trata-se de uma enunciação normativa, visando dizer o que são os valores “em si” e, por conseguinte, aqueles que todos devem respeitar? Ou trata-se de uma enunciação descritiva, visando analisar o que são os valores para os atores em contextos bem definidos?

Para responder a essa questão, é preciso remontar às origens da sociologia francesa, com a recepção ambígua – analisada por Dominique Merllié – de *La Morale et la Science des moeurs* [A Moral e a ciência dos costumes], publicado em 1904. Nessa obra, Lucien Lévy-Bruhl pregava a renúncia a uma filosofia moral (normativa) em prol de uma “ciência dos costumes” (descritiva ou, como se dizia então, “positiva”).³ Não surpreende que a maioria dos filósofos tenham “reagido fortemente” a tal proposta⁴; mais inesperada é a atitude ambígua de Durkheim, entre aprovação em nome de uma “ciência dos fatos morais objetiva”, e refutação em nome da “ambiçãõ tradicionalmente filosófica de erigir um fundamento racional e universal para a moral” (Merllié, 2004, p. 424). Essa ambiguidade encontra-se na maneira como ele caracterizará posteriormente julgamentos de valores e julgamentos de realidade, que pertencem, em sua opinião, a uma mesma e única categoria, a dos julgamentos de realidade, desde que se considere que a realidade em questão não tem o mesmo estatuto, conforme o caso⁵.

3 Cf. Merllié, 2004. A posição de Lévy-Bruhl se aproxima a esse respeito da distinção nítida que estabelecia Weber entre “moral” e “ciência da moral”: “contesto veementemente que uma ciência ‘realista’ da moral [...] esteja à altura de formar uma ‘moral’ capaz de afirmar o que quer que seja sobre aquilo que deve valer” (cf. Weber, [1951] 1965, p. 420).

4 “Um filósofo que se apoia em um sociólogo para dizer que os filósofos devem renunciar a procurar fundamentar a moral e deixar os sociólogos construírem uma ciência dos costumes: podem-se esperar protestos dos primeiros e aplausos dos segundos. E é justamente o que as primeiras reações revelam” (D. Merllié, 2004, p. 424).

5 “Do que precede, resulta que não existem entre eles diferenças de natureza. Um julgamento de valores exprime a relação de uma coisa com um ideal. Ora, o ideal é dado como a coisa, embora de outra maneira; ele próprio é, também, uma realidade à sua maneira. [...] Todo julgamento tem necessariamente uma base no dado: mesmo os que se referem ao futuro tomam emprestados seus materiais seja ao presente, seja ao passado. Por outro lado, todo julgamento coloca em prática

É, portanto, nessa reticência em renunciar à normatividade que se trai, na obra do fundador da sociologia francesa, a dificuldade “em dissociar, tão francamente quanto o convida a fazê-lo Lévy Bruhl, seu empreendimento científico dos objetivos tradicionais da filosofia” (Merllié, 2004, p. 435).

Um século mais tarde, a situação continua pouco clara: “não parece que os sociólogos que tratam as normas e os valores tenham renunciado a uma postura axiológica ou normativa” (Merllié, 2004, p. 416), constata Merllié na introdução de seu artigo – e menos ainda os filósofos que, aplicando suas reflexões a objetos ditos “sociais”, modernizam a título de “sociologia moral” especulações transpostas da ontologia⁶. Isso significa dizer que a regra weberiana de “neutralidade axiológica”, que prega a abstenção de qualquer julgamento de valores por parte do professor ou do pesquisador, no âmbito de suas funções, está longe de ser uma unanimidade concreta atualmente⁷: ela possui a propriedade paradoxal de ter-se tornado, ao mesmo tempo, um lugar comum no plano deontológico, e um objeto de transgressões recorrentes e até de recusas explícitas no plano do trabalho efetivo⁸.

A questão dos valores foi, todavia, no pensamento francês contemporâneo, objeto de uma elaboração propriamente sociológica, mesclando a ambição teórica com a preocupação da pesquisa empírica e o distanciamento em relação à normatividade. Dessa forma, puderam ser

ideais. Não há, portanto, nem deve haver senão uma única faculdade de julgar”; pois, “se todo julgamento coloca em prática ideais, estes são de espécies diferentes. [...] Há aqueles cujo papel é unicamente exprimir as realidades às quais se aplicam, exprimi-las tais como elas são. São os conceitos propriamente ditos. Outros há, pelo contrário, cuja função é transfigurar as realidades às quais se referem. São os ideais de valor” (Durkheim, [1911], 1967, p. 107-108).

6 Cf. principalmente Ladrière, 2001; Pharo, 2004 (que se apoia numa “sociologia moral” normativa oriunda diretamente da filosofia, e parece considerar como evidente que uma “sociologia da moral” não está feita nem, sobretudo, por fazer)

7 Sobre o debate a respeito da neutralidade axiológica na sociologia americana dos anos 1970, cf. Goode, 1977.

8 Cf. Weber, [1919] 2003. Para uma defesa da posição weberiana, apoiada em uma tripla distinção entre posturas (de pesquisador, de *expert*, de pensador), entre registros enunciativos (normativos ou analítico-descritivos) e entre níveis referenciais (ordinário ou epistêmico), cf. N. Heinich, 2002. Nessa perspectiva, a regra de “neutralidade axiológica” torna possível, todavia, a enunciação normativa por parte do pesquisador, desde que esta incida não sobre o seu objeto (plano da experiência ordinária: por exemplo, a relação dos atores com os valores), mas sobre o sujeito da enunciação sociológica, em outras palavras, sobre as posturas, os métodos, as ferramentas da pesquisa (plano epistêmico).

estudados, com ferramentas da sociologia da ação, os valores políticos e morais (por meio dos diferentes regimes de justificação das ações, de relacionamento com o outro ou da relação com o sofrimento⁹), bem como os valores artísticos¹⁰: a questão do bem ou do justo, e a questão do belo ou do autêntico são domínios privilegiados para uma sociologia não normativa dos valores, em razão de sua forte carga axiológica. Mas, paradoxalmente, nos trabalhos de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, o próprio termo “valores” não aparece e essa questão é abordada apenas de forma indireta, conquanto sejam constantemente abordados princípios que guiam as avaliações dos atores. Essa ausência de referência explícita à problemática dos valores pode, sem dúvida, ser atribuída à mera prudência, tendo em vista a forte carga normativa espontaneamente transmitida pela questão dos “valores morais” – o próprio termo pode levar a leituras moralizantes, embora se trate de descrever e analisar a relação dos atores com os valores, e não mais de normatizar ou prescrever. Entretanto, pode-se também ver nisso uma recusa em assumir por completo uma posição deliberada de ruptura com a normatividade, como sugere a penúltima obra coassinada por Boltanski, a qual, ao afirmar uma posição explicitamente crítica em relação ao seu objeto (o “novo espírito do capitalismo”), constitui uma regressão em relação à exigência de neutralidade evocada inicialmente, quando se tratava de substituir a “sociologia crítica” por uma “sociologia da crítica” (Boltanski; Chiapello, 1999).

Vislumbra-se aqui outra razão pela qual a sociologia francesa tem tanta dificuldade em renunciar à normatividade: é que ela carrega o fardo do modelo do “intelectual engajado” (Noiriel, 2004), e até mesmo do “intelectual profético”, que só dificulta a distância epistêmica em relação à normatividade, opondo-lhe o imperativo de engajamento político enquanto dever de cidadania (Heinich, 2004). Essa ambivalência é particularmente sensível no caso de Pierre Bourdieu, cuja carreira ilustra sucessivamente uma e outra posições: primeiramente, o imperativo de autonomia da ciência, que não deve produzir senão fatos; depois, de maneira cada vez mais acentuada, o imperativo do engajamento, que deve contribuir para a defesa dos valores – sem que a contradição entre essas duas opções seja, contudo, explicitada ou assumida como tal (Bourdieu, 2002).

Essa proximidade dos produtores de saber com o mundo axiológico, considerado não como objeto de pesquisa, mas como lugar de intervenção, dificulta o distanciamento que permitiria falar de “valores” como sociólogo

9 Cf. Boltanski, 1990, 1993, 2004; Boltanski; Thévenot, 1991. Esses trabalhos foram elaborados em um laboratório da EHESS [École des Hautes Études en Sciences Sociales] significativamente intitulado “Grupo de sociologia política e moral”.

10 Cf. Heinich, 1991, 1998, 2000.

e não como ideólogo, como pesquisador e não como produtor de opiniões. A essa dificuldade soma-se enfim a tendência, recente no mundo político, de empregar o termo “valores” apenas com referência aos partidos de direita – de forma que, por exemplo, a expressão “defesa dos valores” remete de imediato aos valores tradicionais, familiares e religiosos. Eis uma razão axiológica que, em um mundo intelectual preferencialmente de esquerda, pouco contribui para que seja levada a sério a problemática axiológica como objeto de investigação sociológica.

Da difícil renúncia ao essencialismo

Os obstáculos à realização de uma “ciência dos costumes” que não seja uma “sociologia moral” – isto é, que tome expressamente os valores como objeto de análise empírico-teórica e não com objetivo prescritivo – provêm, portanto, antes de tudo, de uma concepção normativa da sociologia. Ora, essa normatividade está intimamente ligada a uma orientação essencialista herdada da metafísica, ou seja, à impossibilidade de renunciar a dizer o que “são”, no absoluto, os valores e, conseqüentemente, o que os atores “devem” fazer para respeitá-los – respondendo, assim, tanto a uma tradição culta, como em Durkheim, quanto a uma expectativa do senso comum. Essa indissociabilidade do programa essencialista e da orientação normativa, postulando uma transcendência dos valores que o pensador teria por missão explicitar, é particularmente legível nos argumentos que o filósofo Leo Strauss opunha ao imperativo weberiano de “neutralidade axiológica”.

No capítulo sobre *Droit naturel et histoire* [*Direito natural e história*] que ele dedica à “distinção entre fatos e valores”, Strauss resume notavelmente a posição de Weber, começando por sublinhar que “Weber nunca explicou o que ele entendia por valor” (Strauss, [1953] 1986, p. 48). – fato lamentável, levando-se em conta os sofismas a que esta questão dará origem. Ele destaca igualmente a “diferença fundamental entre ‘relações com os valores’ e ‘julgamentos de valores’”: ao se dizer que alguma coisa é importante do ponto de vista da liberdade política, por exemplo, não se toma posição a favor ou contra a liberdade política” (Strauss, [1953] 1986, p. 48). Em outras palavras, trata-se aqui de distinguir entre o objeto da pesquisa sociológica, que pode perfeitamente ser a relação dos atores com os valores, e a posição do sujeito da enunciação – ou seja, o próprio pesquisador – que deve excluir o julgamento (implícito ou explícito) sobre os valores, o qual pertence propriamente aos atores: assim encontram-se definidas e validadas as competências respectivas do “sábio” e do “político” (Weber, 2003). Mas uma vez lembrada a posição weberiana, a tese de Strauss dela se distancia radicalmente. Entretanto, o caráter

amplamente sofisticado de seus argumentos sugere que sua posição resulta não da observação de uma prática sociológica, mas, uma vez mais, de uma posição filosófica anterior, que ele procura antes de tudo defender.

Um primeiro sofisma consiste em confundir, justamente, “relação com os valores” e “julgamento de valores”, quando ele faz da posição de Weber uma forma de “niilismo”¹¹ ou, ao inverso, um apelo à “tolerância”¹². Ora, negar todos os valores ou aceitá-los todos nada tem a ver com a neutralidade axiológica, uma vez que isso equivaleria ainda a tomar posição sobre esses valores, ou seja, a emitir um julgamento de valores e não uma análise da relação dos atores com os valores; e, portanto, a se situar no plano da normatividade e não no da suspensão do julgamento¹³.

Um segundo sofisma consiste em querer desacreditar a intenção de neutralidade preconizada por Weber pelo fato de que sua prática nem sempre obedeceria a ela. Assim, “[a] obra de Weber teria sido não apenas enfadonha, mas absurda se ele não tivesse falado constantemente das virtudes e dos vícios intelectuais e morais no registro apropriado, o do enaltecimento ou o da reprovação” (Strauss, [1953] 1986, p. 58). Ora, não se pode negar a legitimidade de um valor pela sua não-aplicação, e pretender, por exemplo, que todos os cidadãos não devam ser considerados iguais de direito pela razão de não serem iguais de fato; esse é um princípio elementar não apenas para uma sociologia dos valores, mas também para toda filosofia política.

Enfim, um terceiro sofisma cometido por Strauss consiste em ignorar a especificidade da postura do pesquisador, reduzindo-a à de um cidadão comum: é o que lhe permite avançar seu argumento, sem dúvida o mais fraco, a saber, o argumento da crueldade do nazismo. Segundo ele,

[...] o interdito pronunciado contra os julgamentos de valores em ciências sociais levaria às consequências seguintes. Teríamos o direito de fazer uma descrição puramente factual dos atos praticados às claras diante de todos em um campo de concentração, e também sem

11 “A nosso ver, a tese de Weber conduz necessariamente ao niilismo ou à ideia de que toda preferência, seja ela má, vil ou tola, deve ser vista pelo tribunal da razão como sendo tão legítima quanto qualquer outra” (Strauss, [1953] 1986, p. 50).

12 “O ‘idealismo’ de Weber, ou seja, sua tolerância em relação a todos os ‘ideais’, todas as ‘causas’ parece assim autorizar uma distinção razoável entre nobreza e baixaza do homem” (Strauss, [1953] 1986, p. 53).

13 Esta confusão entre os níveis assertórico e analítico, que leva a tomar a neutralidade pela “objetividade”, é recorrente: “seria necessário que ele aceitasse automaticamente por moralidade, arte, religião, conhecimento, Estado... tudo o que se pretende como tal” (Strauss, [1953] 1986, p. 62); “Para Weber, era evidente que não existe hierarquia alguma dos valores” (Strauss, [1953] 1986, p. 70).

dúvida uma análise, igualmente factual, das causas e motivos que moveram os atores em questão, mas nos seria proibido pronunciar a palavra crueldade. Ora, cada um de nossos leitores, a menos que seja completamente idiota, não deixaria de ver que os atos em questão são cruéis (Strauss, [1953] 1986, p. 59).

E, com efeito, isso é tão evidente que nos perguntamos de que serviria o pesquisador dizê-lo no lugar deles! A sociologia teria, portanto, apenas a função de tomar o lugar dos atores para enunciar o que eles já sabem?

Leo Strauss demonstra assim, nesse capítulo, uma notável capacidade de manejar os sofismas, combinada com uma não menos notável incapacidade de compreender a especificidade da disciplina sociológica, tanto em sua exigência empírica¹⁴ quanto nestes dois outros aspectos do método weberiano, que são o procedimento compreensivo¹⁵ e o método ideal-típico¹⁶. Semelhante acúmulo de erros de raciocínio e de afirmações imprudentes, em um filósofo ademais importante, sugere que ele tinha um valor a defender (nível normativo), e não apenas uma prática e um método a reivindicar (nível epistêmico) – especialmente considerando que ele não tinha prática alguma em sociologia. Esse valor transparece no conjunto de sua obra e, em particular, em sua crítica do historicismo: trata-se da objetividade ou da transcendência dos valores (o que ele chama um “verdadeiro sistema de valores”), apoiada na possibilidade de uma “ciência empírica ou racional”, na ausência da qual não haveria mais do que “a decisão livre, não racional, de cada indivíduo” (Strauss, [1953] 1986, p. 50), e a incapacidade da “razão humana” para “resolver o conflito entre os valores essenciais” (Strauss, [1953] 1986, p. 68).

Strauss encarna dessa forma – como outros depois dele – a versão hiper-racionalista e cientificista daquilo a que poderíamos chamar a

14 Ainda a propósito de Weber, Strauss estigmatiza assim “sua devoção ao ideal das ciências empíricas que prevalece entre os homens de sua geração” (Strauss, [1953] 1986, p. 47), isto é, o essencial daquilo que faz a especificidade da sociologia em relação à filosofia. Não surpreende o fato de ele definir a “ciência social” como uma “pesquisa puramente teórica mas que não deixa de conduzir à compreensão dos fenômenos sociais” (Strauss, [1953] 1986, p. 57).

15 A pregnância do paradigma explicativo leva-o assim a considerar que a compreensão das sociedades “exatamente como elas se compreendem ou se compreenderam” constitui um “trabalho puramente histórico, portanto, preparatório e acessório” (Strauss, [1953] 1986, p. 63).

16 “Em lugar dessa análise [da realidade social da vida de todos os dias], encontramos em sua obra definições de tipos ideais, de construções artificiais que não pretendem sequer corresponder à articulação concreta da realidade social e que, ademais, se pretendem estritamente efêmeras” (Strauss, [1953] 1986, p. 80).

“factualização” dos valores: enquanto “ciência”, a sociologia (ou a filosofia) não pode, na opinião deles, renunciar a um julgamento sobre os valores, a um discurso normativo. Isso implica na redução dos valores a uma “razão” que, na ausência de uma concepção propriamente sociológica da racionalidade, não pode ser outra senão a razão dos “racionalistas”, cientificamente demonstrável: da mesma forma que para os teólogos não existia outra razão além da razão religiosamente fundada, e que para os filósofos do direito natural não existia outra razão além da razão naturalmente fundada. Semelhante profissão de fé conhece apenas duas possibilidades: seja valores fundados na natureza (quer se trate da natureza divina dos teólogos ou do “direito natural” dos filósofos modernos), seja o arbitrário, a irracionalidade, a pura individualidade. Essa alternativa, que parece evidente para uma grande parte da tradição filosófica, não tem obviamente sentido algum para o sociólogo, que estuda precisamente as maneiras pelas quais os valores podem ser fundados em sociedade, portanto, relativamente impostos (e não livres), acessíveis à discussão e à argumentação (e não irracionais), e coletivamente negociados (e não individuais).

Têm-se, portanto, de um lado, os “crentes” em uma transcendência ou uma objetividade dos valores, seja religiosa (teologia dos tradicionalistas), seja natural (direito natural dos “modernos”), seja científica (racionalismo cientificista dos contemporâneos, como Strauss e, veremos, Boudon); de outro, os partidários de uma imanência, de um subjetivismo ou de um construtivismo dos valores, inacessíveis à demonstração porque irreduzíveis à verdade (Hume), em razão de sua historicidade (historicismo), de sua pluralidade (Weber), de sua convencionalidade etc. É preciso ainda, para assentar as bases de uma sociologia dos valores, que estes sejam considerados como acessíveis a uma descrição específica, que se dote portanto de outras ferramentas além da análise dos fatos. É preciso, em outras palavras, aceitar a distinção entre fatos e valores.

Da espinhosa distinção entre fatos e valores

Tratando-se de um dos pontos mais sensíveis e, sem dúvida, atualmente, menos consensuais em sociologia, vamos aqui apenas esboçar as grandes linhas do debate sobre essa distinção, necessária para uns, impossível ou indesejável para outros. Vê-se, aqui, oporem-se, de um lado, a “neutralidade axiológica” pregada por Max Weber, implicando uma clara diferenciação entre estas duas modalidades de enunciação que são o julgamento sobre os fatos e o julgamento sobre os valores¹⁷, e, de outro, a negação dessa diferença por autores

17 Cf. Weber, 2003. Sobre as raízes filosóficas dessa posição e, notadamente, “o

todavia muito distantes uns dos outros – mas por razões bastante diferentes, e mesmo opostas. Limitemo-nos aqui aos sociólogos franceses contemporâneos.

Sobre essa questão, Raymond Boudon foi quem desenvolveu o ponto de vista mais explícito e mais argumentado, recusando claramente qualquer diferença entre julgamentos de valores e julgamentos de fatos. Contra a posição humiana e o “decisionismo” weberiano, fazendo do julgamento de valores o produto de uma decisão com validade indemonstrável, Boudon procura salvar a “racionalidade” dos valores relacionando os julgamentos de valores com “razões”, à semelhança dos julgamentos de fatos que, tradicionalmente, dizem respeito a uma abordagem científica, portanto “racional”. Ele tem consciência de que se opõe, com isso, não apenas ao historicismo e à abordagem compreensiva de Weber, mas também às principais correntes da sociologia do século XX em matéria de valores: o afetivismo de Pareto, o sociologismo de Durkheim, o utilitarismo e o funcionalismo, o convencionalismo, assim como todas as formas de relativismo¹⁸.

Ele segue, em contrapartida, uma tradição filosófica que permanece representada atualmente: com um raciocínio similar, o filósofo americano Hilary Putnam propunha-se, ainda recentemente, a pôr fim à distinção entre fatos e valores, que ele relaciona a uma oposição entre objetividade e subjetividade, esta última sendo assimilada à irracionalidade¹⁹; pois, do seu ponto de vista, se se distingue entre fatos (objetivos) e valores (subjetivos, logo irracionais), não pode haver, portanto, qualquer fundamento para os valores, nem qualquer discurso sensato (até mesmo científico) sobre eles. Ora, semelhante silogismo alimenta-se manifestadamente de uma ignorância ou de uma negação de toda a dimensão coletiva e social da experiência humana, isto é, de toda racionalidade que não seja de ordem objetiva ou natural: negação bastante compreensível da parte de um filósofo, mas que se torna no mínimo surpreendente vinda de um sociólogo.

“Uma ética é possível na ausência de crenças dogmáticas?”, pergunta o título de um dos artigos reunidos por Boudon em *Le Juste et le vrai* [*O justo e o verdadeiro*]; a essa questão moral, que a problemática dos valores inevitavelmente coloca a partir do momento em que é tomada em uma perspectiva normativa, ele responde procurando evitar tanto o polo do “convencionalismo”, suposto antinômico a toda ética, quanto o polo do “platonismo”, que fundaria a ética “natural” [*en nature*], mas desprezando a

interdito de Hume” estipulando a interdição de passar, em um raciocínio, do fato ao valor, cf. Descombes, 1998, p. 124; sobre a posição semelhante de Karl Popper, cf. Mesure, 1998, p. 121.

18 Cf. Boudon, 1995, p. 206-210 e p. 250; Boudon, 1999.

19 Cf. Putnam, [2002] 2004.

evidente relatividade factual dos valores. Para ele, não é mais a razão divina nem a razão natural que funda a ética, mas simplesmente “a razão”, uma razão propriamente “humana”, que ocupa a partir de então o lugar deixado livre pelas formas tradicionais da transcendência. Ele se situa, dessa forma, a meio caminho entre “instrumentalismo” e “irracionalismo”, ou seja, entre a restrição e a exclusão da noção de razão²⁰.

Notar-se-á, contudo, que essa promoção da “razão” é feita ao preço de sua redução à dimensão mais estreitamente intelectualista, implicando ao mesmo tempo uma concepção superficial do humano que suprime toda dimensão emocional na relação com os valores; um etnocentrismo culto que reduz o racional à lógica formal e os valores às argumentações, ou seja, às “razões” dadas pelos atores; um naturalismo servil, que considera *a priori* como “arbitrárias” as lógicas propriamente sociais, isto é, convencionais e contextuais; e, correlativamente, um monismo dos valores que impede que se leve em conta a sua pluralidade de outra forma a não ser a título de “absurdidade” lógica a ser reduzida pelo raciocínio. Nessa perspectiva, compreende-se que todo julgamento de valores que escapa a uma “razão” tão estreitamente definida ultrapassa, a seu ver, os limites do “compreensível”²¹. É lamentável, pois para nós se trata, muito pelo contrário, de um objeto ideal para uma abordagem especificamente sociológica, atenta em descrever e analisar a pluralidade das relações com os valores – inclusive os mais afetivos e os mais contraditórios – entre as pessoas comuns, em contextos e com exigências de enunciação bem definidos.

Como geralmente em sociologia, os pontos fracos da argumentação de Boudon aparecem com clareza a partir do momento em que ela é aplicada às questões artísticas. Buscando escapar, também nesse domínio, às oposições realismo/construtivismo, essencialismo/relativismo, ou ainda, em seu vocabulário, platonismo/convencionalismo, ele não pode delas se desvencilhar pela solução elegante proposta por Gérard Genette, para quem os valores devem ser percebidos pelos atores – normativamente – como universalmente fundados, sendo ao mesmo tempo – factualmente – variáveis (Genette, 1997)²²; isso

20 “As ciências sociais e humanas têm tendência a se dividir, atualmente, em duas correntes: a que faz dos valores o produto de razões, porém de razões que dizem respeito essencialmente à racionalidade instrumental; a que vê nos valores o produto de causas não racionais e os interpreta, por exemplo, como efeitos mecânicos da socialização, ou ainda como derivando de causas afetivas, sociológicas ou biológicas mais ou menos conjecturais” (Boudon, 1998, p. 31).

21 “Se as ‘tomadas de posição’ axiológicas são absurdas (na acepção de Sartre) ou se devem a causas que não sejam razões, não vemos, em outros termos, como elas poderiam ser ao mesmo tempo ‘compreensíveis’” (Boudon, 1998, p. 28).

22 Encontrava-se já em Weber uma primeira formulação a esse respeito: “A

implicaria, com efeito, numa distinção entre o registro descritivo dos fatos e o registro normativo dos valores que Boudon, precisamente, rejeita. Dessa forma, ele adota uma posição hiperintelectualista, que elimina imediatamente a dimensão afetiva, emocional e não consciente da relação com os valores, e abandona as argumentações sobre os princípios; mas ele passa, assim, ao largo da especificidade da relação estética em sua dimensão sensorial – a forma – e não apenas intelectual – o conteúdo. É assim que *Tartuffe* ou *Madame Bovary* são reduzidos às suas temáticas, um quadro de Klee a seu título, e que o julgamento pessoal do autor sobre a obra de Mondrian (cujas “formas geométricas e cores simples não conseguem, apesar de suas pretensões, passar a mensagem espiritual que ele pretende exprimir. Elas têm um valor sobretudo decorativo. O que perceberam muito bem os costureiros e os arquitetos de interior” [Boudon, 1999, p. 290-291]) é suposto exprimir um valor universal, ao passo que numerosos são os amadores, profanos ou especialistas, aos olhos de quem Mondrian encarna o cúmulo da espiritualidade.

O que não permite compreender a posição de Boudon (e, com ele, dos filósofos racionalistas que recusam a distinção entre fatos e valores) é que, se os julgamentos de valores são contextuais e não absolutos, tomados em lógicas plurais e não unívocas, e antes afetivamente investidos do que logicamente determinados, tal fato não os torna nem por isso “irracionais”: eles têm, com efeito, por característica obedecer a exigências de coerência argumentativa, que fazem deles condutas “racionais” – desde que se estenda essa noção para além de uma acepção estreitamente logicista, e que se pare de investi-la de uma carga normativa.

Sabe-se o quanto a posição de Boudon é, de modo geral, sustentada pela recusa de um determinismo que retiraria dos atores, ao menos em parte, a “racionalidade” de suas escolhas: um determinismo durante muito tempo encarnado pela tradição marxista e que Pierre Bourdieu ampliou para dimensões não mais apenas materiais e econômicas, mas culturais e simbólicas. É em vão, no entanto, que se procuraria em Bourdieu uma posição clara quanto à questão dos valores e, notadamente, sua distinção em relação aos fatos. Com efeito, ele recusa e aceita alternadamente essa distinção, oscilando entre um construtivismo crítico aplicado à própria noção de “valores”, considerados como uma ilusão dos dominados ou uma astúcia dos dominantes (sejam esses valores dos atores ou dos sábios), e um realismo dos “fatos” opostos às “ilusões”, conferindo exclusivamente ao sociólogo o privilégio de enunciar

crença, vivendo em cada um de nós de uma forma ou de outra, na validade supra-empírica de ideias de valor últimas e supremas às quais ancoramos o sentido de nossa existência não inclui, mas inclui a variabilidade incessante dos pontos de vista concretos sob os quais a realidade empírica assume uma significação” (Weber, [1951] 1965).

os primeiros contra os segundos. No primeiro caso, a distinção é eliminada, uma vez que o factual é reduzido ao axiológico (“somente” existem valores, “socialmente construídos”, logo arbitrários e artificiais, se instrumentados pelos “dominantes” para servir a seus interesses); no segundo caso, há claramente diferença entre os valores (ilusórios ou interessados) e os fatos (que seriam privilégio do sociólogo)²³. Assim, nesse paradigma sociológico que se tornou bastante poderoso atualmente na França, o descrédito da noção de valores (cívicos, éticos, estéticos etc.) constitui um fundamento da análise tão presente que requer pouca explicitação²⁴. Isso mostra o quanto a ambiguidade da questão dos valores na sociologia de Bourdieu integra a própria base da sua “sociologia crítica”, que pouco se permite considerar os pontos de vista dos atores como uma realidade a ser analisada, considerando-os, antes, como uma ilusão a revelar²⁵.

É a esse paradigma crítico, típico daquilo que se chamou de “sociologia da suspeita”, que se opõe o paradigma do “individualismo metodológico” defendido por Boudon. Compreende-se que este último se tenha tornado o defensor da problemática dos valores em sociologia, uma vez que eles são os primeiros visados a partir do momento em que prevalece a determinação por processos coletivos e interesses ocultos. Ora, acabamos de ver que sua perspectiva trai, tanto quanto a de Bourdieu, um substrato normativo, pois não são os valores como objeto de investigação sociológica que o interessam (as pesquisas empíricas às quais por vezes ele faz referência apresentam, aliás, – voltaremos a esse ponto – sérios problemas metodológicos), mas como suportes para argumentar sua concepção da racionalidade, reduzida à unicidade de uma “consciência moral” que torna impensável a pluralidade dos valores de outra maneira exceto como manifestação de “absurdidade” ou de ceticismo cínico. Mas, quer se trate de denunciar os valores como ilusórios, quer de defendê-los como “racionalmente” fundados, ambas as perspectivas deixam no vazio o fato de que – salvo casos extremos de relações inteiramente baseadas na força ou de comportamentos inteiramente baseados no cálculo – o respeito aos valores se impõe a todos, mesmo superficialmente ou desigualmente; e que o poder dos valores reside precisamente no fato de não serem vividos pelos atores nem

23 Essas duas posições somente aparecem, entretanto, de maneira dispersa nos seus diferentes trabalhos: cf. notadamente Bourdieu, 1977; 1994.

24 Cf. notadamente Bourdieu; Darbel, [1966] 1969 (em especial o prefácio); Bourdieu, 1979, 1998. Foi somente quando se posicionou não como “sociólogo crítico”, mas como antropólogo, que Bourdieu pôde esclarecer, de maneira meramente descritiva, a forma como representações e valores organizam e estruturam efetivamente a relação com o mundo (Cf. Bourdieu, [1972]; 1980).

25 Esse ponto de vista foi desenvolvido em Heinich, 1998.

como simples “ilusões”, nem como “razões” logicamente argumentáveis, mas como imperativos fortemente investidos, carregados de afetos.

A essas duas posições essenciais, relativas à questão dos valores na sociologia francesa atual, convém acrescentar a de Bruno Latour, que, ele também, recusa-se firmemente a distinguir fatos e valores; no entanto, não é mais, como em Boudon, em nome do “racionalismo”, mas em nome da oposição ao cientificismo. Para ele, com efeito, não só aquilo que supostamente diz respeito aos valores independe de qualquer ordem veridicional além da ordem política, mas até aquilo que poderia ser o apanágio do cientista – os “fatos” – escapa também a sua competência a partir do momento em que nada mais distingue estes últimos dos valores. Tudo nessa perspectiva é, portanto, “socialmente construído”, tanto os valores quanto os fatos: Latour é universalmente construtivista (e não mais apenas, como Bourdieu, para os não-sociólogos), mesmo que ele não mais reivindique atualmente formas fanatizadas que essa posição pôde assumir, notadamente do outro lado do Atlântico. Aqui reside o princípio de sua recusa da “grande divisão” entre real e representações, fatos e valores, em proveito de uma atenção dada às controvérsias e às mediações (Latour, 1999). Mas, ao que parece, essa posição diz respeito menos a um princípio de método ou a uma conclusão inferida de seus trabalhos do que a um prejulgamento normativo de origem, isto é, a uma tomada de posição sobre seu próprio objeto²⁶.

Raros são, portanto, os sociólogos que atualmente reivindicam claramente a distinção entre fatos e valores, ao passo que os argumentos daqueles que a recusam parecem ora ambíguos, ora contaminados de *a priori* externos ou anteriores ao trabalho do pesquisador. A relação com os valores ocupa, assim, um ponto quase cego da sociologia moderna, que pouco soube levá-la em conta a não ser por meio da especulação teórica ou do reducionismo crítico apoiado em fundamentos implícitos que entram, quando não impedem, uma sociologia não normativa dos valores. Falta, contudo, precisar em que bases pode-se afirmar – como o fazemos – a possibilidade de uma sociologia analítico-descritiva dos valores, considerados como uma dimensão específica da vida em sociedade, dizendo respeito, portanto, a uma outra ordem de realidade além dos “fatos”.

26 Esse desvio normativo talvez explique certa flutuação na sua distinção entre fatos e valores, considerada em uma nota de uma obra recente como “nociva”, enquanto que a nota precedente, na mesma página, afirmava contra Kant a incompatibilidade do julgamento e do conhecimento: cf. Latour, 2002, p. 256, notas 51 e 50. .

Da ontologia à pragmática

Para conferir um substrato coerente ao nosso objeto, convém transferir para a sociologia a virada pragmática produzida pela linguística, e considerar que estamos, antes de tudo, lidando com discursos, e com discursos em situação. Torna-se então possível suspender a questão da distinção ontológica entre fatos e valores, para nos atermos a uma distinção enunciativa entre julgamentos de fato e julgamentos de valores. No caso, o que estamos estudando tem claramente a ver com julgamentos que se apresentam mais como normativos (do tipo é necessário/não é necessário, bom/não bom) do que como descritivos – mesmo que, por vezes, em alguns casos, a fronteira entre os dois seja nebulosa, como acontece com toda categorização. Em outros termos, o problema que se coloca concretamente para o sociólogo não é a existência de fatos ou de valores “em si”, mas a presença, em seus *corpuses*, de enunciados contextualizados que se apresentam como factuais ou como normativos; ou ainda – para retomar as categorias propostas por um analista do discurso pouquíssimo utilizado, Gilbert Dispaux – seja como “julgamentos de observador”, seja como “julgamentos de avaliador” ou “julgamentos de prescritor” (Dispaux, 1984).

Esse apoio em teorias da enunciação nos permite construir de outra maneira a oposição fatos/valores, retomando a distinção de John Searle entre “fatos ontologicamente objetivos” e “fatos ontologicamente subjetivos” (Searle, [1995] 1998). Jean-Marie Schaeffer a resume de maneira exemplar:

Uma propriedade ou uma entidade ontologicamente objetiva existe independentemente de qualquer observador; uma propriedade ou entidade ontologicamente subjetiva existe somente em relação ao observador. Nesse sentido, *todos* os valores são fatos ontologicamente subjetivos, uma vez que só existem na medida em que são estabelecidos pelo observador ou pelo usuário da entidade à qual são atribuídos. É necessário observar que um fato ontologicamente subjetivo não é menos real que um fato ontologicamente objetivo, simplesmente seu estatuto não é o mesmo: ele existe apenas enquanto atitude intencional (Schaeffer, 2000, p. 57).

Contudo, a subjetividade não se confunde com a individualidade, de modo que ela não exclui o caráter coletivo destes fatos subjetivos que são os julgamentos de valores:

Todos os fatos ontologicamente subjetivos não são necessariamente fatos que existem somente em relação a observadores *individuais*.

Assim, a intencionalidade dos fatos sociais e, notadamente, dos fatos institucionais é de natureza coletiva e não individual. Embora enquanto estado mental um ato intencional nunca exista a não ser em cérebros individuais, alguns desses atos possuem uma estrutura referencial intrinsecamente coletiva, ou seja, são atribuídos (postos como conteúdos intencionais) coletivamente (a um 'nós' ou a um 'se') e não individualmente (a um 'eu'). Nisso eles se distinguem de uma outra categoria de fatos ontologicamente subjetivos que, estes sim, são intrinsecamente individuais (Schaeffer, 2000, p. 58).

Eis o que permite distinguir entre categorias de valores, de acordo com o duplo critério subjetividade/objetividade e individualidade/coletividade:

Dentro do próprio domínio dos fatos ontologicamente subjetivos, é necessário, portanto, distinguir entre os que são individuais e os que têm um modo de existência coletivo, supra-individual. Essa distinção é aplicável ao domínio dos valores. O valor estético é não apenas um fato ontologicamente subjetivo, mas é acima de tudo individual, uma vez que possui a sua origem na qualidade subjetiva de um estado mental. Os valores morais, em contrapartida, são fatos de intencionalidade coletiva, posto que fundados em normas instituídas cuja referência é intrinsecamente coletiva, supra-individual (Schaeffer, 2000, p. 58).

Assim, no lugar da dicotomia excessivamente simples entre fatos e valores, obtemos uma gradação mais sutil entre fatos ontologicamente objetivos e fatos ontologicamente subjetivos, eles mesmos divididos em fatos de intencionalidade coletiva (os valores morais) e fatos de intencionalidade individual (os valores estéticos). Essa posição deixa aberta a porta para um realismo positivista, uma vez que admite a existência de "fatos ontologicamente objetivos", conferindo ao mesmo tempo sua especificidade aos valores como elementos constitutivos da vida coletiva. Para a nossa problemática, ela apresenta uma dupla vantagem: por um lado, respeita as diferenças de uso da linguagem, as quais percebemos claramente, de forma intuitiva, terem sentido (dizer "esta mesa é quadrada" e "esta mesa é bela" não pertence aos mesmos registros enunciativos, às mesmas provas de veridicção etc., e não vemos em nome de qual posição de princípio se teria o direito de negar essa diferença); e, por outro lado, ela permite escapar tanto ao Caríbdis do desconstrucionismo crítico (posto que os valores, como modalidades enunciativas, são fatos, passíveis de serem levados a sério, estudados, analisados) quanto ao Cila do racionalismo ontologista (posto que esses "fatos" não têm como referente realidades objetivas, como queriam Strauss ou Boudon, mas realidades fundadas na experiência e na vivência dos sujeitos).

Notemos que se encontra aqui, pelos meandros das teorias da linguagem, uma desconstrução homóloga àquela já realizada por Durkheim. Ele postulava, com efeito, o pertencimento dos julgamentos de valores e dos julgamentos de realidade a uma única e mesma categoria, a saber, a dos julgamentos de realidade, na condição de considerar que a realidade em questão não possui o mesmo estatuto conforme os casos:

Do que precede, resulta que não existem entre eles diferenças de natureza. Um julgamento de valores exprime a relação de uma coisa com um ideal. Ora, o ideal é dado como a coisa, embora de outra maneira; ele próprio é, também, uma realidade à sua maneira. [...] Todo julgamento tem necessariamente uma base no dado: mesmo os que se referem ao futuro tomam emprestados seus materiais seja ao presente, seja ao passado. Por outro lado, todo julgamento coloca em prática ideais. Não há, portanto, nem deve haver senão uma única faculdade de julgar”; pois “se todo julgamento coloca em prática ideais, estes são de espécies diferentes. [...] Há aqueles cujo papel é unicamente exprimir as realidades às quais se aplicam, exprimi-las tais como elas são. São os conceitos propriamente ditos. Outros há, pelo contrário, cuja função é transfigurar as realidades às quais se referem. São os ideais de valor” (Durkheim, [1911], 1967, p. 107-108).

Munidos dessa abordagem mais formal e mais rigorosa, podemos agora afirmar que os “valores”, como “fatos ontologicamente subjetivos”, não são da mesma ordem daquilo que se chama comumente de “fatos”, ou seja, “fatos ontologicamente objetivos”: com efeito, eles não correspondem aos mesmos registros enunciativos (no sentido de Dispaux) nem são submetidos às mesmas provas de justificação ou de atestação. Tal afirmação, esclareçamos, não tem por objetivo ratificar uma posição de princípio relativa ao lugar da razão, da ciência ou da ética, como era o caso dos diferentes defensores de uma indistinção entre fatos e valores; ela visa simplesmente dar-nos os meios metodológicos para estudar sociologicamente um número importante de proposições proferidas pelos atores – importância ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa, tendo em vista a convicção por eles nutrida ao defendê-las. Isso é suficiente para conferir uma pertinência ao nosso entendimento, pois o que seria a sociologia se ela não pudesse atribuir-se como objeto aquilo mesmo que apaixona os atores?

Da difícil conversão ao empirismo

Seja ela de ordem normativa ou teórica, a recusa em distinguir entre fatos e valores não é o único obstáculo intelectual para uma sociologia dos

valores. Depois da tradição francesa, que pena para se livrar de uma missão normativa, voltemo-nos agora para uma tradição de inspiração essencialmente germânica, que pena para se livrar, ela, de uma definição meramente teórica da excelência intelectual.

O pesquisador francês que, atualmente, deplorasse a ausência de uma verdadeira sociologia dos valores, chocar-se-ia provavelmente contra um muro de incompreensão por parte de muitos colegas estrangeiros. Alguns objetarão, com efeito, que essa sociologia certamente existe, e há bastante tempo, como atestam, entre outros, no passado, os trabalhos de Georg Simmel (1988a, 1988b) ou de Hannah Arendt ([1958] 1961) e, atualmente, os de Axel Honneth ([1992] 2000), Avishai Margalit ([1996] 1999) ou Richard Sennett (2003). A isso o sociólogo preocupado em defender uma abordagem específica da sua disciplina, definida por seus métodos e não apenas por seus objetos, contestará que se trata aqui de reflexões teóricas, não ratificadas por investigações empíricas, e que frequentemente dizem respeito mais a uma tentativa para definir a essência dos valores do que a uma descrição analítica daquilo que eles são para os atores. Eles pertencem, dessa forma, muito mais ao domínio da filosofia moral do que ao da sociologia – a confusão provindo do fato de que a tradição germânica tende a aproximar a segunda da primeira, fazendo, por exemplo, de Simmel um “sociólogo” e não, como ele mesmo o reivindicava, um filósofo.

Numa ótica diametralmente oposta, alguns dos nossos colegas protestarão também que a sociologia dos valores existe há muito tempo, dando como exemplos não mais “pensadores” preocupados em teorizar os valores no absoluto, mas pesquisadores empíricos – geralmente americanos – que dedicaram longas pesquisas à relação que os atores estabelecem com os valores: nisso seus trabalhos dizem mais respeito à sociologia no sentido estrito do termo. O problema é que essa conversão ao empirismo deu-se em um contexto no qual prevaleciam métodos estatísticos baseados na sondagem de opinião, que tinham demonstrado seu valor em matéria de *marketing* comercial ou de previsão eleitoral, mas que não são necessariamente adaptados a outros tipos de problemáticas sociológicas e, notadamente, à questão dos valores (notadamente Herpin, 1973; Pollak, 1979). É por isso que importantes vieses metodológicos privam essas enquetes, como veremos, de uma parte de sua validade.

Comecemos pelos trabalhos pioneiros nessa categoria: os do sociólogo americano Milton Rokeach (1973, 1976), realizados uma geração atrás. Baseados em sondagens que obedecem a protocolos rigorosos, eles têm a grande vantagem de ser empíricos e não teóricos, e de se manterem

cuidadosamente afastados de qualquer tentativa de extrair uma “essência” dos valores e, correlativamente, estipular normas²⁷. Esse deslocamento fundador – análogo em filosofia à passagem da metafísica à fenomenologia ou à filosofia analítica – é claramente explicitado por Rokeach ao reivindicar o abandono da perspectiva objetual (um objeto “possui” valor) em favor da perspectiva subjetiva (uma pessoa “possui” valores). Esses trabalhos são, ademais, sensíveis à estratificação social, o que os coloca imediatamente bastante acima de muitas pesquisas em psicossociologia realizadas no contexto universitário²⁸. Por fim, a formatação estatística apresenta a dupla vantagem da explicação pelo cruzamento com os dados sócio-demográficos, e da medida longitudinal com a comparação das respostas no tempo – duas vantagens fundamentais dos métodos quantitativos, dos quais a sociologia, desde muito tempo, tem feito excelentes usos.

Os pontos cegos dos métodos quantitativos

Todavia, ao se propor aos entrevistados que se pronunciem sobre enunciados axiológicos totalmente descontextualizados, provocam-se necessariamente adesões massivas que tornam pouco significativos os raros desvios constatados e, mais frequentemente, a própria operação de contagem. Ao se perguntar aos atores em que medida eles consideram “em geral” (“*generally speaking...*”) a “felicidade” ou a “honestidade” como valores, é pouco provável que se obtenha outra coisa além das aprovações consensuais que nada informarão sobre a maneira concreta como esses princípios ou esses anseios são identificados, partilhados, postos à prova e observados em tais ou tais contextos e por tais ou tais categorias de atores. Ademais, esse método, que consiste em fazer os atores escolherem entre itens predefinidos pelos pesquisadores, subentende que os valores assim visados seriam todos igualmente acessíveis à consciência: o que contradiz a observação concreta das situações nas quais os atores são levados a justificar ou a criticar seres ou ações

27 “Any conception of human values, if it is to be fruitful, must be able to account for the enduring character of values as well as for their changing character” (Rokeach, 1973, p. 6).

28 “Virtually all studies of American values, and of cross-cultural studies as well, suffer from two major methodological defects: the samples employed are typically drawn from the most educated and affluent strata of society, mainly from college students; the psychometric tests employed are typically complex and lengthy, requiring educated respondents with perseverance and the ability to understand instructions and test content” (Rokeach, 1973, p. 55).

em nome de princípios cuja lógica, longe de ser imediatamente compreensível, só se impõe ao pesquisador ao final de pacientes análises²⁹.

Essa tradição de análise estatística voltada não para condutas efetivas ou intencionais, mas para princípios gerais, continuou em escala internacional por meio de uma série de grandes enquetes³⁰. Apesar da importância da amostragem, elas padecem de uma fraca problematização das questões de método: questionários às vezes não reproduzidos, ou elaborados a partir de tipologias (“*values scale*”) abstratas, construídas *a priori*, sem nenhuma discussão ou justificação; escolha de perguntas fechadas muito gerais (do tipo “crescimento econômico”, “defesa forte”, “liberdade de expressão”, ou ainda importância do trabalho, da família, dos amigos e relações, do lazer, da política, da religião), cuja pertinência para os atores não é absolutamente indicada³¹; uma definição muito elástica e muito pouco elaborada da noção de “valores”, oscilando entre “necessidades”, “interesses”, “papéis”, “preferências”, ou então proveniente de uma concepção ingenuamente utilitarista³². Assim, as conclusões tiradas dessas investigações se situam em tal nível de generalidade que tornam um tanto insignificante o desenvolvimento de meios técnicos face aos resultados obtidos³³.

É nesse modelo americano que se inspiram, em parte, várias pesquisas

29 Pode-se encontrar esse tipo de análise notadamente em Michael Walzer ([1983] 1997); Tzvetan Todorov ([1991], 1994); L. Boltanski e L. Thévenot (1999).

30 Cf. Os “Eurobarômetros”, realizados desde os anos 1970; os *World Values Surveys*, 1981-82, sob a égide do European Value Systems Study Group; ou ainda os trabalhos de Donald E. Super e Branimir Sverko (1995) e, sobretudo, os de Ronald Inglehart (1977, 1990, 1997).

31 Essa crítica vai ao encontro da que fez em sua época P. Bourdieu sobre a imposição de problemática feita pelas sondagens de opinião: cf. Bourdieu, 1973.

32 Assim, segundo D. E. Super, os valores são “tipos de objetivos que as pessoas buscam para satisfazer suas necessidades” (Super, Sverko, 1995, p. 54).

33 A introdução da obra de Inglehart traduzida em francês (*La Transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*) resume assim os resultados: “o sistema de valores do público ocidental mudou. Após ter destacado essencialmente o bem estar material e a segurança física, ele optou por uma melhor qualidade de vida. As causas e o alcance dessa mudança são complexos, mas seu princípio fundamental é bastante claro: os indivíduos são mais atingidos por necessidades imediatas ou pelas ameaças imediatas que pesam sobre eles do que por acontecimentos que parecem distantes e inofensivos. Assim, amar o que é belo é mais ou menos universal, mas as pessoas que têm fome buscam mais se alimentar do que satisfazer suas emoções estéticas” (Inglehart, 1993, p. 2); e a cultura “é um elemento causal essencial que ajuda a moldar a sociedade e também um fator que se tende a subestimar atualmente” (Inglehart, 1993, p. 14).

realizadas na França, ainda por meio de questionários estatísticos sobre amostras representativas (notadamente Stoetzel, 1983; ou, mais recentemente, Bréchon, 2000 e Galland, Roudet, 2005). A investigação, nesse caso, é geralmente mais sutil: fórmulas de questionamentos diversificadas, às vezes apoiadas em minirroteiros expondo situações concretas, permitem resultados mais apurados e menos consensuais do que constituiriam questões muito gerais sobre a importância dada à liberdade ou à honestidade. Mas as questões feitas nessas pesquisas são de uma heterogeneidade tal que a própria noção de “valor” perde aqui grande parte de sua consistência: encontram-se, com efeito, valores induzidos pelo analista a partir de comportamentos (atividades associativas) ou de disposições expressas (sentimento de ser feliz); valores implícitos, obtidos indiretamente a partir de opiniões (política do Estado em matéria de meio ambiente, aborto); valores mais explícitos, apreendidos pelo grau de adesão a opiniões ou escolhas (“para desenvolver plenamente suas capacidades, é preciso ter um trabalho”); enfim, valores totalmente explícitos, expressos por meio de opiniões gerais (liberdade, igualdade, democracia, cidadania francesa, segurança, construção europeia). Opiniões, representações, crenças e comportamentos são, portanto, solicitados pelas mesmas razões, para dar acesso aos “valores”³⁴.

Essa heterogeneidade é reveladora da indefinição de que padece a noção de “valores” entre os atores, mas, provavelmente, também entre muitos sociólogos. Confundem-se especialmente os princípios abstratos em nome dos quais se exprime um julgamento positivo ou negativo (por exemplo, a liberdade, a igualdade, a solidariedade), e os objetos ou os contextos efetivos considerados portadores desses valores (por exemplo, o trabalho, a família, a religião): são, assim, tratados no mesmo plano o princípio de valorização e o objeto valorizado, sem que seja possível voltar do segundo para o primeiro. Por exemplo, como saber se “a família” é valorizada enquanto encarna a solidariedade, a tradição ou a proximidade? Como saber se o objetivo de “ganhar bem a vida” é valorizado em nome da riqueza ou em nome da autonomia? Enfim, o protocolo de perguntas fechadas exigido pelo formato estatístico – ele próprio indissociável da orientação explicativa – interrompe inevitavelmente a análise, impedindo que seja explicitado o sentido que podem ter para os atores as proposições conduzidas pelos pesquisadores.

Pretendendo-se aplicar a “fatos ontologicamente subjetivos” (a relação com os valores) os mesmos protocolos de enquete, explicativos e preditivos, que aqueles testados nos “fatos ontologicamente objetivos” (os

34 B. Roudet explica assim que, pelo termo “valores”, deve-se entender tanto “convicções políticas ou religiosas”, quanto “atitudes” para com a família ou o trabalho, “percepções de si e do outro”, “valores relacionais e amiais”, “relações com as normas sociais”, “concepções morais da ação” (Galland; Roudet, 2005, p. 9).

comportamentos, notadamente eleitorais), esbarra-se inevitavelmente em vieses metodológicos que tornam pouco utilizável essa sociologia dos valores, todavia empírica e descritiva. A necessidade da contagem em grande escala obriga a utilizar categorizações construídas *a priori* e de forma não indutiva, logo sem garantia de pertinência, deixando de lado a explicitação dos valores a partir da experiência dos próprios atores. O que significa, por exemplo, o reconhecimento do direito dos homossexuais de “viver de acordo com suas preferências em matéria de sexualidade”? Para o sociólogo que interpreta as respostas a essa pergunta, “significa reconhecer a igual dignidade de todo ser humano [...] e seu direito inalienável de viver como ele entende” (Galland, 2005, p. 40). Mas, por que não caberia antes ao entrevistado afirmar seu progressismo, distanciando-se dos valores tradicionalistas? Ou ainda – tratando-se não mais de uma questão de opinião, mas de uma atitude –, para os atores o pertencimento associativo é, realmente, sinônimo de “valores democráticos”³⁵? Esse não é, antes, o ponto de vista do sociólogo que propõe, a esse respeito, uma possível interpretação politológica, quando a atividade associativa pode muito bem integrar motivações menos elevadas, tais como o desejo de sociabilidade ou, simplesmente, a necessidade de evitar o tédio? O problema se coloca mais ainda pelo fato de o sociólogo visar valores ao mesmo tempo muito gerais e muito investidos como problemáticas cultas, a exemplo, tipicamente, do individualismo: mesmo reconhecendo que este último é objeto de “definições variáveis” entre os grandes autores (defesa do espaço privado, indiferença à sociedade global, desejo de autonomia, escolha individual, interesse pessoal), o comentador dessas pesadas enquetes não hesita em subsumir a esse mesmo suposto “valor” – o individualismo – um amplo leque de proposições no mínimo heteróclitas.

Enfim, o inconveniente do protocolo quantificado é que ele, necessariamente, abstrai os tipos de situações ou de provas nas quais os atores teriam de ativar os valores em questão: tendo em vista a formatação rígida exigida pelo tratamento estatístico, é inconcebível levar em conta a dimensão contextual, que só aparece na observação de campo ou na restituição da experiência mediante o retorno reflexivo que o pesquisador pode solicitar em situação de entrevista. O questionário estatístico é, por sua inevitável artificialidade, o mais distante da abordagem pragmática, logo o menos capaz de restituir as ambivalências, as contradições, as incertezas que, mais frequentemente, afetam a relação efetiva com os valores. Que eles sejam – de forma desigual – vulneráveis ao contexto, como parece evidente quando

35 “Na medida em que as associações, interpostas entre o indivíduo e o Estado, constituem tantas instâncias democráticas localizadas, favorecendo a coesão da sociedade” (Galland; Roudet, 2005, p. 25).

se recorre às capacidades reflexivas dos atores, isso escapa necessariamente à investigação estatística³⁶.

Imposta pelas exigências da quantificação, a necessidade de propor aos entrevistados fórmulas predeterminadas, inspirando-se no modelo das pesquisas de opinião ou das escalas de atitudes, impede de trabalhar com problemáticas tão importantes quanto o grau de explicitação ou de conscientização dos valores em questão, seu grau de pertinência para os atores, assim como as modalidades pragmáticas de sua ativação em situação vivenciada – todas elas problemáticas que, em contrapartida, a abordagem compreensiva permite tratar³⁷. Explicitando coerências, lógicas, determinações das quais os atores não são necessariamente conscientes, a abordagem compreensiva convém particularmente a toda problemática que – como a dos valores – precisa trazer à luz, pelo método da entrevista, os fenômenos estudados: fenômenos que não são diretamente acessíveis à observação, contrariamente às opiniões ou às atitudes que a perspectiva explicativa permite relacionar a causalidades exteriores por meio da investigação quantitativa em grande escala.

Do explicativo ao compreensivo

Vê-se assim o que os métodos qualitativos podem trazer para a investigação empírica da relação com os valores, integrando à análise a especificidade dos contextos (o da pesquisa e também o das situações evocadas), e autorizando uma reconstrução indutiva dos quadros axiológicos pertinentes para os atores³⁸. Eles permitem de qualquer forma fugir à inevitável circularidade do modelo explicativo quando os termos são definidos uns em função dos outros (por exemplo, o valor “altruísmo” em função das atitudes perante a religião e a política): causas e efeitos podendo, então, apenas se alternar indiferentemente em um sentido ou em outro, sem que se possa decidir se são

36 Cf. Heinich; Verdrager, 2006, p. 209-241. [Este artigo estava no prelo na época da publicação deste texto em francês – N. das T.].

37 Para uma perspectiva histórica da distinção entre explicação e compreensão, cf. Zaccai-Reyners, 2003.

38 Rokeach parecia, aliás, consciente da necessidade de aplicar, ao modo de investigação sobre os valores, uma abordagem contextualizada, pragmática, ainda que seu método não lhe permitisse colocar esse princípio em prática: “More precise predictions will, however, require more precise specifications of the actions to be predicted, the objects toward which the action is directed, the situations within which the objects are encountered, and the values and attitudes that are activated by the object and situation” (Rokeach, 1973, p. 168).

as atitudes, tais como o pesquisador as mensura, que condicionam os valores tais como ele os define – ou o inverso³⁹.

As enquetes por entrevistas realizadas por Michèle Lamont, sobre a comparação dos valores na França e nos Estados Unidos em diferentes meios, possuem o grande mérito de tratar a questão da relação com os valores, por meio da problemática das “fronteiras simbólicas”, de forma muito mais apurada do que o permitem questionários formatados para a análise estatística (Lamont, [1992] 1995, [2000] 2002). Todavia, a exigência pragmática – a consideração das situações concretas ao mesmo tempo a título de objeto e de contexto da investigação, – não é atendida por tal método, na medida em que o questionamento ainda é feito mais em um plano geral (do tipo “quais são os valores mais importantes em sua opinião?”), do que por meio de retornos reflexivos a respeito da experiência concreta. Por essa razão, as respostas assim coletadas têm um estatuto que oscila entre o normativo e o descritivo, bem como entre os “valores públicos” e os “valores privados”⁴⁰, oscilação que, inevitavelmente, subtrai precisão à comparação.

Como tratar sociologicamente da questão da relação com os valores na vida cotidiana por meio das múltiplas operações de avaliação, de justificação, de prescrição e, mais geralmente, das incontáveis opiniões que não param de ser enunciadas sobre o mundo, e que têm o poder de clivar profundamente, mesmo que os próprios atores sejam os primeiros a reconhecer que são “unicamente” julgamentos de valores? Nosso método, testado até o momento em diferentes campos de pesquisa (tourada, arte contemporânea, literatura, museificação das artes não ocidentais, pesquisa científica, patrimônio⁴¹) consiste ora em observar, em situação, os atos, os objetos, as palavras que os atores utilizam nos diferentes processos de avaliação; ora em fazer com que

39 Dessa forma, “não é talvez o enfraquecimento da socialização política e religiosa que explicaria a fraca consciência altruísta dos jovens, mas o inverso, o enfraquecimento dessa última teria efeitos políticos e religiosos” (Galland, 2005, p. 57).

40 Essa distinção (já presente em Weber, nos *Essais sur la théorie de la science*, na oposição entre “moral privada” e “moral pública”) foi desenvolvida em Heinich e Verdrager (2006). Um exemplo expressivo dessa diferença entre valores públicos e privados na cultura ocidental atual é a beleza: valor forte no setor privado, intensamente utilizado pelas pessoas para classificar e avaliar seus contemporâneos (e não apenas as mulheres), ele dificilmente pode ser reivindicado publicamente como um critério de seleção, notadamente em matéria de recrutamento profissional (exceto para algumas atividades de representação, tais como a de recepcionista).

41 Cf. N. Heinich, 1992-3, 1998, 1999, 2005, 2006.

os atores os reconstituam, graças a um retorno reflexivo sobre sua experiência concreta.

Trata-se assim de colocar em evidência, antes de tudo, as “tomadas” [prises] utilizadas pelos pesquisadores para qualificar seus objetos⁴² (por exemplo, uma forma), e que constituem o ponto de encontro entre as propriedades objetais dos elementos submetidos ao julgamento e os recursos dos atores levados a julgar. Esses recursos são comunicáveis, logo acessíveis à observação, sob a forma de critérios (por exemplo, a simetria), mais ou menos explicitados ou explicitáveis, e mais ou menos unívocos ou ambivalentes – critérios cuja tipologia precisa ser estabelecida posteriormente. Esses critérios permitem aos atores justificarem suas avaliações (por exemplo, “é belo porque a forma é simétrica”), que se realizam em nome de valores (por exemplo, a beleza), isto é, em nome de princípios gerais que guiam a avaliação – princípios que compete ao pesquisador explicitar.

Mas o trabalho não acaba aí. Com efeito, esses valores dizem respeito a categorias mais gerais, que chamamos de “registros de valores”⁴³. Enquanto os conflitos de valores permitem a discussão e a argumentação (entre, por exemplo, aquele que achará “belo” tal objeto, e aquele que o achará “feio”), os conflitos de registros de valores não acarretam senão “contendas” (entre, por exemplo, aquele que o achará “belo” e aquele que o achará “imoral”), isto é, a incapacidade de entrar em acordo não somente quanto às qualidades do objeto, mas antes de tudo, originalmente, quanto a sua natureza axiológica, isto é, quanto ao tipo de avaliações que convém aplicar a esse objeto. Enquanto os valores podem ser, em determinadas condições, explicitáveis pelos próprios atores, os registros de valores são categorias mais abstratas, cuja reconstituição passa por uma análise precisa das argumentações produzidas em situações de controvérsias.

Enfim, em um grau ainda superior de generalidade, é possível identificar sistemas de qualificação que não são explicitados pelos próprios atores, cuja evidenciação permite, porém, descobrir a coerência de um grande número de avaliações. Trata-se daquilo que chamamos de “regimes” de qualificação: regime de singularidade e regime de comunidade, que podem intervir nos diferentes registros para orientar a qualificação: assim, o valor de beleza,

42 Damos a esse termo (equivalente em francês do termo *affordance* utilizado pela sociologia americana) o sentido forte que lhe conferem Bessy e Chateauraynaud (1995).

43 Inspirando-se em parte nos “mundos” de justificação evidenciados por L. Boltanski e L. Thévenot (1991), nosso modelo é mais aberto, logo, mais solto, pois se aplica não às operações muito controladas de “justificação” das ações, e sim às operações muito mais espontâneas e livres de “avaliação” dos seres e dos objetos. Esse ponto foi desenvolvido em Heinich (1999).

pertencente ao registro estético, pode ser definido pelo critério da originalidade ou pelo da conformidade, de acordo com a maneira como os atores se colocam em “regime de singularidade” ou em “regime de comunidade”.

Três propriedades dos valores

Os primeiros resultados assim obtidos nos permitem estabelecer três propriedades inerentes aos “valores” tais como pode apreendê-los semelhante abordagem sociológica. Uma primeira propriedade é que, sem serem em número infinito, os valores são, todavia, inúmeros, com repertórios que variam fortemente de um campo para outro. Essa multiplicidade dos valores torna seu agenciamento particularmente complexo; ela é, no entanto, necessária, pois a pluralidade dos valores de um domínio a outro confere sua coloração específica aos diferentes universos nos quais evoluímos, fazendo da competência para se orientar nos sistemas axiológicos – o que se pode chamar de “senso moral” – uma condição fundamental, mas muito pouco reconhecida, da aptidão para a vida social.

Uma segunda propriedade é que, sem serem propriamente “recalcados” (segundo o modelo psicanalítico), nem “dissimulados” (segundo o modelo da sociologia crítica, que faz dos valores uma mera dissimulação dos interesses), eles não são todos conscientes para os atores, nem explicitáveis por eles⁴⁴. Mas nem por isso eles são “irracionais”, como o queria uma concepção da racionalidade limitada ao pensamento lógico, porque eles obedecem a fortes exigências de coerência: qualquer objeto não pode ser qualificado de qualquer maneira por qualquer ator em qualquer contexto, sob pena de desqualificar radicalmente o autor da qualificação – como todos nós o sabemos. É isso que abre um amplo espaço para o projeto de sociologia compreensiva, que visa explicitar as lógicas subjacentes às ações, às representações, às enunciações, no espaço deixado aberto entre, de um lado, a reflexividade dos atores, na medida em que são capazes de atingir o sentido de sua experiência e, de outro, a força operatória dos contextos, das regras, das estruturas coletivas, que apenas se deixam apreender graças ao trabalho interpretativo do pesquisador.

Uma terceira propriedade enfim é que, contrariamente a uma opinião comum – presente no senso comum, mas também em inúmeros filósofos –, os valores não são mais “objetivos”, no sentido de que pertenceriam ao objeto, do

44 Desse ponto de vista, eles têm o mesmo estatuto das “regras” – ao mesmo tempo operantes e raramente percebidas ou explicitadas como tais pelos atores –, como bem mostrou Pierre Bourdieu (1980).

que “subjetivos”, no sentido de que dependeriam apenas do olhar de um sujeito⁴⁵. Eles se enraízam ao mesmo tempo em propriedades objetais (as “tomadas” [*prises*] que um objeto fornece), nas competências axiológicas incorporadas, em graus variáveis, pelos atores, e nos contextos em que se dá a interação entre objetos e sujeitos – pois se trata claramente de uma interação, no sentido de que os objetos, graças a suas propriedades específicas, facilitam ou, ao contrário, entram o que se pode fazer deles. Isso significa que os valores estão presentes três vezes: primeiramente, eles existem *antes* da situação de avaliação (é a dimensão estrutural, determinista, da experiência comum); em seguida, eles se elaboram *na* situação, sendo exercidos concretamente em tal ou tal objeto, com uma eficácia variável (é a dimensão pragmática e interacionista); e enfim, eles se constroem *após* a situação de avaliação, por serem colocados à prova no contato com os objetos e na influência dos contextos, de forma que eles se modulam, afinam-se, afirmam-se ou, ao contrário, anulam-se, acarretando uma reelaboração permanente do repertório de que os atores dispõem (é a dimensão construtivista e historicista). Em suma, não há que se impor *a priori* tal ou tal método, tal ou tal abordagem teórica: a pertinência de uns e de outros é antes de tudo função do momento da experiência ao qual a pesquisa está ligada.

Seja ela qualitativa ou quantitativa, compreensiva ou explicativa, a “sociologia dos valores”, com orientação descritiva, coloca-nos de qualquer forma muito distantes de uma “sociologia moral” com orientação normativa, que constitui a partir de então um estágio arcaico daquilo que não deveria mais se chamar de “sociologia”, mas de preferência “filosofia moral”. Unicamente a pesquisa empírica sobre os valores nos parece corresponder a um projeto que seja não apenas especificamente sociológico, ou seja, livre da normatividade e do teorismo; mas também pragmático, isto é, considerado a partir das ações em situação concreta. Descritividade, empiricidade e pragmatismo condicionam esta quarta característica que é a orientação compreensiva, não coextensiva, esta última, ao trabalho sociológico, mas que nos parece particularmente adaptada à problemática dos valores.

Os múltiplos obstáculos com que se depara, como acabamos de ver, semelhante empreendimento são o sintoma da aderência da sociologia

45 Essa propriedade já havia sido destacada por Georg Simmel ([1977] 1987, p. 34): “Do ponto de vista da objetividade natural, essas exigências parecerão subjetivas, do ponto de vista do sujeito, objetivas; na verdade elas pertencem a uma terceira categoria, que não pode ser construída a partir das duas primeiras, situada, por assim dizer, entre nós e as coisas”; mas, não dispondo da categoria que nós relacionaríamos atualmente ao “social”, ele se limitou a imputar essa terceira instância à “metafísica”: “Esse valor [...] é uma categoria metafísica; por essa razão, ele está acima do dualismo sujeito/objeto” (Simmel, [1977] 1987, p. 34).

a uma normatividade servil: normatividade que não pode senão romper-se a partir do momento em que a disciplina se confronta com a questão dos valores, considerados não como uma essência, que seria preciso descobrir pela especulação, mas como um elemento do equipamento social dos atores, a ser descrito pela enquete. Eis aqui uma razão suplementar para autonomizar hoje tal problemática, levando-a a sério da mesma forma que qualquer outra dimensão da vida social, de modo a fazer dela um objeto de pesquisa próprio, dotado de programas de enquetes específicos fundados em métodos apropriados. É isso que marcaria claramente a saída de nossa disciplina de uma normatividade que refreou consideravelmente seu desenvolvimento, entravando duplamente sua autonomização: tanto em relação ao mundo comum e suas razões políticas, quanto em relação à filosofia essencialista e suas razões metafísicas.

Referências

- ARENDET, Hanna. [1958]. **Condition de l'homme moderne**. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- BESSY, Christian; CHATEAURAYNAUD, Francis. **Experts et faussaires**. Pour une sociologie de la perception. Paris: Métailié, 1995.
- BOLTANSKI, Luc. **L'amour et la justice comme compétences**. Paris: Métailié, 1990.
- _____. **La Condition foetale**. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. **La souffrance à distance**. Morale humanitaire, médias et politique. Paris: Métailié, 1993.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. **Nouvel esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 1999.
- BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **De la justification**. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.
- BOUDON, Raymond. **Le Juste et le vrai**. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance. Paris: Fayard, 1995.
- _____. **Le Sens des valeurs**. Paris: PUF, 1999.
- _____. La rationalité axiologique. In: MESURE, Sylvie. **La Rationalité des valeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle**. Geneva: Droz, 1972.
- _____. La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques. **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 13, 1977.
- _____. **Raisons pratiques**. Sur la théorie de l'action. Paris, Seuil, 1994.
- _____. **Interventions, 1961-2001**. Science sociale et action politique. Marseille: Agone, 2002.
- _____. **La Distinction**. Critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.

- _____. **La domination masculine**. Paris: Seuil, 1998.
- _____. **Le Sens pratique**. Paris: Minuit, 1980.
- _____. **Le Sens pratique**. Paris: Minuit, 1980.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. [1996]. **L'amour de l'art**. Les musées d'art européens et leur public. Paris: Minuit, 1969.
- BRECHON, Pierre (org.). **Les Valeurs des Français**. Evolutions de 1980 à 2000. Paris: Armand Colin, 2000.
- DESCOMBES, Vincent. Le raisonnement de l'Ours. In: MESURE, Sylvie (ed.). **La Rationalité des valeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- DISPAUX, Gilbert. **La logique et le quotidien**. Une analyse dialogique des mécanismes d'argumentation. Paris: Minuit, 1984.
- DURKHEIM, Émile. [1911]. Jugements de valeur et jugements de réalité. In: _____. **Sociologie et philosophie**. Paris: PUF, 1967.
- GALLAND, Olivier. Les Jeunes européens sont-ils individualistes?. In: GALLAND, Olivier; ROUDET, Bernard (eds). **Les Jeunes Européens et leurs valeurs**. Europe occidentale, Europe centrale et orientale. Paris: La Découverte, 2005.
- GALLAND, Olivier; ROUDET, Bernard (eds). **Les Jeunes Européens et leurs valeurs**. Europe occidentale, Europe centrale et orientale. Paris: La Découverte, 2005.
- GENETTE, Gérard. La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques. **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 13, 1977.
- _____. **L'Oeuvre de l'art**. 2. La relation esthétique. Paris: Seuil, 1997.
- _____. **Raisons pratiques**. Sur la théorie de l'action. Paris: Seuil, 1994.
- GOODE, William J. The Place of Values in Social Analysis. In: _____. **Explorations in Social Theory**. New York: Oxford University Press, 1977.
- HEINICH, Nathalie. Des objets d'art aux registres de valeurs: la sociologie aux limites de l'anthropologie. In: COQUET, Michèle; DERLON, Brigitte; JEUDY-BALLINI, Monique (dir.). **Les Cultures à l'œuvre**. Rencontres en art. Paris: Biro éditeur et MSH éditions, 2005.
- _____. L'esthétique contre l'éthique, ou l'impossible arbitrage: de la tauromachie considérée comme un combat de registres. **Space et Sociétés**, n. 69, 1992-3, p. 34-54.
- _____. Pour en finir avec l'engagement des intellectuels. **Questions de communication**, n. 5, 2004.
- _____. Pour une neutralité engagée. **Questions de communication**, n. 2, 2002.
- _____. **Ce que l'art fait à la sociologie**. Paris: Minuit, 1998.
- _____. **Etre écrivain**. Création et identité. Paris: La Découverte, 2000.
- _____. **L'Épreuve de la grandeur**. Prix littéraires et reconnaissance. Paris: La Découverte, 1999.
- _____. **La Gloire de Van Gogh**. Essai d'anthropologie de l'admiration. Paris: Minuit, 1991.
- _____. **Le Triple jeu de l'art contemporain**. Sociologie des arts plastiques. Paris: Minuit, 1998.
- _____. **L'Inventaire et ses critères**. Rapport remis au ministère de la Culture, 2006.
- LAHIC. Disponible em: <<http://www.iiac.cnrs.fr/lahic/article23.html>>. Acesso em: 20set. 2013.

- HEINICH, Nathalie; VERDRAGER, Pierre. Les valeurs scientifiques au travail. **Sociologie et sociétés**, v. 38, n. 2, 2006, p. 209-241.
- HERPIN, Nicolas. **Les Sociologues américains et le siècle**. Paris: PUF, 1973.
- HONNETT, Axel. [1992]. **La Lutte pour la reconnaissance**. Paris: Cerf, 2000.
- INGLEHART, Ronald. L'Opinion publique n'existe pas. **Les temps modernes**, n. 318, jan. 1973.
- _____. **La Transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées**. Paris: Economica, 1993.
- _____. **Modernization and Post Modernization**. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- _____. **The Silent Revolution**. Changing Values and Political Styles Among Western Publics. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- _____. **Culture Shift in Advanced Industrial Society**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- LADRIERE, Paul. **Pour une sociologie de l'éthique**. Paris: PUF, 2001.
- LAMONT, Michèle. [1992]. **La Morale et l'argent**. Les valeurs des cadres en France et aux Etats-Unis. Paris: Métailié, 1995.
- _____. [2000]. **La Dignité des travailleurs**. Paris: Presses de Sciences-Po, 2002.
- LATOUR, Bruno. **La Fabrique du droit**. Une ethnographie du Conseil d'État. Paris: La Découverte, 2002.
- _____. **Nous n'avons jamais été modernes**. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- _____. **Politiques de la nature**. Comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris: La Découverte, 1999.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. [1904]. **La Morale et la Science des moeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- MARGALIT, Avishai. [1996]. **La Société décente**. Paris: Climats, 1999.
- MERLLIE, Dominique. La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie? **La réception de La Morale et la science des moeurs**, v. 45, n. 3, jul./set. 2004.
- MESURE, Sylvie. Choisir la raison: le débat entre K. Popper et K. O. Appel. In: _____. (ed.). **La Rationalité des valeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- NOIRIEL, Gérard. **Les Fils maudits de la République**. Paris: Fayard, 2004.
- PHARO, Patrick. **Morale et sociologie**. Paris: Gallimard-Folio, 2004.
- POLLAK, Michael. Paul F. Lazarsfeld, fondateur d'une multinationale scientifique. **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 25, 1979.
- PUTNAM, Hillary. [2002]. **Faits/Valeurs: la fin d'un dogme et autres essais**. Paris / Tel-Aviv: Éditions de l'Éclat, 2004.
- ROKEACH, Milton. **Beliefs, attitudes, and values: a theory for organization and change**. San Francisco: Jossey-Bass, 1976.
- _____. **The Nature of Human Values**. New York: The Free Press, 1973.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. **Adieu à l'esthétique**. PUF: Paris, 2000.
- SEARLE, John. [1995]. **La Construction de la réalité sociale**. Paris: Gallimard, 1998.
- SENNETT, Richard. [2003]. **Respect**. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité. Paris: Albin Michel, 2003.

- SIMMEL, Georg. **La Tragédie de la culture**. Paris: Rivages, 1988.
- _____. **Philosophie de l'amour**. Paris: Rivages, 1988.
- _____. [1977]. **Philosophie de l'argent**. Paris: PUF, 1987.
- STOETZEL, Jean. **Les Valeurs du temps présent**. Paris: PUF, 1983.
- STRAUSS, Levy. [1953]. **Droit naturel et histoire**. Paris: Flammarion-Champs, 1986.
- SUPER, Donald E.; SVERKO, Branimir. **Life Roles, Values, and Careers**. International Findings of the Work Importance Study. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995.
- TODOROV, Tzvetan. [1991]. **Face à l'extrême**. Paris: Points-Seuil, 1994.
- WALZER, Michael. [1983]. **Sphères de justice**. Une défense du pluralisme et de l'égalité. Paris: Seuil, 1997.
- WEBER, Max. [1951]. Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques. In: _____. **Essais sur la théorie de la science**. Paris: Plon, 1965.
- _____. [1951]. L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales. In: WEBER, Max. **Essais sur la théorie de la science**. Paris: Plon, 1965.
- _____. [1919]. **Le savant et le politique**. Trad. Catherine Colliot-Thélène. Paris: La Découverte, 2003.
- ZACCAÏ-REYNEERS, Nathalie (org.). **Explication-compréhension**. Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.

