



Psicologia: Reflexão e Crítica

ISSN: 0102-7972

prcrev@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Brasil

La Taille, Yves de  
O Sentimento de Vergonha e suas Relações com a Moralidade  
Psicologia: Reflexão e Crítica, vol. 15, núm. 1, 2002  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18815103>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica  
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## O Sentimento de Vergonha e suas Relações com a Moralidade

Yves de La Taille<sup>1 2</sup>

Universidade de São Paulo

---

### Resumo

O objetivo deste artigo é analisar a relação entre o sentimento de vergonha e a moralidade. Para tanto, uma perspectiva teórica do tema (a ‘personalidade moral’ ou *moral self*) que nos permite incluir explicações psicológicas das ações morais. Uma vez feita esta discussão, debruçamo-nos sobre o sentimento analisando quatro aspectos essenciais: 1) o lugar do juízo alheio e do auto-juízo na experiência da vergonha (vergonha prospectiva e retrospectiva), 2) as avaliações positivas e negativas deste sentimento pelo Eu. Acabamos nosso texto estabelecendo relação entre vergonha e moralidade através do conceito de respeito) procurando mostrar que o referido sentimento é condição necessária ao agir moral.

*Palavras-chave:* Moral; vergonha; honra; Eu.

### Shame and Its Relationships with Morality

### Abstract

The aim of this paper is to analyze the relationship between shame and morality. The first step is to develop a theoretical perspective (moral self) that allows us to integrate the affective dimension into the psychological explanation of moral action. The second step is the analysis of four essential aspects of shame: the place of self-judgment and of other in the experience of shame, 2) the temporal axis of shame (prospective and retrospective shame), 3) the positive and negative meanings of shame and 4) its relationship with the self. We conclude our text with an analysis of the relationship between shame and morality that represents the link between morality and shame. It is shown that honor is a necessary condition for moral action.

*Keywords:* Moral; shame; honor; self.

---

O objetivo deste texto é o de demonstrar a importância do sentimento de vergonha no agir e pensar morais. Interessantemente, embora a linguagem cotidiana estabeleça uma clara relação entre vergonha e moralidade, como o atestam expressões como ‘*sem vergonha*’, ‘*ter vergonha na cara*’, ‘*toute honte bue*’, ‘*shame on you*’, e outras, a ciência psicológica dedicada ao estudo desta importante faceta da conduta humana tem desprezado tal relação. Na verdade, é o próprio sentimento de vergonha que tem recebido pouca atenção por parte dos pesquisadores, pelo menos até meados dos anos oitenta. Nos últimos dez, quinze anos, este volta à tona: entre outros autores temos, na Filosofia, Tugendhat (1998), na Semiótica Fiorin (1992) e Horkot-de-La-Taille (1999) e na Psicologia Lewis (1992).

em dar a este sentimento um lugar central entre as paixões humanas. O filósofo francês Jean-Jacques Rousseau, o moralista Jankélevitch escreveu “(1986, p. 450), e o biólogo francês Jean-Louis Le Moine que “o enrubescer é a mais essencial das emoções humanas”. Fazendo eco a estes autores, o filósofo francês Lewis pensa que “entender o sentimento, entender a natureza humana, entender a relação entre a vergonha e a moralidade, são reflexões de outrora: encontram-se em Éthique de Nicomaque, (1785/1994) e mais perto de nós, em a vergonha e a moralidade de Jean-Pierre Fassin (1994).”

estudo do vínculo desta última com o sentimento de vergonha, parece-nos ser a retomada de algumas idéias que, por vários motivos, acabaram esquecidas ou pouco aprofundadas.

Nossa análise será feita em três momentos. Começaremos por definir uma perspectiva psicológica a respeito da moralidade (a ‘personalidade moral’) que nos permita integrar a dimensão afetiva (a vergonha é um sentimento) nos juízos e condutas morais dos seres humanos. Em seguida, debruçar-nos-emos sobre algumas características fundamentais do sentimento de vergonha, notadamente seu aspecto de *autojuízo* e sua relação com o *ser*. Finalmente, retomando o clássico conceito de *bonra* (que também pode ser traduzido por dignidade e auto-respeito), estabeleceremos a relação entre a vergonha e o agir e pensar morais. Os três momentos que acabamos de descrever pertencem à dimensão sincrônica, mas em nossas conclusões abordaremos rapidamente a dimensão diacrônica (gênese) levantando a hipótese de que a vergonha deve ser um sentimento fundamental, não apenas para a conduta moral dos homens, mas também para o desenvolvimento moral da criança e do adolescente. Alguns dados empíricos serão citados para sustentar a plausibilidade desta hipótese.

### A ‘Personalidade Moral’

1. Já é um lugar comum da Psicologia dizer que razão e afetividade são inseparáveis, ou melhor, afirmar que, para se compreender as condutas dos homens deve-se tanto estudar sua inteligência quanto seus sentimentos. Todavia, salvo melhor juízo, tal afirmação raramente ultrapassa o nível da petição de princípio: devemos pensar o homem nas duas dimensões cognitiva e afetiva, sim, mas como articulá-las? Se, por exemplo, com a Psicanálise, temos uma forte teoria das pulsões, ela pouco tem a nos dizer sobre o Ego. E se, com Piaget, temos uma complexa explicação da gênese e funcionamento deste, em compensação, temos poucas pistas para pensar a afetividade. É preciso, com justiça, lembrar que este autor

(1996) que, partindo de estudos com sujeitos com certos tipos de lesão cerebral, mostram que os ‘afetivos’, que guiam a inteligência, esta última para ajudar o homem a guiar a sua vida e assim o ambiente. Na Psicologia, em geral, a hipótese de que a afetividade é responsável pelas condutas, e a inteligência, pela sua orientação. Tal hipótese, embora não aceita por todos, é plausível, mas demasiadamente ampla. Em certas áreas, ela pode ser suficientemente específica. Por exemplo, estudar a gênese da construção de categorias racionais de análise, e reservar um lugar de motivação para construir as operações. No campo da moralidade, esta hipótese não é satisfatória. Imaginemos uma criança com problemas afetivos, resolva não empregar as operações morais. Isso possibilita trabalhar com números, mas não afetaria nossas teorias sobre a construção da moralidade e a capacidade operatória. Mas isso não é um sujeito que, apesar de ser capaz de agir moralmente autônoma ou em nível pré-moral, não aja de forma coerente com seu juízo moral. *toda a questão moral que está em jogo* pois, o juízo não se limita ao julgar. Tais exemplos de juízo moral e o agir existem? Damásio (1996) discute casos dramáticos de pessoas pós-convulsão (com QI acima da média) que agem como crianças convencionais. Em uma revisão de literatura, Damásio também chega à conclusão de que não podemos prescindir de que o julgar e o agir morais estejam em harmonia. Ora, voltamos a sublinhar que não é pouco relevante para a Psicologia o ‘fazer’, essencial à moral, corresponde ao julgar. Pode-se muito bem aceitar o fato de que o desenvolvimento do juízo moral é essencial aos progressos da cognição, e também ao fato de que tal juízo é condição necessária à ação moral, o fato de ele não ser condição suficiente.

pelos quais traduzimos a expressão inglesa *moral self*. Como a referência à ‘personalidade moral’ é ainda muito vaga - Piaget já dizia da ‘personalidade’ que “não existe noção tão mal definida quanto ela no vocabulário da Psicologia” (1954, p.31) - e que, portanto, ainda está longe de traduzir um referencial minimamente preciso (a teoria de Freud, por exemplo, poderia muito bem ser classificada na linha da ‘personalidade moral’, uma vez que este autor explica a moralidade através da constituição da subjetividade), devemos apresentar os conceitos que vão nos servir para equacionar a relação entre moralidade e personalidade.

Em primeiro lugar, vamos adotar a tese, assumida, direta ou indiretamente, por atores como, Taylor (1998), Flanagan (1996), Puig (1998), Campbell e Christopher (1996), Tugendhat (1998), Colby e Damon (1993) e Blasi (1993, 1995) segundo a qual as pessoas têm maior probabilidade de agir moralmente<sup>3</sup>, se os valores morais estiveram, para elas, unidas ao Eu (*Self*). Mas o que significa falar em união entre a moral e o Eu? Para Taylor, que dedicou todo um capítulo de seu clássico *Source of the Self* (edição francesa de 1998) às relações entre o Eu e a moral, “o Eu e o bem, ou seja, o Eu e a moral se interpenetram de forma inextricável” (1998, p. 15). Para sustentar este argumento, o Filósofo canadense articula três argumentos. O primeiro: responder à pergunta ‘quem sou eu?’, portanto refletir sobre a própria identidade, implica situar-se perante *valores*. Dito de outra forma, não nos pensamos como organismos biológicos neutros e objetivos, mas sim como seres dotados de certos valores. O segundo argumento situa a noção de valor: os valores inevitavelmente colocam a oposição entre o bem e o mal, entre o desejável e o indesejável, entre o superior e o inferior. Logo, o Eu entendido como valor necessariamente será pensado em relação a estas categorias. Mais ainda: a tendência natural do ser humano é pensar-se em termos de valores positivos (o bem, o desejável, o superior), condição necessária à realização do que ele chama de ‘vida plena’. Vejamos agora o terceiro argumento: como, para Taylor, a moral

avaliada em termos morais. Foi uma importante obra para analisar a dimensão Moral (1996), faz análise sobre as abordagens que reduzem a moral a uma dimensão única (a razão), ignorando todas as nuances da vida ética. É provável que as variações dos valores intrapessoais acarretem uma variedade notada, nas emoções, na maneira de agir e agimos, e também como dirigidos. Verifica-se na posição de Kohlberg a personalidade, entendida aqui como a moralidade. O educador espanhol intitula-se justamente *A Construção da Moral* (1998), embora muito próximo de Kohlberg, reconhece que “é a busca da identidade que se buscam os valores que surgem os nutrientes com o diálogo, que aparecem o desenvolvimento, que realizam as criações morais” (1998). cuja teoria moral costuma ser considerada seu lado mais racionalista (ver Tugendhat). vezes afirmou que a cooperação é a relação social que favorece a moralidade (para ele, a verdadeira moral, a moral, ‘seminormativa’) porque na construção de toda a sua personalidade (Piaaget). Cristopher, também críticos da teoria da moral que privilegiem sua relação com o cognitivo, perguntam se, para a construção de humanas éticas “devemos traçar uma autocompreensão, com ideais próprios, têm para elas próprias” (1998). A resposta de Tugendhat (1998) relaciona-se com a essência da moral, sendo que, para ele, as pessoas não morais, não para obter ou

estão integrados seguindo o princípio da subordinação e da coordenação. No caso dos valores morais, para predizer as condutas de uma pessoa, não basta saber se tais valores estão associados à sua personalidade, é antes preciso conhecer o *lugar* que ocupam no sistema: se forem pouco integrados ou se ocuparem um lugar subordinado a outros valores, eles terão menos força motivacional para a ação. Por exemplo, se o valor ‘justiça’ estiver isolado ou ocupar posição inferior em relação ao valor ‘sucesso’, a pessoa pouco investirá energia em atos de justiça, ou a investirá apenas se eles não estiverem em conflito com outras ações que visam o sucesso, a fama. A abordagem de Blasi tem a vantagem de nos permitir escapar da dicotomia ‘com ou sem valores morais associados ao Eu’: é o lugar que tais valores (se presentes) ocupam no sistema que importa. A experiência cotidiana tende a tornar verossímil esta interpretação: é raro encontrar alguém totalmente imoral, mas é freqüente percebermos que pessoas agem moralmente apenas em determinadas situações, fato, aliás, demonstrado claramente pelos estudos de Milgram sobre obediência (Milgram, 1974). As idéias de Blasi o levam à tese idêntica àquela defendida pelos autores que citamos no parágrafo anterior: “Em termos puramente conceituais, parece possível que o mais alto nível de integração moral seja realizado quando a compreensão e o interesse morais fazem parte do autoconceito” (Blasi, 1995, p. 232). Colby e Damon (1993) procuraram ir além da pura hipótese e realizaram uma pesquisa com pessoas de vida moral exemplar, definida como compromisso duradouro com valores morais voltados ao respeito da pessoa humana, coerência entre ideais e ações, e risco para os interesses próprios quando a moral o exige. As entrevistas que realizaram com estes sujeitos os levaram a conclusão de que *eles não separam seus objetivos e interesses pessoais dos objetivos e valores morais*. Dito de outra forma: ser eles mesmos (identidade), e ser moral é a mesma coisa. Os valores morais estão para eles integrados à sua personalidade. Nas palavras de Colby e Damon: “...a personalidade moral é a mesma coisa que a personalidade”. Em outras palavras, a personalidade moral não é uma entidade separada, mas é a mesma coisa que a personalidade. A personalidade moral é a mesma coisa que a personalidade. A personalidade moral é a mesma coisa que a personalidade.

vislumbrado, ainda está demasiadamente escuro. Agora é apresentar os conceitos com mais clareza. Pensar a ‘personalidade moral’ e o lugar que ela ocupa.

Em primeiro lugar vamos, com Perron (1991), considerar o Eu como um conjunto de *representações*. A personalidade é um conjunto de imagens que a pessoa constrói de si. Tais representações são uma parte da personalidade, no sentido em que esta é construída através de outros conceitos, notadamente os que referem a dimensões inconscientes da personalidade. Porém, é um aspecto importante da personalidade, também se entende a personalidade que uma pessoa tem de si, tais concepções de si sobre as decisões referentes às ações. Preferimos o conceito de ‘representações’ ao conceito de ‘autoconceito’ pelas simples razões de que a diversidade das imagens que uma pessoa tem de si (autoconceito sugere uma unidade simples).

Seguindo Blasi (1995), vamos admitir que as representações de si não estão justas, mas elas se formam um sistema onde estão, em um certo grau, integradas e, isto é importante, hierarizadas, de modo que algumas podem ocupar um lugar central e outras um lugar periférico. As representações de si que ocupam um lugar central estão mais intimamente ligadas à pessoa que a pessoa pensa ou quer ser (Colby e Damon, 1993). Por exemplo, para uma pessoa, identificar-se com a profissão pode ter mais força (ser mais importante) do que se identificar com o papel de pai ou de filho. Pode acontecer o contrário.

Acabamos de falar em ‘força’, e isto é importante. Taylor (1998), Perron (1991), Piaget (1950, 1992), vamos admitir que as representações de si têm sempre *valor*. Citemos Perron, que aborda a questão da seguinte maneira: “As representações de si são como um conjunto de valores. Todas as características que o sujeito pode se definir são, portanto, valores.”

comportamentos associais (agressivos e imorais), tese que não subscreveremos por razões que serão apresentadas quando falarmos da honra. Todavia, ficaremos com sua afirmação (que é retomada por Piaget, 1954; Taylor, 1998) segundo a qual ver a si próprio como ‘ser de valor’ (positivo) é desejo de qualquer um e, logo, força motivacional.

Isto posto, fica claro o lugar que reservamos à afetividade, e que vai nos possibilitar pensar a moralidade e o sentimento de vergonha: o *valor* é resultado de um investimento afetivo. Assim, as representações de si são, ao mesmo tempo, cognitivas e afetivas, e, logo, pensar em ‘personalidade moral’ ou *moral self* implica levar em conta a dimensão afetiva.

Todavia, falar em afetividade é ainda empregar um conceito geral. De que afetividade se está falando? É preciso dar nomes: trata-se de compaixão? de culpa? de amor? de simpatia? Sem negar o valor destes sentimentos, e de outros, vamos destacar um outro: a vergonha. Antes de relacioná-la à moral (o que faremos com o conceito de honra ou auto-respeito), devemos nos debruçar sobre sua definição e principais características.

### A Vergonha

5. O conceito de vergonha recobre um campo de significados bastante amplo e rico. Para o Dicionário Aurélio, por exemplo, vergonha significa: *a) desonra humilhante; opróbrio, ignonímia; b) sentimento penoso de desonra, humilhação ou rebaixamento diante de outrem; c) sentimento de insegurança provocada pelo medo do ridículo, por escrúpulos. etc.; timidez, acanhamento; d) sentimento da própria dignidade, brio, honra*. O dicionário Larousse traz aproximadamente as mesmas definições, mas acrescenta novas associações como: *medo da desonra e embaraço*. O Dicionário Lexis apresenta ainda algumas definições com nuances diferentes: *indignidade, sentimento penoso de baixa-za, de confusão, sentimento de desconforto provocado pela modéstia, sentimento de remorso*. Finalmente, o dicionário Robert apresenta outras referências entre as quais: *turpitude, degradação infamante, pudor, desgosto, respeito*.

2000; Lewis, 1992; Pitt-Rivers, 1979; Tugendhat, 1998; Vitalone, 1998). Assim, vamos analisar quatro tópicos: 1) a relação da vergonha com a moralidade, 2) o lugar do próprio (do envergonhado) e do outro (do envergonhador) entre a vergonha prospectiva e retrospectiva (no tempo), 3) os aspectos positivos e negativos da vergonha e 4) o lugar do Eu na vergonha.

6. Um problema essencial da vergonha é o lugar do *juízo alheio*. Uma forma de pensar este sentimento é afirmar que ele é sempre determinado pela opinião de outrem e que a vergonha é o domínio da heteronomia pois a vergonha é uma afetiva relacionada a um contraponto. Por exemplo, sugere a definição de Tugendhat (1998): “a vergonha é a tristeza que acompanha a consciência de uma ação que imaginamos censurada por outrem” (p. 254). E é o que, explicitamente, Benedict (1946/1972) afirma sobre a sociedade japonesa. Para ela, a vergonha é “a ênfase às sanções externas por oposição às verdadeiras culturas da consciência que se baseiam na convicção do pecado” (p. 198). No Brasil, a vergonha, escreve que “alguma coisa é vergonha quando é ridicularizado abertamente, quando se cria uma fantasia para si mesmo de que se é ridículo”. Fica portanto claro, nas citações de Tugendhat e Benedict, a referência ao juízo alheio. E assim, a vergonha é um sentimento pobre e sobre o qual não se pode falar à moralidade pois não corresponde ao necessário à autonomia (daí a dificuldade de falar em sentimento de culpa nas análises de Tugendhat e Benedict). Todavia, não acreditamos que tudo isso seja suficiente para procurar demonstrar que a vergonha é um sentimento interno: *quem sente vergonha julga-se envergonhado*.

Um primeiro passo é estabelecer a diferença entre ‘exposição’ e ‘juízo’. Ler o texto de Tugendhat (1998) que a vergonha pode ser o

observadas. O rubor pode subir às faces de alguém que está sendo objeto da atenção de uma platéia, mesmo que esta atenção seja motivada pelo elogio, pelo recebimento de um prêmio, portanto acompanhada de um juízo positivo, de admiração e aprovação. E, nestes casos, o feliz/infeliz sujeito objeto da atenção pode experimentar dois sentimentos em geral considerados opostos: o orgulho (de estar sendo homenageado) e a vergonha (de estar sendo exposto). Este ‘grau zero’ da vergonha, segundo a expressão de Harkot-de-La-Taille (1999), não deixa de ser psicologicamente misterioso: por que será que as pessoas sentem desconforto ao serem ‘apenas’ observadas, mesmo que esta observação não contenha ameaças precisas, mesmo que ela seja lisonjeira? Para Sartre (1943), a vergonha é o sentimento inevitável da consciência de ‘ser para outrem’. Harkot-de-La-Taille (1999) retoma a tese sartriana fazendo a hipótese de que ter consciência de ‘ser para outrem’ é ter consciência de ser objeto para outrem, portanto de estar *inferiorizado* do ponto de vista existencial (ser objeto para outrem é estar em seu poder). A referência ao sentimento de se estar inferiorizado oferece a clara possibilidade de estabelecer uma relação entre esta vergonha ‘grau zero’ e aquela outra, referenciada nas definições dos dicionários, decorrente do juízo negativo dos observadores: desonra, humilhação, rebaixamento, ridículo, etc. Para Harkot-de-La-Taille, a vergonha se estabelece no encontro de duas configurações passionais: a inferioridade e a exposição. Ou seja, faltando uma ou outra destas duas configurações, o sentimento de vergonha não é despertado. Vamos então analisar ambas, começando pela exposição.

Esta pode tanto ser real quanto imaginada. Tal fato é admitido pelos autores que citamos acima, a saber Spinoza (1677/1954) e Benedict (1946/1972). O primeiro fala em censura alheia *imaginada*, e a segunda refere-se à *fantasia* de ter sido ridicularizado. Eles, portanto, não falam em exposição de fato, mas abrem a possibilidade da exposição virtual. Em uma palavra, pode-se *sentir vergonha sozinho*. Aliás, referência ao sentir vergonha, mesmo no

vergonha. Isto ocorre durante a infância. O que acontece com tantas dimensões psicológicas pode ser interiorizada. Logo, um observador não deixa de ser necessário, mas nem por isso a vergonha é passional ‘exposição’ deixa de ser elemento

Passemos agora à outra configuração da vergonha apontada por Harkot-de-La-Taille (1999). No caso da vergonha grau zero (simplesmente um juízo negativo por parte dos observadores), a inferioridade pode ser, como vimos, decorrente da decorrência de ser objeto para o outro. Esta dimensão mais filosófica que psicológica, pode não ser a vergonha decorrente da exposição, mas a vergonha decorrente da inferioridade, que é desnecessária quando da vergonha decorrente do alheio negativo. Por exemplo, aquele que é exposto publicamente pela qualidade de suas realizações, mas objetivamente e explicitamente inferiorizado. Esta vergonha consiste em saber se *basta* o juízo negativo para despertar da vergonha (como parecem fazer Benedict) ou se o envergonhado deve, para não ser cúmplice destas apreciações negativas, fazer outra forma: a vergonha é pura passividade, não a decorrência afetiva do juízo alheio, mas a inatividade, participação em algum nível da vergonha.

Para analisar a questão, vamos imaginar uma situação fictícia em que uma pessoa (S1) resolve expor um colega faltoso à polícia porque sabe que a comunidade em que vive *vão pensar mal* dele. S1 intencionalmente esta proposição vaga, mas sabe, portanto medo da opinião alheia, justificar a exposição analisando os diversos sentidos que ela pode ter. S1 apenas um deles remete à vergonha decorrente da possibilidade é a de que o medo da opinião alheia decorrente do medo das punições que a comunidade, se informados da denúncia, infligir (surra, morte, etc.). Neste caso, evidentemente se trata de vergonha, mas simplesmente sem qualquer, retaliação material. Uma segunda possibilidade é a de que o medo da opinião alheia

este não precise do capital social da comunidade em que vive e que também absolutamente não se importe em ficar sem amigos ou relações sociais, e que, mesmo assim, ele não faça a denúncia em razão da opinião alheia. Em uma palavra, nesta quarta possibilidade, é *apenas* o juízo dos membros da comunidade que S1 teme, e não as consequências deste (como nas três possibilidades anteriores). Agora, sim, podemos falar em vergonha. Porém, fica uma pergunta: em que este juízo negativo representa algo temível, dolorido? O desprazer é óbvio nas três primeiras possibilidades aventadas: medo da dor física, no castigo, da privação de benefícios, na perda de capital social, de solidão na perda das amizades. Porém, qual é a causa da dor decorrente do juízo negativo alheio em si? Ora, somente vemos uma resposta: é que, no caso da vergonha, o juízo negativo alheio é aceito como legítimo e, logo, corresponde a um autojuízo negativo. *Na vergonha, portanto, o decair perante os olhos alheios deve corresponder a um decair perante os próprios olhos.* Com efeito, se apenas o fato de ser julgado negativamente causasse, por si só, vergonha, tal sentimento seria perene pois sempre há alguém que julga negativamente outra pessoa, porque não existe pessoa que faça a unanimidade, que tenha a aprovação de todos. Tanto é verdade que não sentimos vergonha perante qualquer juízo negativo. Imaginemos um professor que seja julgado como incompetente por uma pessoa totalmente estranha à sua área de conhecimento. Tal apreciação negativa provavelmente não lhe despertará vergonha alguma (antes despertará desprezo ou tristeza, logo a idéia de que o juiz incompetente é quem deveria sentir vergonha). Todavia, se as apreciações críticas vierem de alguém reconhecidamente capaz de julgar, o sentimento de vergonha poderá ser experimentado porque, neste caso, há legitimação do juízo. Ora, o que é legitimar um juízo senão aceitá-lo, torná-lo seu ou simplesmente reconhecer que é igual ao seu? É por esta razão que escrevemos acima que o envergonhado é, na verdade, cúmplice das apreciações negativas de que é objeto. E, neste sentido, ele é ativo: julga a si próprio.

S1 entre a imagem que acredita em si, a imagem que acredita em si negativamente” (1999, p. 28). Na história fictícia, se ele não denuncia, é porque, de alguma forma, os outros membros de sua comunidade não querem ver a si próprio na tal imagem é contraditória com as suas representações de si. Logo, é errado pensar a vergonha como um sentimento externo e reformularíamos a seguinte forma: *a vergonha é a sensação de alguma ação que imaginamos censurarmos nós mesmos.* Se for censurada por outrem, a anuência, não é vergonha (é uma boa reputação), mas é vergonha se nós, mesmo que os outros não saibam de nossa ação (exposição), julgarmos nossa própria opinião” (1991, p. 10).

7. Há duas situações, distintas, em que o sentimento de vergonha é experimentado. No primeiro caso, que demos acima a vergonha decorrente da antecipação de uma ação que pode levar a uma denúncia (Harkot-de-La-Taille (1999), decorrente da antecipação de uma ação que pode levar a uma perspectiva de fazê-lo). Mas o segundo caso é quando se é desencadeado por uma ação que já ocorreu. Por exemplo, um professor que, após cometer um grave erro, percebe que alguém pode sentir vergonha por ele estar mentindo. A este tipo de vergonha chamamos de *retrospectiva*. Do primeiro caso rapidamente comentados a respeito do segundo em que a vergonha é experimentada surge a seguinte dúvida: é correto falar em perspectiva de vergonha? Não é o mesmo ‘medo da vergonha’ (e não a vergonha) que se tem em relação a uma ação que se pode cometer (1675-1685)?

medo é, de fato, movido por este sentimento, assim como alguém em situação de perigo foge porque tem medo. Ora, o mesmo vale para a vergonha: alguém que não faz alguma coisa *porque tem vergonha de fazê-lo* está tomando uma decisão em razão de um sentimento, justamente a vergonha. Podemos até preferir chamar a vergonha prospectiva de medo da vergonha ou de pudor, isto não muda nada ao fato de as características deste sentimento (vergonha) serem a causa da decisão de agir ou de não agir. Isto nos leva ao segundo aspecto que queremos sublinhar: tanto na vergonha prospectiva quanto na retrospectiva, é o autojuízo que está presente (e a exposição, antecipada, real ou imaginada). Já o vimos no exemplo da denúncia: S1 não denuncia porque tem vergonha de fazê-lo, ou seja, porque fazê-lo o colocaria em disjunção com sua ‘boa imagem’ (expressão de Harkot-de-La-Taille, 1999, p. 71). Imaginando agora alguém que, surpreendido mentindo, sinta vergonha, novamente somente a referência ao autojuízo negativo pode explicar a ocorrência deste sentimento (a pessoa julga, ela mesma, tal conduta repreensível e, portanto, estranha aos valores que compõem suas representações de si). Em resumo, concordamos com Harkot-de-La-Taille quando ela separa duas situações de vergonha, quando analisa suas diferenças, mas sempre sublinhando que as duas configurações passionais de base (exposição e inferioridade) estão presentes nos dois casos, o que lhes confere uma identidade.

8. Vamos agora analisar uma característica notável do conceito de vergonha: seu sentido pode ser tanto negativo como positivo. Já o vimos ao comentar as definições do dicionário: a vergonha remete tanto a desonra quanto a honra, tanto a indignidade quanto a dignidade, tanto a humilhação quanto a brio. Se nos lembrarmos agora do emprego habitual do conceito de vergonha, verificaremos a mesma oposição. Diz-se de uma ação condenável do ponto de vista moral que ela é *vergonhosa*, que *é uma vergonha*. Em compensação diz-se do autor desta ação que é um

econômico para a região (para que tenha uma postura assistencialista é associada a uma metafora de esmola’, e eis o que os autores dizem sobre a prática: “Mas Doutô/uma esmola a u são/ou lhe mata de vergonha/ou vicia” quatro versos que, com a arte do poeta, revelam um aspecto essencial da vergonha. Os autores opõem a oposição entre sentir vergonha e não sentir vergonha (ou ser cidadão viciado, portanto não perceber a vergonha), eles, perder a capacidade de sentir vergonha e não perder a capacidade de poder exercer a vergonha. Reencontramos aqui as definições dos dois sentidos das expressões cotidianas de condenação (sentir vergonha) ou aprovação (ter vergonha na cara). O exemplo de Clézio, num pequeno conto intitulado *est la tienne*<sup>6</sup>, apresenta-nos uma personagem desempregada e totalmente sem possibilidades de sustentar sua família, tornou-se ladrão (noite). Porém, este homem esconde o fato de ser ladrão à sua esposa. Por quê? De um lado, para não perder ainda pequenos das agruras da vida, e por outro lado, nas suas palavras, ele *tem vergonha*. Le Clézio afirma claramente em seu conto que o protagonista não quer roubar, mas que, sem alternativa, precisa roubar e sentir vergonha. Esta personagem não se diz popularmente, *vergonha na cara*: faz vergonha (sentido negativo) com vergonha (sentido positivo). A oposição de sentido implica outra: ela não se tornou um ladrão.

Esta última formulação pode parecer redundante, mas nela reside tanto uma questão moral quanto uma dimensão central do sentimento de vergonha. Do ponto de vista moral, o que está em jogo é a liberdade de escolha. A personagem de Clézio não *alternativa senão roubar* o que significa que não decorre de um valor atribuído a tal escolha (isto é o sustento da família). Acreditamos que a vergonha que julgamos ser sempre errado roubar é a vergonha de não ter escolha.

os motivos das ações, vale dizer, sobre os valores da pessoa. De fato, há pessoas que roubam e não *são* ladrões<sup>7</sup>. Isto nos leva de volta ao sentimento de vergonha. Quando se fala em vergonha (moral) no sentido negativo, está se falando da *ação*, mas quando seu sentido é positivo, está se falando do *ser*. Uma ação julgada negativamente é *vergonhosa*, uma pessoa julgada positivamente é alguém que *tem vergonha* (na *cara*). Logo, ter vergonha é visto como positivo, porque a presença deste sentimento revela a boa índole (ou caráter) da pessoa. Como já podemos antevê-lo, tal característica da vergonha é de extrema importância para a moralidade pensada de forma articulada com o Eu.

9. Falta-nos apreciar uma última característica deste sentimento, característica esta que, justamente, diz respeito ao *Eu*. Ora, acabamos de ver um dos aspectos da relação entre a vergonha e o Eu: a capacidade de sentir vergonha caracteriza um aspecto positivo do Eu (sua índole ou caráter). Falta ver o outro, também já implicado pela demonstração de que este sentimento decorre de um autojuízo (em 6.): a vergonha incide sobre o valor que a pessoa atribui a si mesma. Dito de outra forma: quem experimenta a vergonha não julga tanto sua ação, mas sobretudo sua qualidade enquanto pessoa. Todas as análises que lemos a respeito deste sentimento mostram um acordo entre seus autores sobre este ponto. Vejamos algumas citações. Para Vitale, “o Eu é inundado por esta emoção” (1994, p. 8). Para Lewis “a vergonha é um ataque ao Eu (*self*)” (1992, p. 36). Boonin escreve que “a vergonha diz respeito à identidade” (1983, p. 301), e Thrane assim se expressa: “quem está envergonhado está envergonhado do que é” (1979, p. 144). Em uma palavra, o envergonhado julga a si próprio mais do que julga uma ação ou situação singular. *Quem sou eu?*, é a pergunta de quem sente vergonha (*o que fiz?* seria a pergunta referente ao sentimento de culpa, ver Ausubel, 1955; Boonin, 1983; La Taille, 2000; Goldberg, 1985; Tisseron, 1992).

Acabamos assim a apresentação de quatro aspectos essenciais da vergonha. Podemos agora passar à análise

1. a 4.). Vamos, por motivos de ordem inversa daquela emp

Começamos portanto, pelo o Eu. Acabamos de ver que a Eu no sentido em que é a qu em foco, quando o referido se Ora, como a perspectiva por moralidade destaca justam personalidade, aqui enten representações de si, o sentim seu lugar natural. Se, como que “quando há uma unidade en juízo e ação se solidarizam, o sentimento de vergonha cor dimensão afetiva das condutas implica que a vergonha seja s moral está *sub júdice* e a falta ausência ou a pouca freqüên implica que tal sentimento este fraco), na mesma situação. Lo a capacidade de sentir vergon Eu, é essencial ao agir moral.

11. O próximo aspecto da reforça o que acabamos de e ser tanto negativo como posi sentido positivo vale apenas p se diz de um mau cantor que um ‘sem vergonha’). Tal fato r de colocar: a capacidade de ser moral da pessoa. Logo, a pesso às suas representações de si nã

12. Todavia, não será contr que age moralmente sentiria aspecto da vergonha deve s retrospectiva ou prospect (retrospectiva), a vergonha é ex de fato, um evento que levou ‘boa imagem’ que pensava ou

seria o caso de uma pessoa agindo contra a moral e não sentindo vergonha (culpa ou arrependimento): neste caso, tanto o Eu quanto a ação podem ser julgados como imorais.

O caso da vergonha prospectiva é diferente: como, nele, a vergonha é antecipada, a ação que contraria a moral não acontece. Ou seja, a perspectiva de ver-se inferior à boa imagem age como motivação para agir moralmente ou não agir contra a moral. Reencontramos aqui a tese de Piaget segundo a qual o medo da pessoa autônoma não é o do castigo material, mas si o de *decair perante os olhos da pessoa respeitada*. E, acrescentaríamos, o de decair perante os próprios olhos.

13. A referência a ‘decair perante os próprios olhos’ é decorrência da análise que começamos por fazer a respeito da vergonha (em 6.): ela implica um autojuízo negativo e não necessariamente um juízo negativo alheio (e portanto não se confunde com o mero zelo pela reputação, este sim apenas referenciado no juízo alheio). E é neste ponto que devemos ser cuidadosos na relação entre vergonha e moralidade, pois, como vamos ver, este sentimento tanto pode ser o maior aliado da moral, como seu adversário.

A expressão ‘decair’ tem conotação moral. Mas, a rigor, uma pessoa pode sentir-se inferiorizada perante os olhos alheios e seus próprios olhos por motivos não morais. Devemos aqui sublinhar uma evidência, à qual ainda não demos bastante destaque: a vergonha pode ser motivada por valores morais, mas também por valores estranhos à moral e até contrários. Uma pessoa pode sentir vergonha retrospectiva de ser feia, de não ter sucesso profissional, de perder uma partida de xadrez, etc. E também pode sentir vergonha retrospectiva de ter mentido, de ter roubado, de ter sido desleal, etc. Retomemos agora o conceito de Eu entendido como conjunto de representações de si. Como vimos, os autores que citamos no início deste texto pensam que uma pessoa agirá moralmente se os valores morais estiverem integrados

(salvo patologia), mas não necessariamente os valores morais.

Quatro cenários podem ser imaginados: os valores morais estão integrados e unidos a si. É o caso relatado por Colby e Damon das pessoas de vida moral exemplar. Quando elas experimentam, portanto, a vergonha moral, também retrospectiva - a não ser que sejam totalmente imunes a tentações). Num segundo caso, os valores morais fazem parte das representações de si, mas estão pouco integrados ou unidos ao Eu, não ‘centrais’ como no caso do primeiro. As pessoas são capazes de experimentar a vergonha, porém, como outros valores amorais e sociais. Ao Eu, a vergonha (prospectiva e retrospectiva) é mais forte ou mais freqüente. Por exemplo, sentirá mais vergonha de não ter sucesso em ser honesto, o que aumenta a probabilidade de não garantir o primeiro, descuidar do primeiro, para a sociedade que, como a nossa, valoriza a glória, a beleza, o dinheiro, é provável que o número de pessoas corresponda a este cenário. Um terceiro, possível, mas pouco provável, é a ausência completa de valores morais nas representações de si: neste caso, a vergonha não pode ser experimentada pois nenhum autojuízo negativo é possível. Dizemos que este cenário é possível porque, de uma forma ou de outra, os valores morais pertencem a um universo social onde os valores amorais estão presentes. Todavia, como os valores morais geralmente opõem-se a outros (a justiça à lei, a generosidade ao egoísmo, a humildade ao orgulho), o quarto e último cenário é concebível: os valores morais intimamente unidos às representações de si. Neste caso, a pessoa que age, imoralmente, não sente vergonha alguma, como seria se agisse de outra forma, neste caso, a *vergonha moral*. É o que expressa uma das noções

Reflitamos sobre a seguinte pergunta formulada por Blasi: “É possível uma pessoa agir de uma forma que ela concebe como errada sem sentir remorso, tristeza, vergonha, culpa ou algum tipo de emoção negativa? De forma mais ampla, pode alguém ter uma genuína compreensão (por mais simples que seja) da moralidade que não seja acompanhada das emoções apropriadas?” (1995, p. 235). A resposta de Blasi é negativa e, naturalmente, por tudo que escrevemos até agora, a nossa também o é. Blasi, como nós, fala de vergonha. Todavia, pelo que acabamos de analisar, este sentimento pode ser experimentado por razões não morais. Logo, como a vergonha diz respeito ao valor que a pessoa atribui a si mesma, faz necessário distinguir duas categorias de valor. Propomos chamar de *auto-estima* o sentimento do próprio valor *quando este não diz respeito à moral: por exemplo, a beleza física, o sucesso profissional, a inteligência, etc.* Como vimos, tais valores podem ocupar um lugar central nas representações de si, e, neste caso, a força motivacional mais forte é agir para manter ou aumentar a auto-estima, com probabilidade de ações, que ferem a moral sejam realizadas. Note-se aqui que, na nossa perspectiva, não consideramos a auto-estima como condição necessária ao agir e pensar morais, contrariando assim uma opinião popular (retomada por Adler, 1933/1991) segundo a qual ‘quem está de bem consigo mesmo’ age moralmente. Não vemos porque pessoas que agem imoralmente, ou simplesmente costumam colocar a moral em segundo plano, teriam necessariamente problemas de auto-estima. Tal tese apoia-se, no fundo, na idéia de que a imoralidade relaciona-se com a patologia (ou a ignorância), tese claramente desmentida por estudos como os da psicanálise. Em compensação, quando os valores morais ocupam lugar central nas representações de si, a probabilidade de pensar e agir moralmente aumenta (vergonha prospectiva), como aumenta a probabilidade de sentir-se desvalorizado perante os próprios olhos em caso de ação imoral (vergonha retrospectiva). Ora, este sentimento do próprio valor *moral* tem um nome que

muita força, a ponto de impor os mais heróicos sacrifícios, material, mas de interesse pessoal, oferecidos a um ideal mais forte (1998, p. 59). Em poucas palavras, moral de honra: “sentimento e (p. 120). Fazendo eco à descrição de uma relação entre honra e vergonha: “Ficando vermelho, mostramos a vez que esta reação incontrolável que aceitamos a regra da transação nossa própria vontade. Aqueles são pouco honráveis” (1965, p.

Em resumo, a honra corre o próprio *valor moral*. Age-se de modo a procura manter ou aumentar as representações de si. Mostra-se quando, uma vez cometido o erro moral, sente-se vergonha. É neste sentido ser sinônimo preciso da vergonha (retrospectiva). Todavia, com o carregado de várias interpretações ambigüidades (honra precede a honra exterior *versus* honra interior, agir com honra - ver La Taille, 1971, empregar outro conceito, que Rawls (1971), e que pode ter o *respeito*. Assim teremos auto-estima associados às representações contrários à moral, e teremos quando tais valores forem morais corresponde, como todo nosso à força motivacional que leva a agir moralmente. Tal tese pode ser Le Doeuf (1993): respeitar o próprio implicam-se recíproco

subestimar outros como compaixão, culpa, simpatia, etc. Quisemos apenas demonstrar que a vergonha relaciona-se com a moral, e que esta relação é forte, podendo contribuir na explicação de muitas condutas morais e imorais.

Se tivermos razão, um campo de pesquisa empírica se abre. No nível sincrônico, onde nos mantivemos até agora, trata-se de, através de estudos de casos (como faz a psicologia clínica), de entrevistas (como o fizeram Colby & Damon, 1993) ou até de escalas (questionários, etc.) verificar a qualidade e a força do sentimento de vergonha em pessoas de condutas morais desiguais (da pessoa de vida moral exemplar até àquela cujas condutas são claramente imorais). No nível diacrônico, portanto da gênese e da evolução da moral na criança e também no adulto, seria importante analisar a gênese dos sentimentos morais, notadamente a gênese do sentimento de vergonha. Ora, neste nível, dispõe-se de dados que dão sustento a tudo que foi escrito por nós até aqui. Por exemplo, a gênese da vergonha passa de uma fase na qual a vergonha-exposição é a mais forte para outra na qual ela associa-se cada vez mais a valores (La Taille, 2000). Outro exemplo: enquanto para as crianças de até seis, sete anos de idade, um castigo expiatório (como privação de recreio ou de outra atividade prazerosa) é sentido como mais doloroso do que uma depreciação verbal ou humilhação, para aquela mais velhas, a partir de nove anos, é o contrário que se verifica (La Taille 2000; La Taille, Maiorino, Storto & Roos 1992). A partir desta mesma idade, a confissão de um delito (uma das expressões clássicas da honra) é visto como moralmente necessário, enquanto em idades inferiores ela é apenas vista como 'perigosa' em razão do castigo decorrente (La Taille, Bedoian & Gimenez, 1991). Em suma, tais dados (e outros, ver La Taille, 2000) parecem confirmar o que Piaget escreveu em 1932: o medo do castigo é pouco a pouco substituído pelo medo de decair perante os olhos da pessoa respeitada. Logo, a vergonha é um sentimento moral da maior importância.

- Benichou, P. (1948). *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard.
- Blasi, A. (1993). *The development of identity: some implications*. Em G. G. Noam & E. Wren (Orgs), *The moral self* (pp. 1-14). The MIT Press.
- Blasi, A. (1995). *Moral understanding and the moral personality: a theory of integration*. Em W. Kurtines (Org), *Moral development* (pp. 229-254). London: Allyn and Bacon.
- Blasi, A. (1989). *Las relaciones entre el conocimiento moral y la conducta: una revisión crítica de la literatura*. Em E. Turiel, I. Ene (Orgs), *El mundo social en la mente infantil* (pp. 331-388). Madrid: Alianza.
- Boonin, L. (1983). Guilt, shame and morality. *Journal of Moral Education*, 12, 295-304.
- Bourdieu, P. (1965). *O sentimento da honra na sociedade moderna*. Em J. J. G. (Orgs.), *Honra e vergonha* (pp. 157-198). Lisboa: Gulbenkian.
- Campbell, R. & Christopher, J. (1996). Moral development and its kantian presuppositions. *Developmental Psychology*, 32, 1-14.
- Colby, A. & Damon, W. (1993). *The Uniting of self and world: a study of extraordinary moral commitment*. Em G. G. Noam & E. Wren (Orgs), *The moral self* (pp. 149-174). Cambridge: The MIT Press.
- Damasio, A. (1996). *O erro de Descartes* (D. Vicente & C. Damasio, Trad.). Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1994).
- Darwin, C. (1981). *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Editions Complexe. (Original publicado em 1872).
- Durkheim, E. (1974). *L'éducation morale*. Paris: PUF. (Original publicado em 1902).
- Febvre, L. (1998). *Honra e pátria* (E. Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Brasiliense. (Original publicado em 1996).
- Fiorin, J. L. (1992). Algumas considerações sobre a vergonha. *Cruzzeiro Semiótico*, 16, 55-63.
- Flanagan, O. (1996). *Psychologie morale et éthique*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1971). *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF. (Original publicado em 1929).
- Freud, S. (1991). *Le moi et le ça*. Paris: PUF. (Original publicado em 1923).
- Golberg, J. (1985). *La culpabilité: Axiome de la psychanalyse*. Paris: PUF.
- Harkot-De-La-Taille, E. (1999). *Ensaio semiótico sobre a honra*. Humanitas.
- Jankelevitch, V. (1986). *L'innocence et la méchanceté*. Paris: Flammarion.
- Kant, E. (1985). *Métaphysique des moeurs, deuxième partie*. Paris: Vrin. (Original publicado em 1797).
- Kant, E. (1981). *Traité de pédagogie*. Paris: Hachette.
- La Taille, Y. de (2000). *Vergonha, a ferida moral*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- La Taille, Y. de, Bedoia, N. G. & Gimenez, P. (1991). A vergonha e a fronteira da intimidade: O lugar da confissão e dos valores morais em sujeitos de 6 a 14 anos. *Psicologia*, 26, 91-110.
- La Taille, Y. de, Maiorino, C., Storto, D. & Roos, L. (1992). A fronteira da intimidade: A humilhação e a vergonha.

- Pitt-Rivers, J. (1965). *Honra e posição social*. Em J. G. Peristiany (Org.), *Honra e vergonha* (pp. 11-60). Lisboa: Fundação Capouste Gulbenkian.
- Puig, J. M. R. (1998). *A construção da personalidade moral* (L. Guimarães Barros & R. Carmolina Alcarraz, Trans.). São Paulo: Ática. (Original publicado em 1996)
- Rawls, J. (1971). *Théorie de la justice*. Paris: Seuil.
- Ribeiro, R. J. (1993). *A glória*. Em A. Novaes (Org.), *Os sentidos da paixão* (pp. 107-116). São Paulo: Companhia das Letras.
- Sartre, J. P. (1943). *L'être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Schopenhauer, A. (1943). *Apophorismes sur la sagesse dans la vie*. Paris: PUF.
- Smith, A. (1999). *Théorie des sentiments moraux*. Paris: PUF. (Original publicado em 1723)
- Spinoza (1954). *L'éthique*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1677)
- Taylor, C. (1998). *Les sources du moi*. Paris: Seuil.
- Thrane, G. (1979). Shame. *Journal of Theoretical Sociology*, 11(1), 1-16.
- Tisseron, S. (1992). *La honte*. Paris: Dunod.
- Tugendhat, E. (1998). *Conférences sur l'éthique*. Paris: PUF.
- Vitale, M. A. (1994). *Vergonha: um estudo fenomenológico*. Tese de doutorado não publicado, Faculdade de Ciências da Universidade de São Paulo, SP.
- Wallon, H. (1987). *Les origines du caractère*. Paris: PUF. (Original publicado em 1949)
- Weinrich, H. (1989). *Conscience linguistique*. Paris: PUF. (Original publicado em 1949)
- des Sciences de L'Homme, 149-171.

Sobre o autor

**Yves de La Taille** é Doutor em Psicologia e Professor da Universidade de São Paulo, SP.