



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 Moral

Yves de La Taille^{1,2}
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 de vergonha, analisando quatro aspectos essenciais: 1) o lugar do juízo alheio e do auto-juízo na experiência da vergonha; 2) a temporalização da vergonha (vergonha prospectiva e retrospectiva), 3) as avaliações positivas e negativas deste sentimento por Eu. Acabamos nosso texto estabelecendo relação entre vergonha e moralidade através do conceito de honra. 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 the theoretical perspective (*moral self*) that allows us to integrate the affective dimension into the psychological analysis of moral action. The second step is the analysis of four essential aspects of shame: the place of self-judgment 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 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 Harkot-de-La-Taille (1999), e na Psicologia Lewis (1992)

em dar a este sentimento um lugar de destaque nas paixões humanas. O filósofo francês Jankélévitch (1986) afirma que “a vergonha é sentimento inerente ao homem” (1986, p. 450), e o biólogo Lewis (1992) que “o enrubescer é a mais espetacular das reações emocionais” (1992, p. 11). Fazendo eco a estes autores, o filósofo francês Lewis pensa que “entender a vergonha é entender seu sentido, entender a natureza humana, entender a relação entre a vergonha e a moralidade” (1992, p. 11). As reflexões de outrora: encorregos (Éthique à Nicomaque, 1965), Rousseau (1785/1994) e, mais perto de nós, Harkot-de-La-Taille (1999).

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 *honra* (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 dedicou grande parte (Tighe, 1954) de sua clínica ao

(1996) que, partindo de estudos com sujeitos certos tipos de lesão cerebral, mostram que os ‘afetivos’, que guiam a inteligência, esta última ajudar o homem a guiar a sua vida e ambiente. Na Psicologia, em geral, a hipótese de que a afetividade é responsável pelas condutas, e a inteligência, pela sua operação. Tal hipótese, embora não aceita por todos, é plausível, mas demasiadamente ampla. Em certas áreas, ela pode ser suficiente. Por exemplo, estudar a gênese da construção das categorias racionais de análise, e reservar o lugar de motivação para construir as operações do campo da moralidade, esta hipótese não é satisfatória. Imaginemos uma criança que, apesar de ser afetiva, resolva não empregar as operações que lhe possibilitam trabalhar com números. A afetaria nossas teorias sobre a construção do número e a capacidade operatória. Mas imagine um sujeito que, apesar de ser capaz de agir moralmente autônoma ou em nível pré-operatório, não aja de forma coerente com seu juízo. Toda a questão moral que está em jogo pois, a moral não se limita ao julgar. Tais exemplos demonstram que tanto o ‘julgamento’ quanto o ‘agir’ existem? Damásio (1996) fala de casos dramáticos de pessoas pós-convalescentes (que têm um QI acima da média) que agem como pessoas convencionais. Em uma revisão de literatura, ele também chega à conclusão de que não precisamos de que o julgar e o agir morais estejam em harmonia. Ora, voltamos a sublinhar que o ‘julgamento’ não é pouco relevante para a Psicologia. O ‘agir’ é ‘fazer’, essencial à moral, corresponde ao ‘agir’ ético. Pode-se muito bem aceitar o fato de que o ‘julgamento’ é importante, mas que o desenvolvimento do juízo moral é essencial para os progressos da cognição, e também é verdade que tal juízo é condição necessária à ação ética. O fato de ele não ser condição suficiente para a ação ética é evidente.

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 moralmente³, 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

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 frequente 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: “os valores são integrados... Eles são ‘solidificados’

vislumbrado, ainda está demasiadamente vislumbrado, agora é apresentar os conceitos como pensar a ‘personalidade moral’ e o lugar que nela ocupa.

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

Segundo Blasi (1995), vamos admitir que as representações de si não estão justificadas, mas formam um sistema onde estão, em maior ou menor grau, integradas e, isto é importante, hierarquizadas, 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 ao que a pessoa pensa ou quer ser (Colby e Damon, 1993). Por exemplo, para uma pessoa, identidade e profissão pode ter mais força (ser mais importante) para ela do que a capacidade de se identificar com o papel de pai ou de mãe, que pode acontecer o contrário.

Acabamos de falar em ‘força’, e isto é importante. Taylor (1998), Perron (1991), Piaget (1952) e Kohlberg (1976, 1992), vamos admitir que as representações de si sempre têm um valor. Citemos Perron, que expõe sua abordagem: “As representações de si são sempre um sistema de valores. Todas as categorias que o sujeito pode se definir são, consequentemente, definidas por sua orientação moral” (Perron, 1991, p. 11).

comportamentos associados (agressivos e imorais), tese que não subscriveremos 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, ignomínia; b) sentimento penoso de desonra, humilhação ou rebaixamento diante de outrem; c) sentimento de insegurança provocada pelo medo do ridículo, por escriúculos, 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 baixeza, 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; Vitalemos a analisar quatro tópicos da vergonha com a moralidade próprio (do envergonhado) e entre a vergonha prospectiva (tempo), 3) os aspectos positivos e 4) o lugar do Eu na vergonha.

6. Um problema essencial da vergonha é o lugar do *juízo alheio*. Uma forma de definir o sentimento é afirmar que ele é sempre mediado pela opinião de outrem e que é sempre resultado do domínio da heteronomia pois é sempre um sentimento afetiva relacionada a um contrário social. Por exemplo, sugere a definição de Lewis (1992, p. 19) que “a vergonha é a tristeza que acarreta a censura social” (1954, p. 254). E é o que, expõe Benedict (1946/1972) afirmado que “os povos da sociedade japonesa. Para ela, a vergonha enfatizam as sanções externas para a vergonha, que é ‘a convicção do pecado’ (p. 198). No entanto, a vergonha, escreve que “algum dia, quando é ridicularizado abertamente, a vergonha é uma fantasia para si mesmo de que é vergonha”. Fica portanto claro, nas citações de Lewis e Benedict, a referência ao juízo alheio. E assim, a vergonha é um sentimento pobre e sobrevalorizado em relação à moralidade pois não corresponde ao que é necessário à autonomia (daí a importância do sentimento de culpa nas análises de Freud). Todavia, não acreditamos que tudo seja vergonha. A vergonha é um sentimento interno: quem sente vergonha julga que é vergonha.

Um primeiro passo é estabelecer a diferença entre ‘exposição’ e ‘juízo’. Lembremos que a vergonha pode ser exposta sem que haja juízo, ou que haja juízo sem que haja exposta.

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 sentido de censura alheia, é sempre um sentimento

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

Passemos agora à outra configuração apontada por Harkot-de-La-Taille (1999). No caso da vergonha grau zero (simplesmente) juízo negativo por parte dos observadores inferioridade pode ser, como vimos, inferida da decorrência de ser objeto para o outro. A reflexão mais filosófica que psicológica, pode nos levar a uma compreensão da vergonha decorrente da exposição social desnecessária quando da vergonha decorrente do juízo alheio negativo. Por exemplo, aquele que é julgado publicamente pela qualidade de suas reuniões é objetivamente e explicitamente inferiorizado. A vergonha nesse caso consiste em saber se *basta* o juízo negativo para despertar da vergonha (como parecem sugerir Benedict) ou se o envergonhado deve, de alguma forma, ser cúmplice destas apreciações negativas. De outra forma: a vergonha é pura passividade, ou a decorrência afetiva do juízo alheio, ou a atividade, participação em algum nível de socialização.

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. Ele é o juiz que julga, é o júri que jura.

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). A postura assistencialista é associada metafórica a ‘esmola’, e eis o que os autores dizem sobre a prática: “Mas Doutô/uma esmola a um/a.../são/ou lhe mata de vergonha/ou viciado/ou quatro versos que, com a arte do poeta, é o aspecto essencial da vergonha. Os autores opõem a oposição entre sentir vergonha e não sentir (ou ser cidadão viciado, portanto não pôde ser ele, perder a capacidade de sentir vergonha, perder a capacidade de poder exercer). Reencontramos aqui as definições dos sentidos das expressões cotidianas de condenação (sentir vergonha ou aprovação (ter vergonha na cara). O autor, Clézio, num pequeno conto intitulado ‘O ladrão que se sustentava na tienne’⁶, apresenta-nos uma personagem desempregada e totalmente sem possibilidades de sustentar sua família, tornou-se ladrão (na noite). Porém, este homem esconde o fato de ter roubado à sua esposa. Por quê? De um lado, para não ser considerado ainda pequenos das agruras da vida, e para que, nas suas palavras, ele *tem vergonha*. Le Cézio explica claramente em seu conto que o protagonista não só não roubou, mas que, sem alternativa, roubou e sentir vergonha. Esta personagem é conhecida popularmente, *vergonha na cara*: fazendo o que é negativo (sentido negativo) com vergonha (sentido positivo). A oposição de sentido implica outra: ela tornou um ladrão.

Esta última formulação pode parecer estranha, mas nela reside tanto uma questão moral quanto uma dimensão central do sentimento de vergonha: o ponto de vista moral, o que está em paralelo com a liberdade de escolha. A personagem de ‘O ladrão que se sustentava na tienne’ não roubou (não decorre de um valor atribuído a tal ação, que é o sustento da família). Acreditamos que os homens que julguem ser sempre errado roubar, que

os motivos das ações, vale dizer, sobre os valores da pessoa. De fato, há pessoas que roubam e não são ladrões⁷. 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 da vergonha em si mesma.

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

Comecemos portanto, pelo Eu. Acabamos de ver que a Eu no sentido em que é a que em foco, quando o referido se. Ora, como a perspectiva por moralidade destaca justamente a personalidade, aqui entendida como representações de si, o sentimento de vergonha tem seu lugar natural. Se, como queria Kant, “quando há uma unidade entre juízo e ação se solidarizam, o sentimento de vergonha constitui a dimensão afetiva das condutas morais”, isso implica que a vergonha seja sempre um sentimento moral está *sub júdice* e a falta de vergonha é a ausência ou a pouca freqüência desse sentimento (que é fraco), na mesma situação. Lembre-se de que a capacidade de sentir vergonha, que é o que o Eu, é essencial ao agir moral.

11. O próximo aspecto da vergonha que reforça o que acabamos de dizer é que, tanto negativo como positivo, o sentimento de vergonha vale apenas para o Eu. O que se diz de um mau cantor que não consegue cantar sem vergonha (que é fraco), na mesma situação. Lembre-se de que a capacidade de sentir vergonha, que é o que o Eu, é essencial ao agir moral.

12. Todavia, não será contrário dizer que age moralmente sentiu que a vergonha é um aspecto da vergonha deve ser considerado tanto retrospectiva quanto prospectiva (retrospectiva), a vergonha é exibida de fato, um evento que levou a vergonha, é a ‘boa imagem’ que pensava ou sentia quando

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 unidos ao Eu.

Quatro cenários podem ser imaginados. O primeiro é que os valores morais estão integrados e unidos ao Eu. É o caso relatado por Colby e Damon, em que as pessoas de vida moral exemplar conseguem experimentar, portanto, a vergonha moral tanto prospectiva quanto 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, de modo que não ‘centralizam’ a mesma forma que no caso do primeiro. Pessoas que são capazes de experimentar a vergonha, por exemplo, mas que, ao mesmo tempo, sentem que é mais forte ou mais freqüente. Por exemplo, se a pessoa sentiu vergonha de não ter sucedido em algo que de ser honesto, o que aumenta a vergonha, mas que é necessário para garantir o primeiro, descuidar do segundo. O terceiro cenário é que os valores morais fazem parte das representações de si, mas estão pouco integrados ou unidos ao Eu, de modo que não ‘centralizam’ a mesma forma que no caso do primeiro. Pessoas que são capazes de experimentar a vergonha, por exemplo, mas que, ao mesmo tempo, sentem que é mais forte ou mais freqüente. Por exemplo, se a pessoa sentiu vergonha de não ter sucedido em algo que de ser honesto, o que aumenta a vergonha, mas que é necessário para garantir o primeiro, descuidar do segundo. O quarto cenário é que os valores morais fazem parte das representações de si, mas estão pouco integrados ou unidos ao Eu, de modo que não ‘centralizam’ a mesma forma que no caso do primeiro. Pessoas que são capazes de experimentar a vergonha, por exemplo, mas que, ao mesmo tempo, sentem que é mais forte ou mais freqüente. Por exemplo, se a pessoa sentiu vergonha de não ter sucedido em algo que de ser honesto, o que aumenta a vergonha, mas que é necessário para garantir o primeiro, descuidar do segundo. Neste caso, a pessoa que age, imoralmente, não sente vergonha alguma, como se estivesse de outra forma, neste caso, a *vergonha não agir moral*. É o que expressa uma das personagens de um dos romances de Voltaire:

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 impulsionar os mais heróicos sacrifícios, material, mas de interesse pessoal oferecidos a um ideal mais forte (1998, p. 59). Em poucas palavras, a moral de honra: “sentimento e fato” (p. 120). Fazendo eco à descrição de Rawls, podemos dizer que uma relação entre honra e vergonha é “Ficando vermelho, mostramos que aceitamos a regra da transação, que é a regra que queremos que seja nossa própria vontade. Aqueles que são honestos e honrados são pouco honráveis” (1965, p. 12).

Em resumo, a honra corresponde ao próprio valor moral. Age-se de modo a procurar manter ou aumentar os valores que representam de si. Mostra-se vergonha quando, uma vez cometido um ato que feriu a moral, sente-se vergonha. É necessário ter em conta que é preciso ser sinônimo preciso da vergonha (vergoñosa retrospectiva). Todavia, como a honra é carregado de várias interpretações ambíguas (honra precede a vergonha exterior versus honra interior), é preciso agir com honra - ver La Taille, 1998, que emprega outro conceito, que é o de respeito. Assim teremos auto-estima associados às representações contrários à moral, e teremos vergonha quando tais valores forem moralmente desvalorizados. Isto corresponde, como todo nosso argumento, ao aumento da força motivacional que levam a agir moralmente. Tal tese pode ser sustentada por Le Doeuf (1993): respeitar os outros e o próprio implicam-se reciprocamente.

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 for moral development*. Em G. G. Noam & E. Wren (Orgs), *The moral self* (pp. 1-25). Cambridge: The MIT Press.
- Blasi, A. (1995). *Moral understanding and the moral person: 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 revisión crítica de la literatura*. Em E. Turiel, I. Enke & J. M. González (Eds.), *El mundo social en la mente infantil* (pp. 331-388). Madrid: Cátedra.
- Boonin, L. (1983). Guilt, shame and morality. *Journal of Philosophy*, 80, 295-304.
- Bourdieu, P. (1965). *O sentimento da honra na sociedade burguesa britânica*. Em P. Bourdieu & R. Bourdieu (Orgs), *Honra e vergonha* (pp. 157-198). Lisboa: Gulbenkian.
- Campbell, R. & Christopher, J. (1996). Moral development: the search for its kantian presuppositions. *Developmental Review*, 16, 1-30.
- Colby, A. & Damon, W. (1993). *The Uniting of self and meaning: extraordianry 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. Sampaio, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1994)
- Darwin, C. (1981). *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Paris: Éditions Complexe. (Original publicado em 1872)
- Durkheim (1974). *L'éducation morale*. Paris: PUF. (Original publicado em 1902)
- Fabre, L. (1998). *Honra e pátria* (E. Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Brasileira. (Original publicado em 1996)
- Fiorin, J. L. (1992). Algumas considerações sobre o *Cruzeiro 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 1913)
- Golberg, J. (1985). *La culpabilité: Axiome de la psychanalyse*. Paris: Flammarion.
- Harkot-De-La-Taille, E. (1999). *Ensaio semiótico sobre a vergonha*. Humanitas.
- Jankelevitch, V. (1986). *L'innocence et la méchanceté - Théorie de l'émotion*. Paris: Flammarion.
- Kant, E. (1985). *Métaphysique des moeurs, deuxième partie*. Paris: Flammarion. (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, publicada, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- La Taille, Y. de, Bedoia, N. G. & Gimenez, P. (1991). A fronteira moral da intimidade: O lugar da confidencialidade e dos valores morais em sujeitos de 6 a 14 anos. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 7, 91-110.
- La Taille, Y. de, Maiorino, C., Storto, D. & Roos, L. (1992). A fronteira da intimidade: A humilhação e a vergonha. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 8, 111-124.

O Sentimento de 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, Trad.). 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). *Apporismes 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 Theory and History of Psychology*, 1, 1-12.
- Tisseron, S. (1992). *La honte*. Paris: Dunod.
- Tugendhat, E. (1998). *Conférences sur l'éthique*. Paris: Éditions de la Recherche Philosophique.
- Vitale, M. A. (1994). *Vergonha: um estudo*. São Paulo: Edições da Cooperação Universitária.
- Wallon, H. (1987). *Les origines du caractère*. Paris: Éditions de la Recherche Philosophique.
- Weinrich, H. (1989). *Conscience linguistique*. Paris: Éditions de la Recherche Philosophique.

Sobre o autor

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