

## 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, começamos por discutir uma perspectiva teórica do tema (a 'personalidade moral' ou *moral self*) que nos permite incluir a dimensão afetiva nas 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 eixo temporal da vergonha (vergonha prospectiva e retrospectiva), 3) as avaliações positivas e negativas deste sentimento e, 4) sua relação com o Eu. Acabamos nosso texto estabelecendo relação entre vergonha e moralidade através do conceito de 'honra' (ou auto-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 a discussion about one theoretical perspective (*moral self*) that allows us to integrate the affective dimension into the psychological explanation of the moral action. The second step is the analysis of four essential aspects of shame: the place of self-judgment and the 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 of the concept of honor that represents the link between morality and shame. It is shown that honor is a necessary condition for the 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), Tisseron (1992), Ades (1999), Araújo (1999) e La Taille (2000). Dizemos que o tema volta à tona por que a vergonha não somente foi tema de reflexões filosóficas desde Aristóteles (*Réthorique*, 1991), passando por Descartes (*Les Passions de l'âme*, 1649/1996), Pascal (*Pensées*, 1670/1972), Rousseau (*Emile ou de l'Education*, 1762/1966), Kant (*Traité de Pédagogie*, compilação de textos, 1981) e outros, como alguns autores não hesitaram

em dar a este sentimento um lugar de destaque entre as paixões humanas. O filósofo Sartre (1943), afirmou que a vergonha é sentimento inevitável de 'estar no mundo', o moralista Jankélevitch escreveu "sinto vergonha, logo sou" (1986, p. 450), e o biólogo Darwin, diagnosticou que "o enrubescer é a mais especial e a mais humana de todas as emoções humanas" (1872/1981, p. 332). Fazendo eco a estes autores, o psicólogo contemporâneo Lewis pensa que "entender a vergonha é, num certo sentido, entender a natureza humana" (1992, p.2). A relação entre a vergonha e a moral também foi objeto de reflexões de outrora: encontramos-la em Aristóteles (*Éthique a Nicomaque*, 1965), Smith (1723/1999), Kant (1785/1994) e, mais perto de nós, em Durkheim (1902/1974) e Piaget (1932). Poderá parecer estranho citarmos o epistemólogo suíço entre os pensadores que relacionaram moral e vergonha, mas basta ler a seguinte citação para convencer-se do fato de que Piaget não era indiferente à questão: "*O elemento quase material de medo, que intervém no respeito unilateral, desaparece progressivamente para dar lugar a este medo todo moral que é o de decair perante os olhos da pessoa respeitada*" (1932, p. 308 - grifo nosso). Ora, o que é decair perante os olhos da pessoa respeitada *se não* sentir vergonha? É o que vamos analisar. Em suma, longe de representar uma solução de continuidade no que diz respeito às reflexões e pesquisas sobre a moralidade, um

<sup>1</sup>Endereço para correspondência: Instituto de Psicologia - USP. Av. Prof. Mello Moraes, 1721, São Paulo, SP, 05508-900. E-mail: ytaille@originet.com.br

<sup>2</sup>Trabalho financiado pelo CNPQ

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 todo um curso (Piaget, 1954) para refletir sobre as relações entre a inteligência e a afetividade, notadamente procurando mostrar como a segunda se modifica em função dos progressos psicogenéticos da primeira (a operação como fator necessário à conservação dos afetos), o fato é que suas teses, gerais, não tiveram grande repercussão. Henri Wallon, outro psicólogo que procurou integrar os avanços da cognição com a gênese dos afetos, também, tem sido pouco empregado nas pesquisas psicológicas das últimas décadas, pelo menos no que tange às relações entre razão e afetividade. Os estudos recentes mais contundentes a respeito deste tema talvez venham de uma outra área – a neurologia – com as teses de Damásio

(1996) que, partindo de estudos com sujeitos que sofreram certos tipos de lesão cerebral, mostram que, sem ‘marcadores afetivos’, que guiam a inteligência, esta última em nada pode ajudar o homem a guiar a sua vida e assim adaptar-se ao ambiente. Na Psicologia, em geral, ficamos com a hipótese de que a afetividade é responsável pela motivação das condutas, e a inteligência, pela sua operacionalização. Tal hipótese, embora não aceita por todos, é certamente plausível, mas demasiadamente ampla e, portanto, vaga. Em certas áreas, ela pode ser suficiente. Podemos, por exemplo, estudar a gênese da construção do número através de categorias racionais de análise, e reservar à afetividade o lugar de motivação para construir as operações. Porém, no campo da moralidade, esta hipótese não é plenamente satisfatória. Imaginemos uma criança que, por motivos afetivos, resolva não empregar as operações mentais que lhe possibilitam trabalhar com números: o fato pouco afetaria nossas teorias sobre a construção do conceito de número e a capacidade operatória. Mas imaginemos agora um sujeito que, apesar de ser capaz de julgar de forma moralmente autônoma ou em nível pós-convencional, não aja de forma coerente com seu juízo: neste caso, *é toda a questão moral que está em jogo* pois, naturalmente, ela não se limita ao julgar. Tais exemplos de divórcio entre o julgar e o agir existem? Damásio (1996) nos conta alguns casos dramáticos de pessoas pós-convencionais (e com QI acima da média) que agem como se fossem pré-convencionais. Em uma revisão de literatura, Blasi (1989) também chega à conclusão de que não há evidências precisas de que o julgar e o agir morais sempre estejam em harmonia. Ora, voltamos a sublinhá-lo, tal questão não é pouco relevante para a Psicologia moral: o ‘dever fazer’, essencial à moral, corresponde a um *querer fazer*. Pode-se muito bem aceitar o fato de que o desenvolvimento do juízo moral é essencialmente função dos progressos da cognição, e também admitir a tese de que tal juízo é condição necessária à ação moral. Mas o fato de ele não ser condição suficiente enfraquece sobremaneira as teorias essencialmente racionalistas: sem uma explicação sobre o *querer* agir moralmente, toda problemática psicológica da moral permanece em aberto (e também, em decorrência, as implicações educacionais da formação do sujeito ético).

Em resumo, pensamos que a dimensão afetiva, e sua articulação com a dimensão racional representam uma questão central das explicações psicológicas da moralidade. É por esta razão que propomos uma especial atenção ao sentimento de vergonha. Porém, que abordagem psicológica da moralidade pode dar um lugar a este sentimento?

2. Nossa opção recai sobre a perspectiva teórica que tem recebido o nome de ‘personalidade moral’, termos

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 autores 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 estiverem, 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 contempla valores associados à vida plena, a interpretação e a afirmação da própria identidade é sempre moral. Sintetiza o autor: "Saber quem somos é poder nos orientar no espaço moral a respeito do qual colocamos a pergunta sobre o bem e sobre o mal, sobre o que vale a pena ou não fazer, sobre o que tem sentido e importância e sobre o que é fútil ou secundário" (p. 46). Em suma, a personalidade, aqui entendida como identidade (logo voltaremos a esta definição), é sempre construída e

avaliada em termos morais. Flanagan, que dedicou uma importante obra para analisar a Ética à luz da Psicologia Moral (1996), faz análise semelhante: ao criticar as abordagens que reduzem a conduta moral a uma dimensão única (a razão), incapaz, por si só, de explicar todas as nuances da vida ética, afirma que "é mais que provável que as variações do autoconceito e dos ideais intrapessoais acarretem uma grande diferença no que é notado, nas emoções, na maneira como nos expressamos e agimos, e também como dirigimos nossa vida" (p.309). Verifica-se na posição de Flanagan a relação entre personalidade, entendida aqui como autoconceito, e a moralidade. O educador espanhol Puig, cujo principal livro intitula-se justamente *A Construção da Personalidade Moral* (1998), embora muito próximo das posições de Piaget e Kohlberg, reconhece que "é precisamente neste espaço da identidade que se buscam formas de vida boa e feliz, que surgem os nutrientes com os quais trabalhará o *ethos* dialógico, que aparecem o desacordo e a crítica, que se realizam as criações morais" (p. 134). O próprio Piaget, cuja teoria moral costuma ser interpretada apenas pelo seu lado mais racionalista (ver Flanagan, 1996) algumas vezes afirmou que a cooperação representa o tipo de relação social que favorece a construção da autonomia (para ele, a verdadeira moral, a heteronomia sendo ainda 'seminormativa') porque na cooperação a criança *investe toda a sua personalidade* (Piaget, 1998). Campbell e Christopher, também críticos de abordagens em psicologia moral que privilegiem sua relação com o desenvolvimento cognitivo, perguntam se, para compreender as condutas humanas éticas "devemos trabalhar com autoconceitos, autocompreensão, com ideais e objetivos que as pessoas têm para elas próprias" (1996, p. 35). A resposta dos dois autores é positiva, como também é positiva a resposta de Tugendhat (1998), para quem a moral relaciona-se com a essência profunda do indivíduo), sendo que, para ele, as pessoas mantêm valores e regras morais, não para obter ou manter algum proveito material, mas sim para preservar suas identidades.

3. Os autores que acabamos de citar apóiam indiretamente a tese acima colocada segundo a qual as pessoas têm maior probabilidade de pensar e agir moralmente, se os valores morais estiverem, para elas, unidas ao Eu. Dizemos que o apoio é indireto porque, embora eles façam clara relação entre a moral e o Eu, tal tese não se encontra explicitamente nestes autores. Em compensação, ela se encontra nos próximos que vamos examinar. Começamos com Blasi que, em artigo publicado em 1995, aborda o tema da personalidade de um ponto de vista sistêmico. Ela é, segundo ele, composta de várias tendências ou valores que, longe de estarem justapostos,

<sup>3</sup> Vamos definir moral aqui como conjunto de valores e regras que visam ao respeito por outrem e seu bem estar.

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: “quando há uma unidade entre o Eu e a moralidade, juízo e conduta são diretamente e previsivelmente relacionados, e as ações são realizadas com segurança (..) Aqueles para quem a moralidade é central nas suas identidades pessoais devem ser mais fortemente motivados por suas convicções e objetivos” (1993, p. 151).

4. Um primeiro passo foi dado para um início de equacionamento da relação entre moral e personalidade. Trouxemos alguns autores que pensam ser tal relação essencial não somente para entender as condutas morais, como para predizer sua freqüência e sua coerência com o juízo moral. Todavia, os termos ainda não estão suficientemente definidos. E o lugar da afetividade, já

vislumbrado, ainda está demasiadamente vago. Nossa tarefa agora é apresentar os conceitos com os quais vamos pensar a ‘personalidade moral’ e o lugar que a afetividade nela ocupa.

Em primeiro lugar vamos, com Perron (1993), pensar o Eu como um conjunto de *representações de si*, isto é como um conjunto de imagens que a pessoa construiu a respeito de si. Tais representações são um aspecto da personalidade, no sentido em que esta pode ser pensada através de outros conceitos, notadamente aqueles que se referem a dimensões inconscientes, como o faz a psicanálise. Porém, é um aspecto importante: com efeito, por personalidade, também se entendem as concepções que uma pessoa tem de si, tais concepções tendo influência sobre as decisões referentes às ações. Note-se que preferimos o conceito de ‘representações de si’ àquele de ‘autoconceito’ pelas simples razões de o primeiro explicitar a diversidade das imagens que uma pessoa pode ter de si (autoconceito sugere uma unidade simples)

Seguindo Blasi (1995), vamos admitir que as diversas representações de si não estão justapostas, mas que formam um sistema onde estão, em maior ou menor grau, integradas e, isto é importante, hierarquizadas, sendo que algumas podem ocupar um lugar central e outras, um lugar periférico. As representações de si que ocupam um lugar central estão mais intimamente relacionadas ao que a pessoa pensa ou quer ser (Colby & Damon, 1993). Por exemplo, para uma pessoa, identificar-se com sua profissão pode ter mais força (ser mais central) do que se identificar com o papel de pai ou mãe; para outra, pode acontecer o contrário.

Acabamos de falar em ‘força’, e isto porque, com Taylor (1998), Perron (1991), Piaget (1954) e Adler (1930/1992), vamos admitir que as representações de si são sempre *valor*. Citemos Perron, que explicita esta abordagem: “As representações de si são construídas como conjunto de valores. Todas as características pelas quais o sujeito pode se definir são, com efeito, sentidas, em graus diversos, como desejáveis ou não (...) ‘sou valor porque sou, sou porque sou valor’” (1991, p. 24). Vale dizer que as representações de si não são neutras mas sentidas e interpretadas segundo critérios como bom ou mau, desejável ou indesejável, superior ou inferior, etc.

À concepção das representações de si como valor devemos acrescentar outra, no fundo implícita: uma das motivações básicas do ser humano é procurar representações de si com valor positivo. Tal tese foi, já há quase um século, defendida por Alfred Adler para quem ser homem implica procurar superar-se, para fugir do sentimento de inferioridade. Para Adler, o sentimento de inferioridade é tanto causa das neuroses como dos

comportamentos sociais (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, ignomínia; 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-zeza, 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.*

O que chama a atenção nas definições de vergonha é não somente a diversidade dos significados atribuídos a este sentimento (remorso, timidez, pudor, honra, humilhação, brio, embaraço, etc.) mas também, e sobretudo, o fato de alguns destes significados serem *opostos*: desonra/honra, indignidade/dignidade, humilhação/brio. Tal oposição, observada por Harkot-de-La-Taille (1999), faz esta autora perguntar-se “que palavra é esta que recobre o não e o sim, a ausência e a presença, o temível e o desejável?” (p. 26). Como dispomos de poucas páginas, remetemos o leitor a outros textos para uma análise mais completa deste complexo sentimento (Araújo, 1999; Bourdieu, 1965; Darwin, 1872/1981; Harkot-de-La-Taille, 1999; La Taille,

2000; Lewis, 1992; Pitt-Rivers, 1965; Sartre, 1943; Thrane, 1979; Tugendhat, 1998; Vitale, 1994). Aqui, limitar-nos-emos a analisar quatro tópicos essenciais para o vínculo da vergonha com a moralidade: 1) a relação entre o juízo próprio (do envergonhado) e o juízo alheio, 2) a relação entre a vergonha prospectiva e retrospectiva (variável tempo), 3) os aspectos positivo e negativo da vergonha, e 4) o lugar do Eu na vergonha.

6. Um problema essencial do sentimento de vergonha é o lugar do *juízo alheio*. Uma forma comum de pensar este sentimento é afirmar que ele é simplesmente desencadeado pela opinião de outrem e que, portanto, ele pertence ao domínio da heteronomia pois corresponderia à dimensão afetiva relacionada a um controle externo. É o que, por exemplo, sugere a definição de Spinoza segundo a qual “a vergonha é a tristeza que acompanha a idéia de alguma ação que imaginamos censurada pelos outros” (1677/1954, p. 254). E é o que, explicitamente, a antropóloga Benedict (1946/1972) afirma em seu estudo sobre a sociedade japonesa. Para ela, as “culturas da vergonha enfatizam as sanções externas para a boa conduta opondo-se às verdadeira culturas da culpa, que interiorizaram a convicção do pecado” (p. 198). Quanto ao sentimento de vergonha, escreve que “alguém poderá envergonhar-se quando é ridicularizado abertamente, ou quando criar a fantasia para si mesmo de que o tenha sido” (p. 189). Fica portanto claro, nas citações que acabamos de transcrever, a referência ao juízo alheio. E assim, para muitos, a vergonha é um sentimento pobre e sobretudo duvidoso no que tange à moralidade pois não corresponderia a um controle interno, necessário à autonomia (daí as constantes referências ao sentimento de culpa nas análises psicológicas da moralidade). Todavia, não acreditamos que tudo esteja dito assim e vamos procurar demonstrar que a vergonha pressupõe um controle interno: *quem sente vergonha julga a si próprio.*

Um primeiro passo é estabelecer a distinção necessária entre ‘exposição’ e ‘juízo’. Lembremos o fato notável de que a vergonha pode ser despertada pela simples exposição, mesmo que não acompanhada de juízo negativo por parte dos observadores<sup>4</sup>. Com efeito, certas pessoas (na verdade, talvez todas, em algumas ocasiões) sentem vergonha pelo simples fato de estarem sendo

<sup>4</sup> É preciso aqui notar que, no idioma inglês, a vergonha decorrente da mera exposição não é traduzida por *shame*, mas por *embarrassment*. Logo, nos textos em inglês que tratam da vergonha, encontramos apenas aquela relacionada a juízos negativos. Pensamos que o fato de os idiomas latinos empregarem o conceito de vergonha como sinônimo daquele de embaraço sublinham o que há de comum entre os dois sentimentos (a exposição). Note-se, aliás, que as expressões corporais do embaraço e da vergonha são as mesmas (notadamente o rubor - ver Darwin 1872/1981).

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 mais completo isolamento e na certeza da ignorância alheia a respeito dos motivos da vergonha, encontram-se freqüentemente nos bons romances e autobiografias<sup>5</sup>. Parece certo que a experiência da exposição real deve ser condição necessária para o despertar das primeiras manifestações da

vergonha. Isto ocorre durante a infância. Mas, assim como acontece com tantas dimensões psicológicas, tal experiência pode ser interiorizada. Logo, um observador real e concreto deixa de ser necessário, mas nem por isto a configuração passional 'exposição' deixa de ser elemento da vergonha.

Passemos agora à outra configuração passional apontada por Harkot-de-La-Taille (1999): a inferioridade. No caso da vergonha grau zero (simples exposição sem juízo negativo por parte dos observadores), tal inferioridade pode ser, como vimos, interpretada como decorrência de ser objeto para o outro. Tal interpretação, mais filosófica que psicológica, pode nos convencer para a vergonha decorrente da exposição por si só, mas é desnecessária quando da vergonha decorrente do juízo alheio negativo. Por exemplo, aquele que é ridicularizado publicamente pela qualidade de suas roupas está sendo objetiva e explicitamente inferiorizado. Todo o problema consiste em saber se *basta* o juízo negativo alheio para o despertar da vergonha (como parecem sugerir Spinoza e Benedict) ou se o envergonhado deve, de alguma forma, ser cúmplice destas apreciações negativas. Perguntado de outra forma: a vergonha é pura passividade, sendo apenas a decorrência afetiva do juízo alheio, ou ela pressupõe atividade, participação em algum nível do envergonhado?

Para analisar a questão, vamos imaginar uma situação fictícia em que uma pessoa (S1) resolve não denunciar um colega faltoso à polícia porque sabe que os membros da comunidade em que vive *vão pensar mal dele*. Colocamos intencionalmente esta proposição vaga, *vão pensar mal dele*, portanto medo da opinião alheia, justamente para poder analisar os diversos sentidos que ela pode ter, sendo que apenas um deles remete à vergonha. Uma primeira possibilidade é a de que o medo da opinião alheia seja decorrente do medo das punições que os membros da comunidade, se informados da denúncia, poderão lhe infligir (surra, morte, etc.). Neste caso, evidentemente, não se trata de vergonha, mas simplesmente do medo de algum, retaliação material. Uma segunda possibilidade é a de que o medo da opinião alheia decorra do fato de os membros da comunidade cortarem relações e assim deixarem S1 privado de um capital social de que precisa. Como na primeira possibilidade, a da punição material, não se trata de vergonha, mas sim do medo de perder certas regalias importantes para a vida cotidiana. Uma terceira possibilidade pode ser a seguinte: o fato de os membros da comunidade ficarem sabendo da denúncia poderá acarretar o isolamento social de S1, sua solidão. Novamente aqui, este medo de ficar sozinho não corresponde ao sentimento de vergonha. Vejamos uma quarta e última possibilidade: imaginemos que os membros da comunidade não possam aplicar uma punição a S1, que

<sup>5</sup> Albert Camus, por exemplo, em sua biografia romaneada *Le Premier Homme* (Paris, Gallimard, 1994), escreve que, na escola, tendo que escrever a profissão de sua mãe, ele hesitou antes de colocar 'domestique' (uma atividade desvalorizada pela sociedade) e, imediatamente, sentiu vergonha desta sua hesitação, concebida por ele como deslealdade em relação à mãe. É um belo exemplo de vergonha sentida sem exposição real e decorrente de algo que poderá nunca se tornar de conhecimento público.

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. Falta saber porque julgar a si próprio de forma negativa causa dor. Ora, pelo fato apresentado acima (em 3.) de que as representações de si são sempre valorativas e de que a busca de valor positivo é motivação básica para a vida dos homens. Logo, ver a si mesmo de forma negativa causa desprazer, causa esta dor especial que chamamos de vergonha.

Podemos sintetizar o que acabamos de analisar através as palavras de Harkot-de-La-Taille (1999): “Trata-se (no caso da vergonha) do produto de um fazer cognitivo, na forma de uma operação de comparação, que pressupõe um apego ao objeto (imagem) com que o sujeito se percebe não-conjunto. Esta comparação é exercida por

S1 entre a imagem que acreditava ser capaz de projetar, a imagem virtual, e a imagem de fato projetada, sancionada negativamente” (1999, p. 28). Voltando ao S1 de nossa história fictícia, se ele não denuncia o colega por vergonha é porque, de alguma forma, ele mesmo julga, como os membros de sua comunidade, a denúncia condenável e ele não quer ver a si próprio como ‘denunciador’, pois tal imagem é contraditória com os valores que compõem as suas representações de si. Logo, parece-nos totalmente errado pensar a vergonha como controle exclusivamente externo e reformularíamos a definição de Spinoza da seguinte forma: *a vergonha é a tristeza que acompanha a idéia de alguma ação que imaginamos censurada pelos outros e que o é por nós mesmos.* Se for censurada pelos outros sem a nossa anuência, não é vergonha (e apenas cuidado com a reputação), mas é vergonha se for censurada apenas por nós, mesmo que os outros não nos condenem ou nem saibam de nossa ação (exposição virtual, apenas imaginada). Como escreveu Aristóteles: “a vergonha é também ligada à nossa própria opinião” (1991, p. 209).

7. Há duas situações, distintas no tempo, em que o sentimento de vergonha é experimentado. No exemplo que demos acima a vergonha é, na conceituação de Harkot-de-La-Taille (1999), *prospectiva*: a vergonha é decorrente da antecipação de um evento (S1 não vai denunciar o colega pois sente vergonha, diante da perspectiva de fazê-lo). Mas o referido sentimento pode ser desencadeado por uma ação ou situação já em curso. Por exemplo, um professor pode sentir vergonha logo após cometer um grave erro teórico durante uma aula, ou alguém pode sentir vergonha de ser surpreendido mentindo. A este tipo de vergonha Harkot-de-La-Taille chama de *retrospectiva*. Dois aspectos devem ser rapidamente comentados a respeito destas duas situações em que a vergonha é experimentada. A primeira refere-se a seguinte dúvida: é correto chamar a vergonha prospectiva de vergonha? Não seria melhor chamá-la de ‘medo da vergonha’ (e não a vergonha em si)? Ou chamá-la, com Spinoza (1677/1954) de *pudor*? Não pretendemos entrar numa discussão de definições pois, a rigor, basta que uma definição seja clara e precisa para que seja útil. Vamos apenas defender a idéia segundo a qual o termo ‘vergonha’ cabe perfeitamente para a situação de vergonha prospectiva, pois é este sentimento que está em jogo, e não outro. Pensemos no medo. Alguém poderá tanto explicar porque não se arrisca a fazer alpinismo *porque tem medo de altura*, como poderá contar que, um dia escalando uma montanha, *teve medo ao olhar para baixo*. Como se verifica, a referência ao sentimento de medo acaba de ser empregado como se costuma fazê-lo com a vergonha. Quem se recusa a fazer algo porque tem

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 *sem vergonha* ou que *não tem vergonha na cara*. Aliás, tais 'insultos' costumam ser considerados pesados e graves. Em suma, temos a seguinte situação: *quem comete um ato vergonhoso não tem vergonha*. E *quem tem vergonha na cara não age de forma vergonhosa*. Logo, a presença da vergonha pode ser vista como coisa boa, desejável e sua ausência como sinal de má índole. Vamos ver agora dois exemplos, retirados da literatura e que ressaltam a oposição que estamos analisando. O primeiro é um trecho de uma letra de Luiz Gonzaga e Zé Dantas (da canção *Vozes da Seca*). Nela, os autores pedem uma consideração diferente para com o Nordeste Brasileiro: querem que o governo troque uma postura assistencialista por planos de desenvolvimento

econômico para a região (para que tenha autonomia). A postura assistencialista é associada metaforicamente ao 'dar esmola', e eis o que os autores dizem dos efeitos desta prática: "Mas Doutô/uma esmola a um homem que é são/ou lhe mata de vergonha/ou vicia o cidadão". Eis quatro versos que, com a arte do poeta, sintetizam um aspecto essencial da vergonha. Os autores colocam uma oposição entre sentir vergonha e não ser mais cidadão (ou ser cidadão viciado, portanto não pleno). Logo, para eles, perder a capacidade de sentir vergonha é também perder a capacidade de poder exercer a cidadania. Reencontramos aqui as definições dos dicionários e as expressões cotidianas de condenação (ser sem vergonha) ou aprovação (ter vergonha na cara). O autor francês Le Clézio, num pequeno conto intitulado *Ô voleur, quelle vie est la tienne*<sup>6</sup>, apresenta-nos uma personagem que, desempregada e totalmente sem possibilidades outras de sustentar sua família, tornou-se ladrão (rouba casas à noite). Porém, este homem esconde o fato a seus filhos e à sua esposa. Por quê? De um lado, para poupar os filhos ainda pequenos das agruras da vida, e por outro, porque, nas suas palavras, ele *tem vergonha*. Le Clézio nos mostra claramente em seu conto que o protagonista deseja tudo menos roubar, mas que, sem alternativa, somente lhe resta roubar e sentir vergonha. Esta personagem tem, como se diz popularmente, *vergonha na cara*: faz coisa vergonhosa (sentido negativo) com vergonha (sentido positivo). Tal oposição de sentido implica outra: ela rouba mas *não se tornou um ladrão*.

Esta última formulação pode parecer contraditória, mas nela reside tanto uma questão moral essencial, como uma dimensão central do sentimento de vergonha. Do ponto de vista moral, o que está em pauta é a questão da liberdade de escolha. A personagem de Le Clézio *não tem alternativa senão roubar* o que significa que o ato de roubar não decorre de um valor atribuído a tal conduta (o valor é o sustento da família). Acreditamos que mesmo pessoas que julguem ser sempre errado roubar, fazem uma diferença entre pessoas que roubam por não darem valor algum à honestidade e pessoas que o fazem por necessidade: seu juízo é muito mais severo em relação aos primeiros porque o que está em jogo é a índole de quem rouba. Quem rouba por *necessidade absoluta* (expressão jurídica) não roubaria em outro contexto; quem rouba por falta de honestidade o faria em qualquer contexto. Assim, nos juízos morais, comparecem apreciações não apenas sobre a ação e a intenção, mas também, e talvez sobretudo, sobre

<sup>6</sup> Conto que está publicado no livro *La Ronde et Autres Faits Divers* (Paris, Gallimard, 1982)

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 de sua relação com a moralidade.

#### **Vergonha e Moralidade: A Honra e o Auto-Respeito**

10. Nossa tarefa agora é retomar cada um dos quatro aspectos da vergonha que acabamos de analisar e articulá-los com a moralidade pensada na sua relação com o Eu (itens

1. a 4.). Vamos, por motivos de clareza, retomar estes pontos na ordem inversa daquela empregada para apresentá-los.

Começemos portanto, pela relação da vergonha com o Eu. Acabamos de ver que a vergonha incide sobre este Eu no sentido em que é a qualidade da pessoa que está em foco, quando o referido sentimento é experimentado. Ora, como a perspectiva por nós adotada para pensar a moralidade destaca justamente sua relação com a personalidade, aqui entendida como conjunto de representações de si, o sentimento de vergonha encontra seu lugar natural. Se, como querem Coby e Damon (1993) “quando há uma unidade entre o Eu e a moralidade” juízo e ação se solidarizam, é inevitável pensarmos no sentimento de vergonha como elemento essencial da dimensão afetiva das condutas morais. A referida unidade implica que a vergonha seja sentida quando um aspecto moral está *sub júdice* e a falta de unidade (que explica a ausência ou a pouca frequência de condutas morais) implica que tal sentimento esteja ausente (ou pelo menos fraco), na mesma situação. Logo, podemos afirmar que a capacidade de sentir vergonha, sentimento que foca o Eu, é essencial ao agir moral.

11. O próximo aspecto da vergonha a ser retomado reforça o que acabamos de escrever: seu sentido pode ser tanto negativo como positivo. Interessantemente, o sentido positivo vale apenas para a vergonha moral (não se diz de um mau cantor que se considera exímio que é um ‘sem vergonha’). Tal fato reforça a tese que acabamos de colocar: a capacidade de sentir vergonha atesta o valor moral da pessoa. Logo, a pessoa que une os valores morais às suas representações de si não pode ser um *sem vergonha*.

12. Todavia, não será contraditório pensar que alguém que age moralmente sentiria vergonha? Aqui, mais um aspecto da vergonha deve ser lembrado: ela pode ser retrospectiva ou prospectiva. No primeiro caso (retrospectiva), a vergonha é experimentada porque houve, de fato, um evento que levou o sujeito a ver-se inferior à ‘boa imagem’ que pensava ou pretendia ter de si. Se o evento em questão tiver relação com um valor moral (um crime, por exemplo), a presença da vergonha atesta que quem a experimenta tem, entre as ‘boas imagens’ que almeja, aquela consistente com o valor moral desrespeitado. Neste caso, a vergonha (assim como a culpa e o arrependimento) aponta para um lado negativo – a pessoa agiu mal – e para um lado positivo – a pessoa reconhece que agiu mal e, logo, permanece atribuindo valor moral à ação contrária (ou ausência de ação). Reencontramos aqui o sentido positivo da vergonha: quem é capaz de experimentá-la está, enquanto Eu, no campo moral, embora a ação a tenha feito, enquanto agente, passar para o outro lado (o imoral). Totalmente diferente

<sup>7</sup>Do ponto de vista jurídico, esta questão é da maior relevância para se decidir que punições aplicar aos infratores. Aqueles que, de fato, valorizam o roubar, certamente, reincidirão, o que justifica sua exclusão do convívio social. No entanto, para os outros, que roubam mais em razão de falta de alternativa do que em razão de uma clara escolha por esta forma de ganhar dinheiro, o tratamento deve ser diferente.

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). 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 ao Eu (Blasi, 1995) ou, segundo a concepção de Colby e Damon (1993), se houver uma unidade entre os valores morais e o Eu. Ora, o Eu sendo sempre valor (Adler, 1933/1991; Perron, 1991; Taylor, 1998) não serão necessariamente os valores morais que farão parte das representações de si. Ou dito de forma mais nuançada, os valores morais não serão necessariamente aqueles que estarão mais integrados ou unidos ao Eu. Por exemplo, uma pessoa pode ver a si própria antes como pessoa bonita, bem sucedida profissionalmente do que honesta, justa ou fiel. Ora, a vergonha, uma vez que está relacionada a valores e a um autojuízo, sempre será experimentada

(salvo patologia), mas não necessariamente por motivos morais.

Quatro cenários podem ser imaginados. Num primeiro, os valores morais estão integrados e unidos às representações de si. É o caso relatado por Colby e Damon (1993) a respeito das pessoas de vida moral exemplar. Tais pessoas experimentam, portanto, a vergonha moral (prospectiva e também retrospectiva - a não ser que sejam heróis ou santos, totalmente imunes a tentações). Num segundo cenário, os valores morais fazem parte das representações de si, mas estão pouco integrados ou unidos ao Eu, são ‘periféricos’ e não ‘centrais’ como no caso do primeiro cenário. Tais pessoas são capazes de experimentar a vergonha moral, porém, como outros valores amorais estão mais unidos ao Eu, a vergonha (prospectiva e retrospectiva) não moral é mais forte ou mais freqüente. Por exemplo, tal pessoa sentirá mais vergonha de não ter sucesso profissional do que de ser honesto, o que aumenta a probabilidade de, para garantir o primeiro, descuidar do segundo. Numa sociedade que, como a nossa, valoriza sobremaneira a glória, a beleza, o dinheiro, é provável que um bom número de pessoas corresponda a este segundo cenário. Um terceiro, possível, mas pouco provável, corresponderia à ausência completa de valores morais junto às representações de si: neste caso, a vergonha moral não pode ser experimentada pois nenhum autojuízo negativo ético é possível. Dizemos que este cenário é pouco provável porque, de uma forma ou de outra, todas as pessoas pertencem a um universo social onde os valores morais estão presentes. Todavia, como os valores morais em geral opõem-se a outros (a justiça à lei do mais forte, a generosidade ao egoísmo, a humildade à vaidade) um quarto e último cenário é concebível: nele, estão intimamente unidos as representações de si valores imorais. Neste caso, a pessoa que age, imoralmente, não somente não sente vergonha alguma, como sente orgulho. Dito de outra forma, neste caso, a *vergonha é desencadeada pelo agir moral*. É o que expressa uma das personagens criadas por Paulo Lins, em seu romance *Cidade de Deus* (1997): ela não pretende deixar de ser ladrão porque não quer ser *otário de marmita*. É pensar-se como trabalhador que causa vergonha, não o ato de roubar. Talvez seja um erro em falar em imoralidade, talvez seja mais prudente falar em outra moral. Mas o fato é que, neste quarto cenário, a ação contra determinados valores morais é por assim dizer, ‘militante’.

14. Isto nos leva ao último ponto a ser analisado, a saber, o conceito de *honra*. Este clássico conceito vai nos servir para nomear a força motivacional correspondente à vergonha.

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 aparece como sinônimo de vergonha: a *honra*.

Este conceito moral tem uma longa e conturbada história que as poucas páginas de que dispomos não nos permitem aprofundar (ver Bénichou, 1972; Bourdieu, 1965; Febvre, 1998; Harkot-de-La-Taille, 1999; La Taille, 2000; Pitt-Rivers, 1965; Ribeiro, 1993; Shopenhauer, 1943; Weinrich, 1989, entre outros). Basta aqui nos fixarmos numa diferenciação importante, e que se acha na maioria dos autores que acabamos de arrolar. Há uma honra *exterior* que se confunde com a reputação, e há outra *interior* (também chamada de honra *virtude*, Pitt-Rivers, 1965) que responde à seguinte análise feita pelo historiador Febvre: “o sentimento interior que se desenvolve em nós com

muita força, a ponto de impor as mais duras renúncias, os mais heróicos sacrifícios, não somente de interesse material, mas de interesse pessoal: sacrifícios gratuitamente oferecidos a um ideal mais forte a que chamamos honra” (1998, p. 59). Em poucas palavras, Febvre sintetiza a definição moral de honra: “sentimento e forma da dignidade pessoal” (p. 120). Fazendo eco à descrição de Febvre, e fazendo uma relação entre honra e vergonha, Pitt-Rivers escreve: “Ficando vermelho, mostramos que possuímos honra uma vez que esta reação incontrolável da vergonha demonstra que aceitamos a regra da transação da honra, mesmo contra nossa própria vontade. Aqueles incapazes de enrubescer (...) são pouco honráveis” (1965, p. 32).

Em resumo, a honra corresponde ao sentimento do próprio *valor moral*. Age-se de forma honrada quando se procura manter ou aumentar o valor moral presente nas representações de si. Mostra-se ser sensível à honra quando, uma vez cometido uma ação que contraria a moral, sente-se vergonha. É neste sentido que honra pode ser sinônimo preciso da vergonha moral (prospectiva e retrospectiva). Todavia, como seu peso semântico é carregado de várias interpretações, notadamente com ambigüidades (honra precedência *versus* honra virtude, honra exterior *versus* honra interior, agir por honra *versus* agir com honra - ver La Taille, 2000), talvez seja prudente empregar outro conceito, que se encontra na obra de Rawls (1971), e que pode ter o mesmo sentido: o *auto-respeito*. Assim teremos auto-estima quando os valores associados às representações de si forem estranhos ou contrários à moral, e teremos honra ou auto-respeito quando tais valores forem morais. E este auto-respeito corresponde, como todo nosso texto procurou mostrar, à força motivacional que leva a pessoa a agir, e a pensar moralmente. Tal tese pode ser sintetizada como o propõe Le Doeuf (1993): respeitar os outros e respeitar a si próprio implicam-se reciprocamente.

### Conclusões

Os argumentos que foram apresentados ao longo deste texto levam a uma interpretação a respeito da moralidade: nela, o sentimento de vergonha desempenha um papel importante. Sejam claros: não estamos afirmando que outros sentimentos não desempenham papel algum ou desempenham papéis menores. Concordamos com Levy-Bruhl (1902/1971) quando afirma que o fenômeno moral é de extrema complexidade que não pode ser explicada por um *princípio único*. Ora, afirmar que a vergonha é o sentimento moral, implicaria aceitar a tese do princípio único. Logo, no campo dos sentimentos, nossa análise não leva a

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.

### Referências

- Ades, L. (1999). *Em nome da honra: Reações a situações de humilhação*. Dissertação de Mestrado não publicada, Curso de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, SP.
- Adler, A. (1933/1991). *Le sens de la vie*. Paris: Payot.
- Araújo, U. (1999). *Conto de escola: O sentimento de vergonha como um regulador moral*. São Paulo: Moderna.
- Aristote (1965). *Éthique de Nicomède*. Paris: Flammarion.
- Aristote (1991). *Réthorique*. Paris: Le Livre de Poche.
- Ausubel, D. (1955). Relationship between shame and guilt in the socializing process. *Psychological Review*, 62, 278-390.
- Benedict, R. (1972). *O crisântemo e a espada* (C. Tozzi, Trad.). São Paulo: Perspectiva (Original publicado em 1946).
- Benichou, P. (1948). *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard.
- Blasi, A. (1993). *The development of identity: some implications for moral functioning*. Em G. G. Noam & E. Wren (Orgs), *The moral self* (pp. 99-122). Cambridge: The Mit Press.
- Blasi, A. (1995). *Moral understanding and the moral personality: the process of moral integration*. Em W. Kurtines (Org), *Moral development: An introduction* (pp. 229-254). London: Allyn and Bacon.
- Blasi, A. (1989). *Las relaciones entre el conocimiento moral y la acción moral: una revisión crítica de la literatura*. Em E. Turiel, I. Enesco & J. Linaza (Orgs.), *El mundo social en la mente infantil* (pp. 331-388). Madrid: Alianza Editorial.
- Boonin, L. (1983). Guilt, shame and morality. *Journal of Value Enquiry*, 17, 295-304.
- Bourdieu, P. (1965). *O sentimento da honra na sociedade Cabilia*. Em J. G. Peristiany (Orgs.), *Honra e vergonha* (pp. 157-198). Lisboa: Fundação Capouste Gulbenkian.
- Campbell, R. & Christopher, J. (1996). Moral development theory: A critique of its kantian presuppositions. *Developmental Review*, 16, 1-47.
- Colby, A. & Damon, W. (1993). *The Uniting of self and morality in the development 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 & G. Segurado, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1994)
- Darwin, C. (1981). *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Bruxelles: Editions Complexe. (Original publicado em 1872)
- Durkheim (1974). *L'éducation morale*. Paris: PUF. (Original publicado em 1902)
- Febvre, L. (1998). *Honra e pátria* (E. Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 1996)
- Fiorin, J. L. (1992). Algumas considerações sobre o medo e 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 1922)
- Golberg, J. (1985). *La culpabilité: Axiome de la psychanalyse*. Paris: PUF.
- Harkot-De-La-Taille, E. (1999). *Ensaio semiótico sobre a vergonha*. São Paulo: Humanitas.
- Jankelevitch, V. (1986). *L'innocence et la méchanceté - Traité des vertus III*. Paris: Flammarion.
- Kant, E. (1985). *Métaphysique des moeurs, deuxième partie: doctrine des vertus*. 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 Livre-Docência não publicada, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, SP.
- La Taille, Y. de, Bedoia, N. G. & Gimenez, P. (1991). A construção da fronteira moral da intimidade: O lugar da confissão na hierarquia de 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 construção da fronteira da intimidade: A humilhação e a vergonha na educação moral. *Cadernos de Pesquisa*, 82, 43-55.
- Le Doeuf, M. (1993). La question de Zazie. *Editions Autrement, Série Morales*, 10, 37-47.
- Levi-Bruhl, L. (1971). *La morale et la science des moeurs*. Paris: PUF. (Original publicado em 1902)
- Lewis, M. (1992). *Shame: The exposed self*. New York: The Free Press.
- Lins, P. (1997). *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Milgram, S. (1974). *Soumission à l'autorité*. Paris: Calmann-Lévy.
- Pascal (1972). *Pensées*. Paris: Le Livre de Poche. (Original publicado em 1670)
- Perron, R. (1991). *Les représentations de soi*. Toulouse: Privat.
- Piaget, J. (1992). *Le Jugement Moral chez l'Enfant*. Paris: PUF. (Original publicado em 1932)
- Piaget, J. (1954). *Les relations entre l'affectivité et l'intelligence*. Paris: Sorbonne.
- Piaget, J. (1998). *De la pédagogie*. Paris: Odile Jacob.

- 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). *Tbéorie 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). *Apborismes 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 Social Behavior*, 9, 140-165.
- Tisseron, S. (1992). *La honte*. Paris: Dunod.
- Tugendhat, E. (1998). *Conférences sur l'éthique*. Paris: PUF.
- Vitale, M. A. (1994). *Vergonha: um estudo em três gerações*. Tese de Doutorado não publicado, Faculdade de Comunicação e Letras da Pontifícia Universidade de São Paulo, SP.
- Wallon, H. (1987). *Les origines du caractere*. Paris: PUF. (Original publicado em 1949)
- Weinrich, H. (1989). *Conscience linguistique et lectures littéraires*. Paris: Maisons des Sciences de L'Homme, 149-170.

Recebido: 24/05/2001

Revisado: 10/08/2001

Aceito: 16/08/2001

Sobre o autor

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