



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PSICOLOGIA DA MORALIDADE E PSICANÁLISE: UM ESTUDO SOBRE A
VERGONHA

Polyana Barbosa Schimith

Vitória

2013

POLYANA BARBOSA SCHIMITH

PSICOLOGIA DA MORALIDADE DE PSICANÁLISE: UM ESTUDO SOBRE A
VERGONHA

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Psicologia da
Universidade Federal do Espírito Santo
como requisito parcial da obtenção do título
de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Sávio Silveira de
Queiroz

Coorientador: Prof. Dr. Geraldo Alberto
Viana Murta

Vitória

2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S335p Schimith, Polyana Barbosa, 1986-
Psicologia da moralidade e psicanálise : um estudo sobre o
sentimento de vergonha / Polyana Barbosa Schimith. – 2013.
129 f. : il.

Orientador: Sávio Silveira de Queiroz.
Coorientador: Geraldo Alberto Viana Murta.
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e
Naturais.

1. Vergonha. 2. Psicanálise. 3. Moralidade. I. Queiroz, Sávio
Silveira de, 1960-. II. Murta, Geraldo Alberto Viana. III.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 159.9

PSICOLOGIA DA MORALIDADE DE PSICANÁLISE: UM ESTUDO SOBRE A
VERGONHA

POLYANA BARBOSA SCHIMITH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial da obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sávio Silveira de Queiroz

Orientador/CCHN-UFES

Prof^a. Dr^a. Heloisa Moulin de Alencar

CCHN-UFES

Prof^a. Dr^a. Andrea Hortélio Fernandes

FFCH-UFBA

Dissertação defendida e aprovada em: ____/____/____

AGRADECIMENTOS

A Deus!

Aos meus pais, Penha e Pedro, pelo incondicional apoio. Aos meus irmãos, Poly e Giu. Agradeço por sempre encontrar na minha família a força necessária para ir sempre em frente, mesmo diante de todas as adversidades! Por eles me esperarem sempre de braços abertos! Não há palavras que possam expressar o quanto sou grata a eles!

Às minhas queridas amigas, Leandra e Monick, por tornarem a vida mais leve! Por ouvirem as minhas lamúrias, aguentarem os meus estresses... Por serem as melhores amigas que eu podia ter! E claro, por terem ajudado na categorização dos dados.

Ao Sávio, por ter me acolhido e orientado. Por ter proporcionado discussões que em nenhum outro lugar eu teria. Por todos os ensinamentos. Por ter me feito perceber que não dá pra fazer de tudo uma questão e nem fazer questão de tudo! Agradeço a ele, principalmente, pela constante paciência!

Ao Alberto Murta, por ter me encaminhado para a pós-graduação e por ter aceitado a empreitada da coorientação. Pela paciência, acolhida, escuta e por ter me imposto limites! Pelos ensinamentos que certamente vou carregar pela vida inteira!

À professora Heloisa Moulin de Alencar, pela participação na banca de qualificação e pelas preciosas contribuições.

A todos os professores que contribuíram para que eu estivesse aqui, especialmente Fabrycio Cock, Claudia Murta e Alexsandro de Andrade.

A Maria Lúcia Fajóli, secretária do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFES, por toda atenção dispensada durante esses dois anos.

Às colegas do grupo de orientação Milena, Herycksara e Rosângela.

Aos participantes do estudo, por terem se disponibilizado gratuitamente.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

SUMÁRIO

1- Introdução.....	3
2- O Estudo do sentimento de vergonha no campo da Psicologia da Moralidade.....	6
3- Psicologia da Moralidade.....	16
4- Psicanálise: considerações sobre o sentimento de vergonha.....	42
5- Psicologia da Moralidade e Psicanálise.....	67
6- Objetivos.....	77
7- Método.....	80
7.1- Participantes.....	80
7.2- Instrumentos e Procedimentos.....	81
7.3 - Tratamento e análise dos dados	87
8- Resultados e discussão.....	89
8.1- História 1.....	89
8.1.1- O que o personagem sente.....	89
8.1.2- O que o participante sentiria.....	92
8.2 - História 2.....	96
8.2.1- O que o personagem sente ao estar exposto.....	97
8.2.2- O que o participante sente.....	98
8.3- Concepção e exemplos de vergonha.....	100
8.3.1- Como os participantes concebem o sentimento de vergonha.....	100
8.3.2- Exemplos de vergonha.....	103
9- Considerações Finais.....	105
10- Referências.....	112
11- Apêndice.....	122
Apêndice A – Termos de Consentimento Livre e Esclarecido.....	122
12- Apêndice em CD digitalizado.....	123
Apêndice B. Protocolos das entrevistas.....	123
Apêndice C. Panorama.....	313

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	O que os participantes dizem que o personagem sentiu, ao cometer um ato Moral.....	89
Tabela 2	O que os participantes dizem que sentiriam se cometessem um ato imoral.....	92
Tabela 3	O que o personagem sentiria numa situação de exposição.....	97
Tabela 4	O que o participante sentiria numa situação de exposição.....	98
Tabela 5	Concepção de sentimento de vergonha.....	101
Tabela 6	Tipos de vergonha.....	103

LISTA DE SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior
CCHN	Centro de Ciências Humanas e Naturais
ET	Ensaio Teórico
FFCH	Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
GT-ANPEPP	Grupo de Trabalho da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia
Pepsic	Periódicos Eletrônicos em Psicologia
n	Número de participantes
RI	Relato de Intervenção
RL	Revisão de Literatura
RP	Relato de Pesquisa
Scielo	Scientific Electronic Library Online
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo

Schimith, P. (2013). *Psicologia da Moralidade e Psicanálise: um estudo sobre a vergonha*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal do Espírito Santo.

RESUMO

Esta dissertação teve por objetivo investigar o sentimento de vergonha e a sua relação com a moralidade, proposta por Yves de La Taille (2002a), bem como a proposição de Jacques Lacan (1969-1970/1992), segundo a qual esse sentimento está ausente na contemporaneidade. A pesquisa, de natureza qualitativa e exploratória, constituiu um estudo empírico envolvendo 15 participantes do sexo masculino, com idade entre 25 e 30 anos e com escolaridade de nível superior completo. Procedeu-se à coleta e à análise dos dados de acordo com o método clínico de Piaget (1932/1994, 1926/2005b). Foram realizadas entrevistas semiestruturadas individuais, baseadas em duas histórias fictícias. A entrevista abrangia, ainda, uma investigação sobre a concepção do sentimento de vergonha. A primeira história traz uma situação de transgressão moral e a segunda, uma situação de exposição. Os dados foram categorizados e, em seguida, analisados à luz das teorias de La Taille (2002a) e Lacan (1969-1970/1992). Os resultados alcançados revelam que os participantes apresentam o sentimento de vergonha não ante a situação imoral, mas ante a situação de exposição. A concepção desse sentimento está ligada, principalmente, à exposição e ao juízo do próprio sujeito e/ou de outrem. O estudo se propôs contribuir para uma maior compreensão da participação do sentimento de vergonha nas questões morais, no contexto da sociedade atual, além de indicar novas direções para as pesquisas sobre o tema. As reflexões teóricas sobre a literatura existente, bem como sobre os dados obtidos durante coleta, levaram a proposições teóricas atualizadas da Psicanálise para o âmbito da Psicologia da Moralidade. Estas reivindicam atualização inevitável do pensamento acerca dos fatores intrapsíquicos inerentes à gênese ou ao desenvolvimento da moralidade.

Palavras-chave: vergonha; moralidade; Psicologia da Moralidade; Psicanálise.

Schmith, P. (2013). *Psychology of Morality and Psychoanalysis: a study on shame*. Master's Thesis. Psychology Graduate Program, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo.

ABSTRACT

This thesis was aimed at investigating the feeling of shame and its relation to morality, proposed by Yves de La Taille (2002a), as well as the proposition of Jacques Lacan (1969-1970/1992), according to which this feeling is absent on contemporaneity. The research, of qualitative and exploratory nature, was an empirical study involving 15 male participants, aged between 25 and 30 years old and college graduates. We proceeded to collect and analyze the data according to the clinical method of Piaget (1932/1994, 1926/2005b). Individual semi-structured interviews were conducted, based on two fictional stories, as well as an interview on the concept of the feeling of shame. The first story features a situation of moral transgression and the second, an exposure situation. Data were categorized and then analyzed in the light of the theories of La Taille (2002a) and Lacan (1969-1970/1992). The results reveal that participants show the feeling of shame not at the immoral situation, but at the exposure situation. The notion of this feeling is linked primarily to exposure and judgment of the subject himself/herself and /or of others. The study aims to contribute to a greater understanding of the contribution of the feeling of shame in moral issues in the context of contemporary society, and indicate new directions for research on the topic. The theoretical reflections on the existing literature and on data obtained during collecting, led to updated theoretical propositions of Psychoanalysis to the scope of the Psychology of Morality. Those demand inevitable update on the thought about inherent intrapsychic factors in the genesis or development of morality.

Keywords: shame, morality, Psychology of Morality; Psychoanalysis.

1 - Apresentação

Psicologia da Moralidade e Psicanálise: um estudo sobre a vergonha. O título desta dissertação evidencia o nosso interesse: estudar o sentimento de vergonha com base em duas perspectivas diferentes. Por que o sentimento de vergonha? O interesse por esse tema surgiu em virtude da nossa entrada na pós-graduação e do maior contato com a obra de Yves de La Taille (2009a), professor do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, considerado um dos grandes pesquisadores da área da Psicologia da Moralidade. No contexto de suas pesquisas, o autor dá destaque à vergonha dentro da teoria que vem elaborando, relacionando-a diretamente à moralidade. Essa relação entre o sentimento de vergonha e a moralidade aguçou nossa curiosidade. Desde então, procuramos investigar essa relação.

Visando trazer alguma contribuição para esse campo de conhecimento, procuramos ir além dos limites da Psicologia da Moralidade. Desde a graduação, o nosso caminho vem sendo marcado pela Psicanálise. Ao decidirmos estudar o sentimento de vergonha, fomos buscar o que Jacques Lacan (1969-1970/1992) tinha a nos dizer sobre esse sentimento. Foi então que nos deparamos com a sua afirmação de que, na contemporaneidade, o sentimento de vergonha está desaparecendo. Isso aguçou ainda mais o nosso desejo de investigar tal sentimento.

Foi dessa maneira que começou a ser delineado o estudo que apresentaremos nas páginas a seguir. Assim, o trabalho tem como eixo norteador a teoria proposta por Yves de La Taille, todavia fazemos algumas incursões pela Psicanálise lacaniana. De imediato, vamos fazer uma breve apresentação dos capítulos que compõem esta dissertação visando a oferecer uma visão global do estudo.

No capítulo 2 fazemos uma breve retomada dos estudos filosóficos que são dedicados ao estudo da moralidade. Em seguida, apresentamos um panorama atual

sobre os estudos, sobre o sentimento de vergonha, realizados pelos pesquisadores do campo da Psicologia da Moralidade.

No capítulo 3 expomos a fundamentação teórica da Psicologia da Moralidade. Assim, iniciamos expondo alguns aspectos da obra *O Juízo moral nas crianças*, de Jean Piaget (1932/1994). Em seguida, passamos à teoria proposta por Yves de La Taille (2002a, 2002b, 2006a, 2009a, 2010), que ressalta a participação da afetividade nas questões atinentes à moral. Seguindo este autor, enfocamos um aspecto afetivo da moralidade, precisamente o sentimento de vergonha.

No capítulo 4 apresentamos algumas considerações sobre o sentimento de vergonha, encontradas no ensino de Jacques Lacan (1969-1970/1992). Antes de aprofundarmos as questões ligadas a tal sentimento, fazemos uma explanação de algumas ideias de Sigmund Freud sobre a moralidade. Daí em diante, demonstramos algumas diferenças entre as sociedades em que viveram esses autores.

No capítulo 5 investigamos possíveis aproximações e distanciamentos entre as duas teorias apresentadas nos capítulos anteriores. Enfocamos precisamente as questões relativas ao sentimento de vergonha, investigamos ainda possíveis contribuições que a Psicanálise pode dar à Psicologia da Moralidade.

Depois que explanamos o que apresentam ambas as teorias a respeito do sentimento de vergonha, dedicamo-nos a um estudo empírico que teve, como objetivo geral, estudar o sentimento de vergonha na sua relação com a moralidade proposta por Yves de La Taille (2002a), bem como o apontamento de Jacques Lacan (1969-1970/1992) a respeito da ausência desse sentimento na contemporaneidade. No capítulo 6 detalhamos esse objetivo geral em objetivos específicos.

Em seguida, no capítulo 7 apresentamos o método utilizado para coleta de dados. Este capítulo está dividido em três subcapítulos: (7.1) *Participantes*, no qual

descrevemos as características dos participantes; (7.2) *Instrumento e procedimentos*, nesta sessão descrevemos os instrumentos utilizados na coleta de dados, bem como o procedimento que adotamos na referida fase da pesquisa (7.3); *Tratamento e análise dos dados*, no qual explicitamos a maneira como tratamos e analisamos os dados coletados.

Depois de descrevermos o método, dedicamos o oitavo capítulo à apresentação e análise dos resultados obtidos. Este capítulo é dividido em quatro subcapítulos: o primeiro, (8.1) *História 1*, trata dos dados coletados por meio da história que contemplava uma situação de furto. Este subcapítulo, por sua vez, é dividido em duas seções: (8.1.1) *O que o personagem sentiu*, como o próprio título indica, nesta seção estão os resultados que dizem respeito ao que o participante pensa sobre o que personagem sentiu; (8.1.2) *O que o participante sentiria*, no qual explicitamos e analisamos os dados que dizem respeito ao que o participante sentiria se estivesse no lugar do personagem da história. Essa configuração se repete no segundo subcapítulo, (8.2) *História 2*, na qual expomos e analisamos os dados coletados de uma história cujo personagem passava por uma situação de exposição. Assim, também se divide em: (8.2.1) *O que o personagem sente*, (8.2.2) *O que o participante sentiria*; no terceiro subcapítulo, (8.3), apresentamos e analisamos os dados relativos à entrevista sobre a concepção de vergonha. Esta se divide em duas seções: (8.3.1) *Como os participantes concebem o sentimento de vergonha*, na qual estão os resultados e análises sobre o conceito dos participantes de vergonha. Por último (8.3.2), em que apresentamos os *Exemplos de vergonha* relatados pelos participantes.

No capítulo 9 traçamos algumas *Considerações Finais* acerca dos principais resultados que encontramos, com base nos quais tentamos apontar alguma contribuição da Psicanálise.

2- O Estudo do sentimento de vergonha no campo da Psicologia da Moralidade

O tema da moralidade vem sendo alvo de reflexões há muito tempo. O filósofo Aristóteles (trad. 2009), ainda três séculos antes Cristo, já se dedicava ao estudo da moralidade. Uma de suas obras sobre esse tema foi *Ética a Nicômaco*, na qual a teoria ética proposta por Aristóteles (trad. 2009) é baseada na busca pelo sumo bem, que, segundo ele, é a felicidade. Esta seria uma “espécie de boa vida e boa ação” (p. 29). Ou seja: para que o sujeito encontre a felicidade, é essencial que ele tenha, pelo menos, as condições mínimas para uma vida digna. Uma pessoa que leva uma vida miserável não terá uma vida boa. Além disso, a pessoa deve se habituar a praticar ações virtuosas.

As ações virtuosas são, nessa obra aristotélica, entendidas como aquelas que não pecam nem pelo excesso nem pela falta, ou seja, são aquelas que alcançam uma mediania (Aristóteles, trad. 2009, p. 73). Essas ações estão sob o julgo de uma parte da alma racional, mas têm sua origem em uma parte apetitiva/desiderativa, assim, são fruto tanto das paixões (ou afetos) quanto da razão. A única virtude entendida por Aristóteles como bem em si é a justiça. Isso se legitima porque “a pessoa que a possui pode exercer sua virtude não só em relação a si, como também em relação ao próximo” (p. 105).

Aristóteles não foi o filósofo que teve maior incidência sobre a produção teórica da Psicologia da Moralidade. De acordo com o que La Taille (2000) indica, foi a obra do alemão Emanuel Kant que tem forte influência sobre tal campo de conhecimento. Lembremo-nos de que a teoria proposta por Kant (1788/2008) está baseada na razão, ou seja, para ele, não há nenhuma relação entre a afetividade e a ação moral, está estritamente sob o julgo da razão. Assim, deve-se agir moralmente exclusivamente de acordo com o dever e pelo dever.

Bom, se afirmamos que Kant (1788/2008) teve maior influência sobre a Psicologia da Moralidade, por que falamos em Aristóteles? Porque, ao contrário do que propõe Kant, Aristóteles afirma a participação da afetividade ou, ao seu modo, a incidência das paixões na ação moral. Atualmente, e de maneira bem clara na obra de Yves de La Taille (2006a), sabemos que o aspecto afetivo não pode ser menosprezado quando trabalhamos com o tema da moralidade.

A Psicologia da Moralidade foi inaugurada com a obra *O Juízo Moral na Criança*, do epistemólogo Jean Piaget (1932/1994). O interesse do estudioso se voltava para descobrir “como a consciência vem a respeitar as regras” (p. 23). Piaget (1932/1994) observa que o desenvolvimento moral passa por três momentos: anomia, heteronomia e autonomia. Esses três momentos serão abordados, de forma mais detalhada, no capítulo seguinte. O objetivo do epistemólogo leva-o a focar o aspecto racional da moralidade humana, porém, mesmo sofrendo forte influência de Kant, ele nunca negou a importância do afeto para o desenvolvimento moral.

Yves de La Taille (2006a), ao dar prosseguimento aos estudos sobre a moralidade, desenvolve a teoria e dedica-se a demonstrar a participação da afetividade na moralidade humana. Nesse sentido, ele faz uma divisão entre moral e ética, segundo a qual a primeira responde à pergunta “como devo agir?” e a segunda responde à questão “que vida quero viver?”. Ao fazer essa separação, La Taille (2006a) localiza a dimensão afetiva no plano ético, ou seja, a energética da ação moral faz parte do plano ético.

Para responder à questão “que vida quero viver?”, faz-se necessário uma reflexão a respeito do que seria uma vida boa para ser vivida, ou em outros termos, o que seria uma vida feliz. Segundo La Taille (2002a), para que a pessoa seja feliz, ela necessariamente tem que julgar-se uma pessoa de valor. Isso só é possível quando as

atitudes da pessoa são condizentes com a resposta dada à questão “como devo agir?”, havendo assim um entrelaçamento entre planos moral e ético. Por outro lado, quando o sujeito não mantém essa coerência entre os planos, pode surgir o sentimento de vergonha – “trata-se do sentimento de perda de valor pessoal” (La Taille, 2009a, p. 14) –, decorrente do sentimento de inferioridade ou da incapacidade de atribuir-se valor. Diante disso, o autor afirma que “o sentimento de vergonha associa-se diretamente à moral” (p. 14).

Dito isso, declaramos que o trabalho, ora em questão, se propõe a estudar um aspecto afetivo da moralidade. Dizemos que é *um aspecto*, pois entendemos que, com todas as limitações de uma dissertação, seria impossível estudar todos os aspectos afetivos que envolvem a moralidade. Assim, este estudo tem como objetivo geral estudar o sentimento de vergonha e a sua relação com a moralidade.

Ao falarmos em afetividade, não podemos deixar de nos lembrar da ampla teoria que a Psicanálise vem produzindo com base na clínica. Piaget (1973), em uma conferência dada em 1970, elegeu a Psicanálise como disciplina capaz de tratar as questões ligadas à afetividade. Diante disso, propomos um diálogo entre a Psicanálise e a Psicologia da Moralidade. Acreditamos que, com o alto nível de especialização na qual vivemos, promover uma conversa entre duas disciplinas tão diferentes pode trazer alguma contribuição para o conhecimento sobre determinado tema (Ades, 2010). No presente caso, pode ser benéfico para ampliar o conhecimento sobre o campo da moralidade.

Sigmund Freud, o pai da Psicanálise, também se dedicou ao estudo da moralidade. Assim como Piaget e La Taille, ele sofre alguma influência do pensamento kantiano, embora tenha se distanciado deste, ao afirmar que a moralidade tem suas bases no superego, que é uma instância psíquica inconsciente. Assim, ele retira a

moralidade do império da razão. Com esse teórico, encontramos algumas passagens sobre a vergonha (Freud, 1905/1975a). Ele afirma que a vergonha, a moral e o asco servem como barreira para conter a pulsão. Mas não é possível encontrar qualquer relação profunda entre o sentimento de vergonha e a moralidade.

Caminhando um pouco mais com a Psicanálise, Jacques Lacan (1969-1970/1992, p. 191) dedica-se, num capítulo do *Seminário, Livro 17: O avesso da Psicanálise*, a abordar o sentimento de vergonha. Neste momento do ensino lacaniano, a vergonha é concebida como um afeto que atesta a presença de um significante-mestre (S_1)¹. Nessa mesma obra, encontramos uma assertiva segundo a qual a vergonha está ausente da sociedade contemporânea. Porém, mesmo afirmando essa ausência, o autor não deixa de pontuar que, na contemporaneidade, esse é um sentimento importante para a sociedade, bem como para a experiência de análise.

Deparamo-nos, assim, com um paradoxo: como pode ser o sentimento de vergonha tão importante, tanto para a moralidade quanto para a experiência de análise, estando ausente da sociedade? Com base nesse paradoxo, propusemos outro objetivo de estudar o sentimento de vergonha na obra de Jacques Lacan (1969-1970/1992), bem como investigar as proximidades e distanciamentos entre as duas teorias no que diz respeito ao sentimento de vergonha.

Assim, tendo como eixo principal de nosso estudo a Psicologia da Moralidade, o nosso primeiro passo foi realizar uma revisão de literatura que visou a inquirir como sentimento de vergonha está sendo investigado pelos pesquisadores do campo da

¹ De acordo com o Dicionário de Psicanálise estabelecido por Roudinesco e Plon (1998, p. 708) o significante é o “elemento significativo do discurso (. . .) que determina os atos, as palavras e o destino do sujeito, à sua revelia e à maneira de uma nomeação simbólica”. O significante mestre (S_1) pode ser entendido como o significante mais primitivo do sujeito.

Psicologia da Moralidade. Esse momento inicial foi importante, pois nos esclareceu quanto ao modo de pesquisa, típico dessa área a que, por ora, nos lançamos.

A revisão bibliográfica foi realizada por meio do Portal Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)², pelo qual nos remetemos às bibliotecas eletrônicas Scientific Electronic Library Online (SciELO-Brasil) e Periódicos Eletrônicos em Psicologia (Pepsic). Justificamos essa escolha por se tratar de duas importantes fontes abertas de literatura científica no país, contando com os principais periódicos nacionais de Psicologia. Além disso, por serem acervos de acesso livre, supomos que tenham boas possibilidades de impacto nos meios acadêmicos e profissionais. Ao realizarmos essa busca, encontramos 30 artigos que serão analisados a seguir.

A busca pelos artigos foi realizada entre os meses de agosto e novembro de 2011. Ao utilizarmos o Periódicos CAPES, fizemos uma busca pelos nomes dos pesquisadores que fazem parte do Grupo de Trabalho da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (GT-ANPEPP)³. A nossa opção pelo nome dos autores se deu porque investigamos exatamente as pesquisas sobre o sentimento de vergonha que vem sendo realizadas no campo da Psicologia da Moralidade.

Como critério de exclusão, adotamos a data, sendo excluídos os artigos anteriores ao ano de 2000; portanto, tínhamos uma margem de 11 anos. Entendemos que essa margem se justifica, pois pretendemos, com essa revisão, traçar um panorama

² <http://www.periodicos.capes.gov.br/>

³ Os GTs da ANPEPP foram organizados a partir II simpósio, realizado em Gramado, em 1989, com o fim de operacionalizar, de forma mais efetiva, os objetivos da associação: incentivar e promover o desenvolvimento de pesquisa; discutir a relação entre pesquisa e formação; discutir as políticas públicas voltadas para a ciência e tecnologia, além do intercâmbio entre os pesquisadores. (<http://www.anpepp.org.br/GrupoTrab%20-%20Historico.htm> Acessado dia 17 de agosto de 2011. <http://www.xivsimplposioanpepp2012.com.br/anais/?q=node/29> Acessado dia 17 de agosto de 2011.)

dos estudos do sentimento de vergonha no campo Psicologia da Moralidade, na atualidade. Além disso, uma obra icônica para o nosso tema foi publicada no ano de 2002. Trata-se do livro de Yves de La Taille *Vergonha: a ferida moral*. Assim, era esperado que, dessa publicação em diante, outros estudos surgissem.

Os artigos foram lidos integralmente e compuseram nosso *corpus* de análise. Apresentaremos primeiramente uma caracterização geral desses artigos, com ano de publicação, métodos de coleta mais usados e tipo de artigo. Eles foram divididos em relatos de pesquisa (RP), ensaios teóricos (ET), revisões de literatura (RL) ou relatos de intervenção (RI). Nos RP investigamos as metodologias mais usadas, bem como as características dos participantes.

Dentre os 30 artigos encontrados nessa revisão, 19 eram RP (Andrade & Alencar, 2008, 2010; Araújo, 2008; Biaggio, Vikan & Camino, 2005; Borges & Alencar, 2006; Camino, Camino & Moraes, 2003; Dias, 2005; La Taille, 2001; 2006b; Moraes, Camino, Costa, Camino & Cruz, 2007; Menin, 2002; Noguchi & La Taille, 2008; Sampaio, Monte, Camino & Roazzi, 2008; Sampaio, Camino & Roazzi, 2007, 2010; Souza & Vasconcelos, 2003; Tognetta & La Taille, 2008; Vale & Alencar, 2008a, 2008b); sete eram ET (La Taille, 2000, 2002b, 2007, 2009b, 2010; Souza & Vasconcelos, 2009; Vasconcelos, Arantes, Souza, Trevisol & Belloto, 2010); quatro eram RL (Alencar & La Taille, 2007; Camino, 2003; La Taille, Souza & Vizioli, 2004; Shimizu, Cordeiro & Menin, 2006); não encontramos RI. Este primeiro dado chama a atenção em virtude do grande número de relatos de pesquisa por um lado e da ausência de relatos de intervenção por outro. O período mais produtivo foi entre 2007 e 2008, quando foram publicados 46,6% dos artigos analisados.

Entre os RP analisados, aproximadamente 13 estudos utilizaram como instrumento de coleta a entrevista semiestruturada (Andrade & Alencar, 2008, 2010;

Borges & Alencar, 2006; Camino, Camino & Moraes, 2003; Dias, 2005; La Taille, 2001; 2006b; Moraes et al., 2007; Noguchi & La Taille, 2008; Sampaio, Monte, et al., 2008; Souza & Vasconcelos, 2003; Vale & Alencar, 2008a, 2008b). Outro instrumento também muito utilizado foi a história fictícia (Camino, Camino & Moraes, 2003; La Taille, 2006b; Sampaio, Camino & Roazzi, 2007; Sampaio, Monte et al., 2008; Tognetta & La Taille, 2008; Vale & Alencar, 2008b), na maioria das vezes associada à entrevista.

O público mais pesquisado, abordado por aproximadamente 70% dos RP, foi de crianças e adolescentes (Andrade & Alencar, 2008, 2010; Araújo, 2008; La Taille, 2001; 2006b; Moraes et al., 2007; Noguchi & La Taille, 2008; Sampaio, Camino & Roazzi, 2007; 2010; Sampaio, Monte et al., 2008; Tognetta & La Taille, 2008; Vale & Alencar, 2008a; 2008b; Souza & Vasconcelos, 2003). Sete investigaram as questões de moralidade em adultos (Andrade & Alencar, 2008; 2010; Biaggio et al., 2005; Borges & Alencar, 2006; Dias, 2005; Menin, 2002; Sampaio, Camino & Roazzi, 2010).

Os temas mais frequentemente estudados nos RP foram humilhação, generosidade e justiça (Andrade & Alencar, 2008; 2010; La Taille, 2006b; Sampaio, Camino & Roazzi, 2007; 2010; Sampaio, Monte et al., 2008; Vale & Alencar, 2008a;). Não encontramos nenhum relato de pesquisa que tivesse como tema central o sentimento de vergonha.

O tema da humilhação também foi encontrado entre os artigos de RL (Alencar & La Taille, 2007). Esta categoria apresentou apenas quatro artigos, entre os quais encontramos uma revisão sobre os estudos desenvolvidos por Ângela Biaggio. Esta estudiosa do campo da moralidade passou mais de 30 anos realizando estudos sobre o tema da moralidade no Brasil e contribui fortemente para a difusão desse campo, principalmente do pensamento de Lawrence Kohlberg (Camino, 2003). O tema mais

frequentemente abordado no RL foram as relações entre ética e educação (La Taille et al., 2004; Shimizu, Cordeiro & Menin, 2006). O sentimento de vergonha, mais uma vez, não foi contemplado.

No que diz respeito aos ET, cinco dos artigos encontrados foram produzidos por Yves de La Taille (2000, 2002b, 2007, 2009b, 2010). Fica evidente, assim, o domínio desse autor sobre a produção teórica da área de Psicologia da Moralidade. Os temas abordados nos artigos são muito diversos, porém apenas um deles se dedica diretamente à relação entre o sentimento de vergonha e a moralidade (La Taille, 2002b).

Em todos os seus ET, Yves de La Taille (2000, 2002b, 2007, 2009b, 2010) toca o sentimento de vergonha, sempre afirmando a importância fundamental desse sentimento para a teoria psicológica que ele elabora. No estudo em que se dedica ao estudo psicológico das virtudes morais, o autor afirma que os teóricos da Psicologia da Moralidade deveriam se afastar um pouco das proposições kantianas e se aproximar das aristotélicas, para assim, dedicar-se mais ao estudo de outras virtudes, além da justiça, virtude mais comumente estudada. Em outra passagem desse mesmo texto, La Taille (2000) afirma que é muito difícil propor uma teoria que una os teóricos da moralidade que se embasam na razão e os que se embasam nos afetos. Diante disso, ele mesmo propõe uma teoria que busca no sentimento de vergonha a energética da ação moral.

Os ET dos demais autores tratam das relações entre juízo e ação moral (Souza & Vasconcelos, 2009), e um artigo se dedica a novos modos de investigação sobre os juízos e valores morais (Vasconcelos et al., 2010).

Constatamos, portanto, que apenas nessa categoria encontramos estudos que se dedicam a estudar o sentimento de vergonha. Depois de nos depararmos com a escassez de trabalhos dos autores que fazem parte do GT de Psicologia da Moralidade da ANPEP, sobre a vergonha, realizamos uma nova pesquisa. Dessa vez, usamos

concomitantemente as seguintes palavras-chave: *vergonha*, *moral* e *ética*. Esta, por sua vez, foi realizada no mês de novembro de 2011, novamente no Periódico CAPES e também no Google acadêmico. Lembrando que o nosso objetivo era encontrar estudos na área de Psicologia da Moralidade que se focassem no sentimento de vergonha.

Depois de termos lido os títulos e os resumos dos artigos encontrados, selecionamos aqueles que serviam aos nossos objetivos. Foram excluídos aqueles que já haviam sido analisados na primeira parte da revisão. Dessa maneira, chegamos a apenas um novo artigo (Prust & Gomide, 2007). Acreditamos que esse dado seja um reflexo da escassez de estudos sobre o sentimento de vergonha.

Entre os poucos artigos que encontramos sobre o tema da vergonha, e mesmo aqueles que versavam sobre o tema da vergonha de forma superficial, foi possível observar que eles são unânimes em afirmar a importância da participação de tal sentimento na moralidade humana (La Taille, 2000, 2002b, 2007, 2009b, 2010; Prust & Gomide, 2007). Devemos esclarecer que esses autores não negam a participação de outros sentimentos na vida moral, como a culpa e empatia.

De forma geral, fica evidente a grande participação de Yves de La Taille para a produção da área da Psicologia da Moralidade. De uma totalidade de 31 artigos abordados, em 11 encontramos a sua autoria ou coautoria. Esse dado justifica o fato de nossa pesquisa ter como eixo central a teoria produzida por esse autor. Outro aspecto perceptível é o grande número de publicações que derivam de pesquisas empíricas. Dado que se destaca ainda mais quando comparado à total ausência de relatos de intervenção. Quando estamos inseridos no campo da Psicologia, esperamos que as pesquisas que atualmente têm caráter empírico se tornem, em breve, novos modos de intervenção.

No que diz respeito ao sentimento de vergonha, encontramos apenas estudos teóricos. A ausência de RP, RI e RL sobre esse sentimento demonstra que ele é um tema novo. Fizemos uma investigação no Currículo Lattes, de Yves de La Taille⁴, e notamos que os primeiros artigos publicados por ele sobre o tema da moralidade datam de 1991 (Bedoian, La Taille & Gimenez, 1991) e o primeiro livro, de 1998 (La Taille, 1998). Assim, embora a moralidade seja um assunto que vem sendo abordado ao longo dos séculos, como apontamos com Aristóteles, a perspectiva que traça um paralelo entre a moral e o sentimento de vergonha é ainda muito recente. Logo, ainda temos um longo caminho de investigação nesse campo.

Por meio da revisão de literatura com base em artigos que expomos e na tentativa de dar um passo à frente nessa caminhada, decidimos expandir o nosso campo de investigação. Partimos, então, para um estudo empírico que teve os seguintes objetivos: investigar se os participantes relacionam o sentimento de vergonha à falha moral; investigar se os participantes apresentam o sentimento de vergonha. O estudo foi delineado com base nos RP encontrados na revisão de literatura.

No capítulo seguinte, apresentamos o sentimento de vergonha na perspectiva da Psicologia da Moralidade.

⁴ Link para o currículo do Prof. Dr. Yves de La Taille na Plataforma Lattes:
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=E68390>

3- Psicologia da Moralidade

Neste capítulo nos dedicaremos a estudar o sentimento de vergonha pela vertente da Psicologia da Moralidade. Inicialmente, abordaremos a obra *O Juízo Moral na Criança*, do epistemólogo suíço Jean Piaget (1932/1994). Em seguida, analisaremos as contribuições de Yves de La Taille à Psicologia da Moralidade e encerraremos com as relações entre o sentimento de vergonha e a moralidade.

Abordaremos essa obra, pois “pode-se dizer que a linha mestra que orientou grande quantidade de estudos e pesquisas [em Psicologia da Moralidade] foi tributária das ideias do criador da Epistemologia Genética” (La Taille, 2010, p. 105), ou seja, Jean Piaget. O livro *O Juízo Moral na criança* foi a única obra em que Piaget se dedicou a estudar as questões relativas à moralidade. Desde o primeiro capítulo, Piaget (1932/1994) declara que estava interessado em desvendar “como a consciência vem a respeitar as regras” (p. 23), pois, para ele, a própria moral é um sistema de regras, independentemente do indivíduo, embora possa ser modificada por ele. Para alcançar esse objetivo, ele observou e entrevistou crianças em situações de jogos e por meio de dilemas morais. Essa escolha foi motivada porque o autor acreditava que, se esse tema fosse investigado em uma situação em que a criança interage com um adulto, o respeito pela regra poderia ser confundido com respeito pelo adulto.

Para Piaget (1932/1994, p. 76), o desenvolvimento moral passa por três momentos: anomia, heteronomia e autonomia. Durante a anomia, a criança apresenta rituais motores, mas não se submete às regras exteriores. Nos rituais, embora haja regularidade como na regra, não há a obrigação. Esse elemento aparece apenas quando o sujeito participa ativamente da sociedade, e o bebê, nessa fase, é considerado “associal” (p. 76), pois as suas condutas ainda são puramente motoras.

A criança, desde que nasce, está inserida em mundo cheio de regras, porém, apenas quando passa a submeter-se a elas, é que podemos dizer que começa o segundo estágio. A maior parte das relações da criança nessa fase é de coação, dando início à heteronomia. Essas são consideradas relações sociais por Piaget (1932/1994), mas são baseadas no respeito unilateral. A coação do adulto unida ao egocentrismo da criança, mantém-na centrada em seu eu. Assim, não há uma relação de reciprocidade, mas uma coerção em que a criança respeita unilateralmente aquele que ela ama e de quem tem medo de perder o amor.

Mesmo submetida às regras, a criança não chega a tomar consciência delas, considerando-as como sagradas e imutáveis e interpretando-as sempre ao pé da letra. É aqui que localizamos o que Piaget (1932/1994, p. 93) chamou de “realismo moral”. Nesse momento do desenvolvimento, o dever é essencialmente heterônomo, não cabendo à criança nenhum tipo de reflexão sobre a regra, apenas o seu cumprimento. Isso acarreta a literalidade no momento de interpretá-la, sendo seguida tal qual foi prescrita, e tudo que foge a isso é considerado errado. Essas características trazem a noção de responsabilidade objetiva, ou seja, não importa qual a intenção de uma pessoa, ao violar uma regra. O que é levado em consideração é a violação em si e o dano que ela causou. Com o passar do tempo e do desenvolvimento intelectual, a responsabilidade objetiva dá espaço a responsabilidade subjetiva.

A passagem de uma responsabilidade a outra é concomitante à passagem da fase de heteronomia à fase de autonomia. Nesse momento, a regra deixa de ser exterior, sagrada e imposta pelos adultos e surge como fruto de negociações baseadas em relações de reciprocidade em que a coerção cede lugar à cooperação. Assim, o que sobressai é o respeito mútuo oriundo desse novo posicionamento nas relações. Em razão das características que ora se apresentam, surge a possibilidade de manejo das regras, as

quais podem ser discutidas e até mudadas, desde que essa mudança seja fruto de entendimento e acordo mútuos. A responsabilidade nesse contexto já é subjetiva, ou seja, as intenções são levadas em consideração, em detrimento do ato por si só. É da união entre cooperação e autonomia que a regra se torna uma lei moral efetiva, pois a possibilidade de modificar as regras permite a tomada de consciência pela criança (Piaget, 1932/1994).

Não foram determinados períodos fixos para o aparecimento da heteronomia e da autonomia. Segundo Piaget (1932/1994), desde o fim da anomia até aproximadamente aos dez anos, a criança está na fase de heteronomia; e, ao final desta, começa a autonomia. Devemos deixar claro, porém, que não há um estágio que possa definir a vida psicológica de um indivíduo. Ele pode estar em autonomia no que diz respeito às práticas e, concomitantemente, estar em heteronomia no que se refere à consciência. Essa reflexão é coerente com o fato de que a ação precede o pensamento.

Em face do que foi exposto até aqui, torna-se evidente que a ênfase piagetiana está na racionalidade. Essa característica é coerente com o objetivo a que o epistemólogo se propôs: investigar como as crianças vêm a respeitar as regras.

Todavia, devemos deixar claro que, em nenhum momento, a afetividade tem sua importância negada. Ao contrário, ao anunciar que, durante a heteronomia, as regras são respeitadas em virtude do amor e do medo de perder o amor dos adultos, ele denuncia a participação da afetividade na vida moral, mesmo que restrita a essa fase. Além disso, Piaget (1932/1994, p 141) afirma que a condição primeira da vida moral é a necessidade de afeição recíproca. Portanto, há uma dimensão afetiva implicada na moralidade.

Piaget (1954/2005a) dedicou um curso na Sorbonne para tratar da relação entre afetividade e inteligência. Nesse curso afirmou que os desenvolvimentos cognitivo e afetivo ocorrem de maneira paralela e complementar e que ambos são de fundamental

importância para o funcionamento psíquico. Para ele, não há estados afetivos puros, sem elementos cognitivos, assim como não há atividade intelectual sem afetos que a desencadeiam. Diante disso, assumimos que, para Piaget, a afetividade influencia o desenvolvimento moral. Em outra obra, o autor acrescenta que a afetividade é a energética da ação. Estas são suas próprias palavras: “Bem entendido, é sempre a afetividade que constitui a mola das ações (. . .) é a afetividade que atribui valor às atividades e lhes regula a energia. Mas, a afetividade não é nada sem a inteligência que lhe oferece meios e esclarece fins” (Piaget, 1964/1984, pp. 69-70).

No que diz respeito à moralidade, a questão afetiva tem sido amplamente levantada por Yves de La Taille (2006a). Ele assume um posicionamento próximo ao de Piaget, afirmando que “a afetividade diz respeito à energética da ação (motivação) e que a inteligência corresponde às estruturas do pensamento que permitem guiar as ações” (p. 143). Com o propósito de relacionar afeto e cognição, o autor afirma que, na ação moral, existem duas dimensões: a do saber fazer e a do querer fazer.

O saber fazer está implicado até mesmo no critério que La Taille (2006a) utiliza para definir o sujeito moral. Podemos considerar moral aquele que tem a liberdade de deliberar e escolher suas ações, ou seja, aquele que pode usar a razão, conforme podemos observar no trecho a seguir:

Em resumo, ser moralmente responsável implica ter liberdade de escolha, a qual implica fazer uso da inteligência. Sem a presença da razão, é a própria moral que desaparece. Logo, a despeito da influência da afetividade sobre as escolhas morais, que situamos no plano ético, a dimensão intelectual está sempre pressuposta, do contrário não se trata mais de moral. (La Taille, 2006a, p. 73)

Portanto, a dimensão intelectual está posta como condição *sine qua non* para as ações morais. Entre os conhecimentos necessários ao agir moral, três são estabelecidos como fundamentais: *regras* – o que deve ser feito; *princípios* – por que deve ser feito; *valores* – investimentos afetivos que derivam dos princípios. Ao elencar o valor como um dos três saberes necessários ao agir moral, La Taille (2006a), desde então, aponta um entrelaçamento entre o razão e afetividade. Além desses, existem outros conhecimentos que também têm importância, por exemplo, o cultural.

La Taille (2006a), no entanto, não propõe apenas a dimensão do saber, mas também a do fazer, ou seja, além de produzir juízos sobre a moral, é preciso saber agir, é preciso saber aplicar o conhecimento. O agir moral depende diretamente do querer fazer, por conseguinte, da dimensão afetiva. Sendo assim, além de saber agir moralmente, é necessário que o sujeito queira, que ele se sinta intimamente motivado ao agir moral.

Segundo La Taille (2006a), a união entre a concepção dos deveres morais e sentimento de obrigatoriedade que eles inspiram é chamado de senso moral. Na infância passamos por um período de despertar desse senso moral. La Taille (2006a) elenca alguns sentimentos que influenciam diretamente a gênese senso moral: medo, amor, confiança, simpatia, indignação, culpa e vergonha. Por volta de 4 anos a 5 anos de idade, a criança já conhece as regras, mas não conhece nem os princípios nem os valores ligados a elas. Nesse momento, a criança respeita a regra por respeitar aquele de quem parte a regra. Essas pessoas inspiram na criança medo e amor – medo tanto de ser punida ante a transgressão de uma regra quanto de perder o amor dos pais.

Quanto ao amor, La Taille (2006a, p. 109) o concebe como um “apego e admiração” naturais da criança pelas pessoas que são significativas para ela. Além disso, o medo acontece em função da desigualdade presente na relação entre uma

criança, pequena e frágil, e um adulto, grande e forte. Assim, é a concomitância entre o medo e o amor que motivam o respeito da criança pelas regras. Nesse momento, podemos afirmar que a criança está no período de heteronomia; portanto, a relação entre ela e os adultos é baseada no respeito unilateral, como já havia indicado Piaget (1932/1994).

O respeito que a criança apresenta pelas figuras de autoridade motiva a confiança pelas mesmas figuras. As crianças exigem que os adultos legitimem e sigam as regras que eles mesmos impõem. Quando há incoerência entre o que os adultos impõem e a maneira como agem, as crianças observam que eles não são dignos de sua confiança; logo, a autoridade se fragiliza aos olhos delas. Como consequência, a própria regra se fragiliza, já que o respeito às regras reflete o respeito àquele que a emite (La Taille, 2006a).

Além da sensibilidade relativa ao agir do outro, durante o despertar do senso moral, a criança precisa sensibilizar-se pelo que o outro sente. Ou seja: precisa ser capaz de sentir aquilo que o outro sente, precisa ter afinidade com o outro. La Taille (2006a) afirma que a afinidade, ou simpatia como ele prefere nomear, permite que a criança seja sensível tanto à existência e necessidade de outrem quanto ao que outrem sente. A afinidade motiva as ações generosas, pois permite que o outro seja “apreendido na sua singularidade” (La Taille, 2006a, p. 117). Dessa forma, a criança age em função do outro, por generosidade em relação ao outro, e não de uma regra que a obriga.

Outro sentimento que participa do desenvolvimento do senso moral é a indignação. Esse sentimento surge diante de uma ação imoral. Aquele que se sente indignado julga tal ação de forma negativa. Ele tanto pode ser vítima quanto testemunha de tal ação. Na criança, muitas vezes, esse sentimento surge em forma de reivindicação

ante a situações que ela julga como injustas com ela mesma. Nesse sentido, ao indignar-se, a criança passa a atribuir direitos a si mesma.

La Taille (2002a, p. 145) ressalta: “Quando discutimos o lugar da afetividade na ação e no juízo moral falamos em dois lugares possíveis: o de motivação (como o amor, medo, simpatia), e o de resultado da ação repreensível (culpa e vergonha)”. Ou seja: existem sentimentos que precedem a ação moral e sentimentos que procedem da ação imoral. Neste momento, abordaremos apenas o sentimento de culpa; a vergonha, bem como a sua relação com a culpa, será examinada posteriormente.

O sentimento de culpa é causado pela transgressão de regras morais. Esse sentimento pode trazer com ele uma necessidade de reparação do dano. Nesses casos, há um “querer agir” moral embutido nesse sentimento (La Taille, 2006a, p. 129). Aparentemente, poderíamos nos questionar sobre o papel desse sentimento no despertar do senso moral, já que ele ocorre em função de uma ação imoral. Entretanto, o que é relevante, o que age como regulador da ação moral, é *a capacidade de sentir culpa*. Assim, é necessário que a criança receba a regra, transgrida e, então, sinta culpa. Nesse sentido, La Taille (2006a) insere a culpa como um sentimento importante no despertar do senso moral, mesmo sendo fruto de uma ação repreensível. Diante disso, observamos que a transgressão é fundamental para que a criança se torne capaz de sentir culpa. No entanto, vale ressaltar que não podemos universalizar essa afirmação, pois, como fica evidente nos estudos de Ruth Benedict (1946/1967), as civilizações orientais não pautam o seu agir moral na culpa.

Yves de La Taille (2010, p. 105) assume uma tese psicológica segundo a qual, “para compreendermos os comportamentos morais dos indivíduos, precisamos conhecer a perspectiva ética que estes adotam”. Então, ao se debruçar sobre as questões afetivas que permeiam a vida moral, La Taille (2006a, 2010) faz uma distinção entre os

conceitos de *moral* e *ética*, localizando, no plano ético, a dimensão afetiva. Para ele, a moral é um conjunto de regras obrigatórias; dessa forma, a moral responde à pergunta “como devo agir?”, enquanto a ética faz referência à vida boa e responde à pergunta “que vida quero viver?”. Porém, não podemos deixar de notar que, ao analisar o estudo psicológico das virtudes, esse autor toma os dois termos como análogos (La Taille, 2000).

Começemos por definir o plano moral. Para tanto é necessário distinguir a sua forma e o seu conteúdo. De acordo com La Taille (2006a, p. 20), os conteúdos morais podem ser diversificados, mas alguns são comuns a diversas culturas – como não mentir e não matar –, mas ainda assim há um grande leque de interpretações que incide sobre esses conteúdos. Isso está de acordo com o relativismo antropológico, segundo o qual não é possível negar a existência de uma diversidade de morais, mas, nem por isso, deve-se legitimá-las (La Taille, 2006a, p. 20, 2010, p. 107). Por outro lado, o autor opta por entender, com Piaget e Kohlberg, o ideal de justiça, baseado na equidade e na reciprocidade, como um conteúdo moral para o qual tende o desenvolvimento moral de todo ser humano (La Taille, 2006a, p. 22, 2010, p. 107), colocando-se, portanto, contrário ao relativismo e a favor de certo universalismo. Assim, ele define conteúdos para a moral “por que é ela que confere às opções de vida boa sua legitimidade, isto é, confere-lhes as condições necessárias para que mereçam o nome de ética” (La Taille, 2006a, p. 60). Por isso, o autor elenca três virtudes morais: justiça, generosidade e honra.

Aristóteles (trad. 2009) já entendia que a justiça é uma virtude em si. Piaget (1932/1994) também privilegiou a justiça enquanto virtude. La Taille (2006a, p. 62), por sua vez, afirma que “sem justiça não há sociedade possível, não há ética legítima”. Segundo o autor, ela é inspirada por dois princípios: igualdade e equidade. O primeiro

prevê que todos os seres humanos são iguais; o segundo prevê que se deve “tornar iguais os diferentes” (p. 61).

Partindo dos princípios que regem a justiça, podemos entender que ser justo é dar ao outro aquilo que ele tem direito de obter, por exemplo: saúde, educação, habitação, alimentação. Diante disso, La Taille (2006a) propõe outra virtude que pode complementar essa primeira: a generosidade. Ser generoso é “dar ao outrem o que lhe falta, sendo que essa falta não corresponde a um direito” (p. 62). É, ainda, um ato desinteressado, nada se recebe em troca de uma generosidade. Esta, muitas vezes, é confundida com a solidariedade, que está mais ligada à justiça. Se não, vejamos: atos de solidariedade costumam ser visto em períodos de grandes catástrofes. Algumas vezes, como nos tsunamis que devastaram cidades do Japão, a população mundial envia doações. Essas doações garantem a quem recebe o direito de ser alimentado, por exemplo. E conferem a quem doa certo *status* dentro da sociedade. Por outro lado, um exemplo de generosidade é a Organização Não Governamental *Doutores da Alegria*, que tem a missão de promover a alegria em crianças hospitalizadas.

Há uma relação entre esses conteúdos e os sentimentos imbricados na sensibilidade moral. A simpatia é um sentimento ligado à generosidade, pois ela permite que a criança se coloque no lugar do outro. A indignação, por sua vez, é o sentimento ligado à justiça. Surge sempre ante as ações injustas, portanto, imorais.

A honra, também chamada de honra-interior ou honra-virtude, guarda algumas diferenças em relação ao que comumente nomeamos assim. Neste caso, ela tem o seguinte sentido: “o valor moral que a pessoa tem aos próprios olhos e a exigência que faz a outrem para que esse valor seja reconhecido e respeitado” (La Taille, 2006a, p. 63). Como veremos mais a frente, esse valor está intimamente ligado ao autorrespeito.

Passamos agora à forma – aquilo que é invariável entre as culturas – do plano ético, que, para La Taille (2006a, p. 34), é o “sentimento de obrigatoriedade”. Segundo o autor, não haveria nem mesmo grupos humanos se não houvesse a imposição de deveres. É, pois, nesse sentido que o verbo *dever*, presente na questão do plano moral (como devo agir?), precisa ser entendido. Porém, apenas a imposição social não seria suficiente para garantir o cumprimento dos deveres morais. Isso estaria a cargo da intensidade do sentimento de obrigatoriedade. Em alguns momentos, este pode entrar em conflito com outros sentimentos que se apresentam com mais força. Exemplificando, em pesquisa realizada por Borges e Alencar (2006), foi observado que para algumas pessoas o sentimento de vingar-se de uma humilhação sofrida foi maior do que a regra moral não matar.

O sentimento de obrigatoriedade é presentificado nas ações do sujeito tanto moralmente heterônomo quanto moralmente autônomo. A diferença entre eles se estabelece nos conteúdos morais que elegem. O primeiro legitima e age unicamente de acordo com os valores que são dominantes na cultura em que está inserido. Ou seja, caso o sujeito heterônomo esteja inserido numa cultura em que prevalece o tráfico de drogas, é possível que ele se envolva nessas ações ilícitas mesmo sabendo os malefícios que elas podem causar. Por outro lado, o sujeito autônomo age inspirado pelos princípios da reciprocidade e equidade. Nesse sentido, esse sujeito transborda os limites de sua comunidade.

Portanto, o sentimento de obrigatoriedade nem sempre está de acordo com o que é exigido socialmente. Ele envolve uma duplicidade entre o que é de uma ordem pessoal e o que é de uma ordem social. Há a possibilidade de uma pessoa viver em uma comunidade em que o tráfico e o uso de drogas ilícitas sejam muito comuns, sem que ela nunca tenha se envolvido nisso. Logo, podemos dizer que algo está posto nas ações

morais e vai além do simples cumprimento de deveres estabelecidos socialmente; há algo da ordem de uma força que implica uma teoria da energética das ações. Portanto, La Taille (2006a, p. 25) afirma que, para explicar a moralidade no aspecto da afetividade,

é preciso analisar se ela não estaria relacionada a algo que não se reduz a um conjunto de deveres. Dito de outra maneira, é preciso verificar se as motivações que levam um indivíduo a dar respostas a pergunta moral “como devo agir?” não seriam em parte as mesmas que o levam a responder outra pergunta: “que vida quero viver?”.

Diante disso, passemos então a abordar o plano ético. De maneira similar àquela que postulou o sentimento de obrigatoriedade como o invariante do plano moral, La Taille (2006a) elege “expansão de si próprio” como invariante do plano ético. A expansão de si é “é a busca de superação dos próprios limites, a busca de expansão do Eu, do crescimento e até da excelência. (. . .) É natural ao homem procurar superar-se” (La Taille, 2002a, pp. 62-63).

O passo inicial para alcançar a “expansão de si próprio” é responder à pergunta definidora do plano ético: “que vida quero viver?”. Para tanto, há a necessidade de fazer uma reflexão acerca de que vida vale a pena ser vivida, ou ainda, sobre o que seria uma vida boa ou uma vida feliz. Essa reflexão envolve outra pergunta: “Para que viver?”. Dessa forma, a busca pela felicidade está imbricada numa busca de sentido para a vida.

Entendendo a dificuldade, inclusive filosófica, de compreender o que seria a felicidade, La Taille (2006a) elege alguns critérios para explicá-la: avaliação subjetiva, eixo do tempo, sentido para a vida e expansão de si próprio. O sujeito precisa se avaliar como uma pessoa feliz, pois ainda que tenha, objetivamente, todas as condições ditas

necessárias para uma vida boa, não haverá felicidade sem que ela não se sinta feliz. Essa avaliação precisa transcender o aqui e agora, não podendo ser reduzida a alguns instantes, ao contrário, deve acompanhar o fluxo temporal da vida. Essas duas variáveis (avaliação subjetiva e eixo temporal) são mais facilmente encontradas em pessoas que dão um sentido para a vida. Essa “busca de sentido para a vida” precisa estar coerente com a “expansão de si próprio”, ou seja, deve levar à busca de novos horizontes de ação, a busca de superação de si. É o sucesso nessa busca que dá ao sujeito a possibilidade de expansão do seu eu. Por conseguinte, o sujeito encontra a felicidade.

Parece-nos que, nesse aspecto, La Taille (2006a) se aproxima das proposições do filósofo Aristóteles sobre a felicidade. Aristóteles (trad. 2009) também entende que a felicidade não é um estado momentâneo; para ele, o ser virtuoso deve proceder sempre assim, mesmo em períodos de adversidade. O psicólogo e o filósofo negam a equivalência entre prazer e felicidade, embora admitam que, em estado de total miséria, não é possível alcançar a felicidade.

Em suma, a “expansão de si” é condição necessária para a “vida boa”, bem como a “vida boa” é condição necessária para que a vida faça sentido. Tornando mais claro com as palavras de La Taille (2010, p. 112): “Assumimos, portanto, a hipótese de que a vida somente pode fazer sentido para quem experimenta o sentimento de nela autoafirmar-se, expandir-se, em uma palavra, atribuir-se valor”.

Piaget (1954/2005a) entende que o valor é um investimento de afeto. Assim, o Eu deve ser investido de afeto, pois a “busca de representações de si com valor positivo é lei fundamental da vida humana” (La Taille, 2010, p. 112). Nesse aspecto, o *Eu* – ou ainda a identidade – é entendido como “conjunto de representações de si” (La Taille, 2002a, p. 60, 2002b, p. 17). Dito de outro modo, para que a pessoa seja feliz, ela necessariamente precisa julgar-se como uma pessoa de valor.

No que diz respeito ao conteúdo do plano ético, La Taille (2006a, p. 60) assevera que há muitas respostas cabíveis à pergunta que define o plano – “que vida quero viver?”. Existe uma vasta gama de possibilidades que levam uma pessoa a ser feliz, e nós temos a liberdade de escolher qual delas seguiremos. Diante disso, não devemos definir conteúdos para ética.

Apontamos, anteriormente, que a energética, ou a motivação, do sentimento de obrigatoriedade – forma do plano moral – está estabelecida no plano ético. La Taille (2006a) chama nossa atenção para que o *sentimento de obrigatoriedade* e o *dever moral*, na verdade, dizem respeito a um *querer*. O sujeito age moralmente se ele assim o quer. Mas isso não quer dizer que as regras morais não imponham limites; ao contrário, elas afunilam as opções que o sujeito tem. O sujeito moral faz uma opção consciente e livre por ser moral.

Ora, se estamos dizendo que há um *querer* imbricado, esse querer só pode estar relacionado com o que o sujeito é, pois “O homem só poderá querer alguma coisa de acordo com o que ele seja” (La Taille, 2006a, p. 55). E a motivação do Eu para esse querer vem da “expansão de si próprio”. Portanto, esse *querer*, que é o *dever moral*, presentifica a busca de autoafirmação, de representação de si com valores positivos. Diante disso, podemos observar que La Taille (2010, p. 105) assume que a energética do sentimento de obrigatoriedade, essencial ao plano moral, deve ser procurada no plano ético, na busca de representação de si como valor positivo. Desse modo, o homem busca identificar-se àquelas imagens que ele considera como positivas. Há uma busca por ver-se com valor positivo, mas esse valor positivo tanto pode ser moral quanto imoral ou amoral.

Então, podemos apresentar a seguinte indagação: uma pessoa pode buscar a expansão de si e ainda assim cometer atos imorais? Podemos dar duas respostas a essa

questão: sim e não. Sim, pois na busca por representar-se a si mesmo de forma positiva, uma pessoa pode agir de maneira imoral. Por exemplo, podemos citar um caso muito divulgado pela mídia: o do ciclista Lance Armstrong (O dia da confissão, 2013). Ciclista reconhecido pelos inúmeros títulos que conquistou, admitiu ter trapaceado, ou seja, agido de forma desonesta para ganhar as provas. Fazendo uma leitura superficial sobre esse caso, é possível que, na busca por alcançar uma imagem de campeão, Armstrong lançou mão de meios imorais. E não, pois, de acordo com La Taille (2006a, p. 56), “respeita a moral quem ao fazê-la respeita a si próprio”. Com isso, introduz o sentimento que, para ele, faz a ligação entre os planos moral e ético: o autorrespeito. Este é uma espécie de autoestima, ou seja, de amor próprio, mas que se diferencia por incidir apenas sobre os valores morais.

Quando o homem elege os valores morais como positivos, a sua busca direciona-se no sentido de identificar o seu Eu – as suas representações de si – com esses mesmos valores. Funde, então, a sua imagem aos valores morais, portanto respeita a moral porque respeita a si mesmo (La Taille, 2002a, 2006a). Diante disso, podemos afirmar que o autorrespeito é, a um só tempo, a face da expansão de si próprio e a causa essencial do sentimento de obrigatoriedade (La Taille, 2006a, p. 133). Ou seja: o *autorrespeito* é o sentimento que faz a ligação entre os planos moral e ético.

Há uma analogia entre o autorrespeito e a honra, porém esta é um valor, uma virtude que foi eleita por La Taille (2006a) como um dos conteúdos morais. De acordo com o autor, “a pessoa com honra é aquela que, ao cumprir seu dever, respeita a si mesma, é fiel a si mesma” (p. 136). Por essa passagem, podemos perceber a ligação intrínseca entre as ações da pessoa honrada – a sua honra – e o juízo que faz de si mesma – o seu autorrespeito. Dito de outro modo, a honra está “ligada ao sentimento

pessoal da própria dignidade, ao valor moral que uma pessoa pode prezar e buscar” (La Taille, 2002a, p. 165).

Ao eleger o autorrespeito como sentimento que faz a ligação entre os dois planos, La Taille (2006a, 2010) aponta a existência de uma personalidade ética. Esta “engloba a moral, a expansão de si, o sentimento de obrigatoriedade” (La Taille, 2006a, p. 133). Os elementos morais e éticos são articulados e integrados à personalidade, ao Eu do sujeito, tornando-a, assim, uma personalidade ética. Portanto, a teoria sobre a moralidade proposta por La Taille (2002a, 2006a) está baseada na integração entre a moral e o próprio Eu do sujeito.

A personalidade – identidade ou, ainda, as representações de si – é sempre julgada de acordo com alguns critérios: bom/mau, desejável/indesejável ou superior/inferior. Nunca somos neutros em relação a nós mesmos, sempre fazemos juízo de valor. E, na busca de expansão de si, procuramos sempre por aquilo que entendemos como valor positivo (La Taille, 2006a). Então, temos aí uma força motivacional.

Nesse sentido, a personalidade ética pode ser entendida como a integração dos valores morais ao Eu. Nas pessoas em que há essa integração, os valores e regras morais são preservados com o intuito de manter a própria identidade. Porém, para algumas pessoas a autoestima pode estar presente de maneira mais forte que o autorrespeito; por conseguinte, os valores relativos à moral serão integrados ao Eu desse sujeito de maneira mais fraca que aqueles ligados à autoestima. Dito de outra forma, valores morais podem ocupar lugares diversos nas representações de si: desde central até periférico. A posição central implica o equacionamento entre os valores morais e o Eu (La Taille, 2002a), isto é, o posicionamento central implica uma maior carga afetiva investida em determinado valor, por conseguinte, maior será a força motivacional para agir de acordo com tal valor.

Depois de termos examinado os planos moral e ético e observado o seu entrelaçamento, fazemos a mesma indagação que La Taille (2006a, p.133): “Haverá um sentimento que seja experimentado tanto no plano ético quanto no plano moral e que, portanto, possa ser responsável pelo autorrespeito (ou honra)?” O próprio autor responde a essa questão afirmando: “Esse sentimento existe: a vergonha” (p. 133).

Para La Taille (2002a), a vergonha é uma espécie de medo de decair ante os olhos dos outros e dos próprios olhos. Para chegar a esse conceito, o autor parte da proposição de Piaget (1932/1994), segundo a qual, durante a heteronomia vigora um sentimento de medo de perder o amor do adulto, daquele que a criança respeita. Com a passagem para a autonomia, por conseguinte, do respeito unilateral para o mútuo, esse sentimento se modifica e surge um “medo totalmente moral de decair aos olhos do indivíduo repetado” (p. 284). La Taille (2002a) entende esse medo como o sentimento de vergonha, porém, além do medo de decair perante os olhos do outro, acrescenta o medo de decair perante os próprios olhos.

De acordo com Harkot-de-La-Taille (1999, p. 27), a vergonha é, ainda, um sentimento penoso que ocorre em virtude da união de duas conjunturas passionais: a exposição e o sentimento de inferioridade gerado por juízos – o autojuízo e o juízo alheio. Nesse mesmo sentido, Lewis (1992, pp. 29-30) afirma que, para um estado de vergonha, o sujeito deve comparar a sua ação com algum padrão, ou seja, deve fazer um autojuízo. Afirma que a vergonha depende da opinião dos outros. E que, para a configuração da vergonha, é necessária a consciência de si.

La Taille (2002a) assume as proposições desses dois autores afirmando que, para a ocorrência da vergonha, é necessário o “encontro de duas configurações passionais: a inferioridade e a exposição” (p. 84). Ou seja: uma situação em que sentimos vergonha, além da exposição, deve haver o juízo que cause um sentimento de inferioridade. Esse

juízo, na verdade, ocorre em razão da coerência entre o juízo alheio e o autojuízo. Retomaremos esse aspecto mais à frente.

A seguir vamos explorar um pouco mais o outro componente passional: a exposição.

A exposição pode ser concreta ou apenas virtual, porém o sentimento de vergonha só ocorre porque, em algum momento, fomos submetidos à exposição. Segundo La Taille (2002a, p. 59), a partir de um ou dois anos de vida, é possível que a criança tome consciência de si como representação; conseqüentemente, inicia-se a construção da identidade. Nesse mesmo período, a criança começa a saber-se percebida por outra, e essa percepção traz a necessidade de cuidar da imagem que os outros têm dela, ou seja, “a tomada de consciência de si no nível da representação e a tomada de consciência de ser percebido por outrem são contemporâneos” (p. 59). Assim sendo, quando a criança se conscientiza que pode ser vista, ela passa a cuidar da imagem que outrem tem dela, com o intuito de que essa imagem seja sempre positiva.

A consciência da própria perceptibilidade interfere na consciência de si e origina o sentimento de vergonha. Podemos entender com isso que a exposição ao olhar do outro está na origem do sentimento de vergonha. Em outras palavras, para que o sujeito seja capaz de sentir vergonha, em algum momento tem que passar pela experiência real da exposição ao olhar do outro (La Taille 2002a, 2002b). O filósofo francês Jean-Paul Sartre (1943/1997) também se ocupou de sentimento de vergonha em sua obra “O ser e o nada”. Ele afirma que a “vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém”. La Taille (2006a, 2002a) vai além e afirma que, quando essa experiência for interiorizada, a exposição se tornará virtual, descartando, assim, a necessidade de um observador concreto.

Sartre (1943/1997) afirma que o sujeito, ao ser visto, depara-se com a sua própria vulnerabilidade e impossibilidade de defesa. No momento dessa conscientização, “passo a existir enquanto eu para minha consciência” (Sartre, 1943/1997, p. 335).

Harkot-de-La-Taille (1999, p. 54) afirma que existe um grau zero da vergonha, no sentido em que é possível sentir vergonha apenas por ter sido olhado por alguém. O sujeito, ao ser olhado, é “reduzido ao estatuto de objeto”, o que gera uma exposição, não só ao olhar, mas também ao pensamento do outro. Essa apreensão enquanto objeto gera um sentimento de inferioridade, surgindo, então, o sentimento de vergonha.

Nesse mesmo sentido, La Taille (2002a, p. 86) entende que a inferioridade pode ocorrer simplesmente por ter sido objeto para outrem e a exposição pode ser real ou virtual. Portanto, a vergonha, em seu grau zero, surge do reconhecimento de que se é o objeto olhado e julgado pelo outro.

La Taille (2002a, 2002b) afirma que a vergonha nasce da coerência entre dois juízos: autojuízo e juízo alheio. Lembremo-nos de que o Eu é entendido como representações de si; assim, é natural que o ser humano sempre esteja em busca de representar-se a si mesmo com imagens positivas. Tais imagens estão de acordo com a singularidade própria de cada sujeito. Ou seja: é o indivíduo quem decide quais imagens têm valor e, portanto, almeja. Assim, o sentimento de inferioridade nasce no momento em que o sujeito observa, em seu autojuízo, a falta de uma boa imagem ou a presença de uma má imagem (Harkot-de-La-Taille, 1999; La Taille, 2002a, 2002b, 2006a).

Dito de outro modo, podemos conceber o sentimento de inferioridade do ponto de vista daquele que sente, da seguinte forma: o sujeito se entende como se tivesse um dever a ser cumprido (ou um querer que é a busca de representação de si como valor

positivo), mas não consegue. Nas palavras de Harkot-de-La-Taille (1999, p. 33), “ele se reconhece como dotado de uma não-poder-fazer”.

Como já dissemos anteriormente, a inferioridade não basta para que a vergonha ocorra, precisa ocorrer concomitantemente outro juízo: o juízo alheio. Esse juízo pode ser real ou virtual. Assim, o sujeito pode ter sido flagrado praticando um furto e ter recebido verbalmente uma repreensão por parte de uma autoridade policial e assim sentir vergonha. Por outro lado, o sujeito pode ter cometido um furto, não ter sido descoberto, mas virtualmente se sentir inferiorizado por imaginar os juízos alheios acerca de sua ação. O que deve estar presente em ambos os casos é a legitimação do outro enquanto juiz.

Podemos elucidar melhor essa questão com as palavras de Sartre (1943/1997, p. 369), que radicaliza em seu conceito de vergonha pura: “não é o sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser um objeto, ou seja, de reconhecer-me neste objeto degradado, dependente e determinado que sou para o outro”. La Taille (1996), ao comentar essa passagem, destaca que o sentimento de vergonha, além da exposição ao olhar do outro, presentifica um reconhecimento e uma identificação, por parte do envergonhado, com o juízo alheio.

O sentimento de vergonha guarda em seu interior uma relação muito próxima com a humilhação. Ora, a humilhação também implica um sentimento de inferioridade (Harkot-de-La-Taille, 1999). Porém, La Taille (2002a, p. 94) chama nossa atenção para o fato de que só podemos falar em humilhação quando algum tipo de violência for empregada. Esta pode levar o sujeito sentir-se inferiorizado, e até mesmo rebaixado por alguém. Devemos ficar atentos, no entanto, ao fato de que na humilhação não necessariamente haverá coerência entre o autojuízo e o juízo alheio, como na vergonha. É claro que ambas – vergonha e humilhação – podem ocorrer concomitantemente, ou

seja, é possível ser rebaixado por alguém e entender esse rebaixamento enquanto legítimo e, então, sentir-se simultaneamente humilhado e envergonhado.

De acordo com Harkot-de-La-Taille (1999, p. 26), “a vergonha pode ser vivida de duas formas diferentes, dependendo de o acontecimento que traz à tona ser-lhe anterior ou posterior”. Ou seja: ela pode ser prospectiva ou retrospectiva. A primeira acontece quando imaginamos um acontecimento em que poderíamos sentir vergonha; a segunda, quando nos lembramos de uma situação em que agimos de uma maneira que não é coerente com as nossas boas imagens. La Taille (2002a, 2002b) assume as definições de vergonha retrospectiva e prospectiva propostas pela autora.

A vergonha posterior a um acontecimento surge como um sentimento penoso de desonra após o sujeito ter agido de uma maneira que o leva a julgar-se de maneira incoerente em relação àquela imagem que ele entende como boa. Dito de outra forma, a vergonha prospectiva acontece após uma ação que não é coerente com o Eu do sujeito, ou seja, com as representações que tem de si (La Taille, 2006a, 2002a). Nessa perspectiva, o sujeito que sente vergonha está indignado consigo mesmo. Lembramos que esse sentimento surge diante de um juízo negativo acerca de uma ação imoral (La, Taille, 2006a). O sujeito envergonhado julga a si mesmo como imoral e se envergonha disso.

Aristóteles (trad. 2009) afirma que a vergonha proveniente de uma ação imoral, por si só, é um sentimento que não pode aparecer em pessoas que agem de maneira moral. Ao refletirmos sobre isso à luz da proposta teórica de La Taille (2002b), num primeiro momento, podemos concordar com o filósofo, já que uma pessoa moralmente correta não teria motivos para sentir vergonha, pois sempre agiria de acordo com os valores morais. Porém, há outro lado dessa história: ao sentir vergonha, o sujeito se depara com a incoerência entre aquilo que ele legitima como as boas imagens que ele

deveria perseguir e a maneira como agiu. Assim, quando uma pessoa infringe uma regra moral e sente-se envergonhado, significa que ela legitima tal regra. Inclusive, é por causa dessa rachadura que se estabelece, na personalidade do sujeito, que o sentimento de vergonha costuma vir acompanhado de tristeza, desespero e desejo de desaparecer (Harkot-de-La-Taille, 1999).

A vergonha antecipada pode acontecer em virtude de pessoa imaginar-se exposta. Spinoza (1677/1983) argumenta: “Se o mal que teme é a vergonha, então o temor se chama pudor”. La Taille (2002a) concorda que a vergonha prospectiva é uma espécie de medo de sentir vergonha que leva o sujeito a evitar algumas ações, isto é, em virtude do medo de sentir vergonha, ou do pudor, o comportamento é regulado (La Taille, 2002a, p. 111). Ele entende, no entanto, que é exatamente em decorrência da vergonha que o comportamento é evitado.

De acordo com Araújo (1998), o sentimento de vergonha pode ser entendido como um regulador das relações. No mesmo sentido, Lewis (1992, p. 2) afirma que a vergonha é responsável pelo controle do nosso curso psíquico. Diante disso, entendemos que o sujeito que *tem vergonha na cara* não cometerá nenhum ato que cause sentimento de vergonha.

Para La Taille (2002a), esse sentimento surge como uma disposição de caráter, determinando a atuação do sujeito que tem receio de decair ante os olhos dos outros e os seus próprios. Assim, mantém o nome de vergonha prospectiva que foi estabelecido por Harkot-de-La-Taille (1999, p. 22). A autora acrescenta que “essas ‘duas vergonhas’ são, na entanto, uma só” (Harkot-de-La-Taille, 1999, p. 27), pois elas têm a mesma base. O que existe, na verdade, é uma variação de perspectiva: anterior ou posterior. La Taille (2002a, 2002b) concorda com a autora e afirma que elas têm em comum a exposição –

real ou imaginária – e o julgar-se negativamente (que leva ao sentimento de inferioridade).

La Taille (2002a, 2002b) mostra que o sentimento de vergonha pode ser positivo ou negativo: no primeiro caso, refere-se ao *ser*; no segundo, ao *agir*. O sujeito que sente vergonha de maneira positiva é aquele que, popularmente falando, *tem vergonha na cara*. Isso significa que o sujeito *é* envergonhado. De outro modo, a vergonha em seu sentido negativo refere-se a expressões, como *fulano é um sem vergonha*. Por exemplo, recentemente um jornal impresso, de grande circulação no Espírito Santo, trouxe a seguinte expressão na matéria de capa: “Que vergonha, doutor!” (A Gazeta, dia 23 de outubro de 2012). Tratava-se de um médico psiquiatra que, em estado de embriaguez, atropelou mãe e filha enquanto elas atravessavam a rua, na faixa de pedestre. Nesse momento, as vítimas encontravam-se internadas em estado grave. O médico foi preso em flagrante e indiciado por tentativa de homicídio. Em outras palavras, a falta de vergonha é entendida como negativa.

La Taille (2002a, p. 106) vai além disso e radicaliza o seu conceito de vergonha: afirma que, “para que a vergonha se instale, não basta que o sujeito se contente com o ‘parecer’, mas que este seja expressão de *ser*, das representações que ele faz de si, de sua identidade”. Dessa forma, “o envergonhado julga a si próprio mais do que uma ação ou situação singular: *Quem sou eu?* é a pergunta de quem sente vergonha” (p. 21). Portanto, a vergonha é um sentimento que incide sobre o que se é, assim, o que está em jogo nesse sentimento é o Eu, ou seja, é o juízo que a pessoa faz sobre o que ela mesma é.

Em face do que foi exposto até aqui, podemos entender que o sujeito que sente vergonha retrospectiva apresenta tanto um aspecto negativo quanto um aspecto positivo: o aspecto negativo porque a pessoa infringiu uma regra moral; o aspecto positivo, por

outro lado, demonstra que, ao sentir vergonha, ele legitima a regra moral transgredida e tem capacidade de sentir vergonha diante disso. Isso poderá impedir que o sujeito volte a agir mal novamente (LaTaille, 2002a, 2002b).

Lembremos que o sentimento de vergonha não incide apenas sobre a ação. La Taille (2002a, 2002b, 2006a) afirma que o sentimento que incide sobre a ação ou sobre a intenção de ação é a culpa. Em suma, o sentimento de vergonha incide sobre o *ser* e a culpa sobre o *agir*. Esses sentimentos podem ser confundidos, pois ambos surgem em situação de transgressão. Devemos nos lembrar, porém, de que a culpa está mais ligada à transgressão moral. A vergonha, por sua vez, está ligada a uma transgressão que pode ou não ser moral.

Outra diferença entre os referidos sentimentos está no fato de que a vergonha é um sentimento do sujeito em relação ao juízo que ele fez de si mesmo; a culpa ocorre quando há outro envolvido, ou seja, quando causamos prejuízo a outro. Portanto, na vergonha há a necessidade de um *juiz*, enquanto na culpa, de uma *vítima* (La Taille, 2002a, p. 140). O autor deixa claro que, em nenhum dos casos, é necessário que se torne pública a motivação dos sentimentos, pois, em ambos, trata-se de uma interiorização de valores.

O leitor poderia levantar a seguinte observação: de qualquer forma, há um juiz que é sempre o próprio sujeito, que se julga culpado na culpa e que se julga de forma negativa na vergonha. Sim, o sentimento de culpa envolve de fato uma reflexão daquele que agiu de uma maneira que prejudicou outra pessoa, ou seja, o sujeito precisa julgar a si mesmo como culpado. Entretanto, não podemos perder de vista que, em primeiro lugar, essa reflexão não precisa ser coerente com o juízo alheio, como na vergonha; além disso, ela incide sobre uma ação, e não sobre o Eu do sujeito.

Além das diferenças já citadas, esses sentimentos guardam outra: a culpa pode ser aliviada pela confissão, enquanto à vergonha não há alívio. A antropóloga Ruth Benedict (1946/1967, p. 223), em seus estudos sobre a cultura japonesa, mostrava que o sentimento de culpa pode ser aliviado por meio da confissão da falta moral, porém esse expediente é ineficaz no que diz respeito à vergonha.

La Taille (2002a, p. 142) corrobora o que foi dito pela antropóloga e afirma que para a culpa há um “antídoto”, ou seja, há a possibilidade de se *des-culpar*, o que para a vergonha não é possível. Devemos nos lembrar de que isso ocorre porque a vergonha é um sentimento ontogênico. Diante disso, o sujeito envergonhado não tem a possibilidade de confessar a sua culpa diante de outro e, muito menos, de pedir que outro sujeito o *des-envergonhe*.

Ao estudar o referido sentimento, La Taille (2002a) elenca subcategorias de vergonha que apresentaremos a seguir: (a) *vergonha-pura*, que acontece em virtude do simples fato de a pessoa estar sendo observada; (b) *vergonha-ação*, que ocorre em virtude de a pessoa se sentir observada no momento em que pratica uma ação; (c) *vergonha-humilhação*, que acontece quando o sujeito é exposto a algum tipo de rebaixamento; (d) *vergonha-meta*, em que o sujeito se sente envergonhado por não atingir uma meta; (e) *vergonha-padrão*, que acontece em virtude de o sujeito se entender fora de um padrão, como um padrão estético ou social; (f) *vergonha-norma*, que acontece como consequência da infração de regra ou valor; por fim, (g) *vergonha-contágio*, quando se sente vergonha das ações praticadas por outro indivíduo. Não podemos deixar de apreciar que, para que ocorra qualquer uma dessas formas do sentimento de vergonha, faz-se necessário que o sujeito julgue a si mesmo. Esse juízo sempre será balizado por aquilo que ele entende como uma boa imagem que não necessariamente está ligada à moral.

O leitor pode nos questionar afirmando que o que foi apresentado até aqui não justifica a relação entre a vergonha e a moralidade. É verdade. Inclusive, devemos ficar atentos ao fato de que a vergonha está diretamente ligada ao conjunto de valores que cada um legitima; logo, não necessariamente está de acordo com a moral. Porém, quando os valores morais são centrais na personalidade de uma pessoa, o sentimento de vergonha é um forte aliado na regulação das ações.

Essa relação se dá quando o sujeito apresenta uma personalidade ética, ou seja, os valores morais integrados a sua personalidade; as suas ações serão balizadas pelos valores morais, com o intuito de evitar o surgimento do sentimento de vergonha. Nesse caso, ele *terá vergonha na cara*. Quem nunca sentiu o rosto enrubescer? É interessante notar essa potência da vergonha em produzir uma reação fisiológica, de afetar o corpo.

Para entendermos a relação entre a vergonha e a moral, devemos retomar o conceito de personalidade ética que foi apresentado anteriormente. La Taille (2000, p. 109, 2001, p. 95, 2002a, p. 71, 2002b, p. 14) trouxe-nos o conceito de *personalidade moral* ou, como ele mesmo prefere chamar, “*personalidade ética*” (La Taille, 2006a, p. 133, 2009b, p. 332, 2010, p. 110) que se refere à integração dos valores morais ao Eu. As pessoas que apresentam uma *personalidade moral* preservam as regras morais com o intuito de manter a própria identidade. Assim sendo, as pessoas em quem os valores morais ocupam lugar central nas representações de si têm maior probabilidade de pensar e agir moralmente, logo de sentir vergonha prospectiva. Assim, as suas ações são reguladas pela antecipação da vergonha. Segundo La Taille (2002a, 2002b, 2006a), o sentimento de valor moral é a honra. 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 realizada uma ação que contraria a moral, se sente vergonha.

Lembremo-nos de que La Taille (2002a, 2002b, 2006a), levando em conta as diversas interpretações cabíveis à palavra honra, faz uso de outro conceito: o autorrespeito. Este corresponde, como tentamos apresentar anteriormente, à força motivacional que leva a pessoa ao agir e ao pensar de forma moral. Ao tomar o autorrespeito como a valorização de si mesmo que incide sobre os valores morais, a pessoa honrada certamente sentiria vergonha, ou seja, o seu autojuízo seria negativo quando agisse de forma imoral.

Ora, por um lado entendemos com Sartre (1943/1997) que o sentimento de vergonha é ontológico, ou seja, o sujeito envergonhado se reconhece enquanto um ser de valor negativo. E, por outro lado, para Lewis (1992) e Araújo (1998), o sentimento de vergonha pode ser entendido como um regulador, impedindo-nos de agir de maneira incoerente com as “boas imagens” que almejamos. Podemos, portanto, concordar com La Taille (2002a), pois acreditamos que vergonha tem papel fundamental na motivação das ações morais. Ou ainda: tem suma importância na energética da ação moral.

Por fim, devemos deixar claro que, para La Taille (1996), a vergonha é um sentimento que faz parte da vida de todo ser humano, porém a sua associação com a moral pode não estar presente. A vergonha tem apenas a potência de enveredar pelo caminho da moralidade. O que vai determinar essa possível associação é a qualidade de interação social, pois a imagem que cada um faz de si depende diretamente do olhar alheio.

4- Psicanálise: considerações sobre o sentimento de vergonha

“*Um pouco de vergonha no tempero*” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 191)

O objetivo deste capítulo é apresentar, à luz da lição XIII, do *Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*, de Jacques Lacan, uma possível leitura do sentimento de vergonha. Nesse texto, Lacan (1969-1970/1992) mostra que o sentimento de vergonha está em franco desaparecimento. Essa afirmação nos intriga e nos faz questionar sobre o que está franqueando a ausência da vergonha em nossa sociedade. Para respondermos a essa pergunta, começamos a nossa investigação por alguns textos em que Freud remonta a origem das leis morais em nossa sociedade.

Freud (1913/1975b), em seu texto *Totem e Tabu*, remonta a constituição da civilização por meio da cena do assassinato do pai primevo. Ele acredita que, desse acontecimento em diante, as leis morais foram instituídas. Tentaremos, desde então, expor esse mito de maneira sucinta.

Inicialmente, a civilização era constituída por famílias que se agregavam em pequenas hordas. Os filhos eram submetidos às leis vindas do pai primevo, cujas principais interdições recaíam sobre a impossibilidade de tomar a mãe e as irmãs como mulheres. O pai, no entanto, podia gozar livremente de todas essas mulheres. Diante disso, os filhos, imbuídos do desejo de se tornarem como o pai e de ocupar o lugar dele junto à mãe, reuniram-se e acabaram por assassiná-lo.

A relação de pai e filhos, descrita por Freud (1913/1975b), baseava-se na ambivalência dos afetos amor e ódio. No primeiro momento, o ódio imperou, levando os filhos a cometer o assassinato do pai. Uma vez que esse afeto já havia sido satisfeito, o amor passou a preponderar. Junto com este, os filhos se depararam, também, com um

profundo arrependimento por terem cometido tal ato. Os filhos passaram, então, a sentir cada vez mais saudade do pai. E, por conseguinte, instala-se neles um profundo sentimento de culpa.

Após o assassinato, os filhos entraram em disputas para que apenas um deles ocupasse o lugar que outrora havia sido do pai. Entretanto, logo perceberam que essa luta pelo gozo⁵ livre poderia levá-los à própria destruição. Esse fato, unido ao remorso pelo assassinato do pai, leva-os à renúncia daquilo que havia os impelido a tal ato. A partir de então, instituíram as leis que proíbem parricídio e o incesto. Tomamos de empréstimo as palavras de Lacan (1960/2005, p. 31): “O que *Totem e Tabu* nos ensina é que o pai proíbe o desejo com eficácia porque está morto”. Ou seja: as leis – que antes eram instituídas e mantidas pelo pai – tornaram-se mais fortes depois de seu assassinato, quando surge a culpa. Observamos a seguinte contradição: o pai morto fortalece as leis. Porém, há aí uma contradição que já havia sido apontada por Freud (1913/1975b, pp. 144-145):

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva (. . .). A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai.

⁵ De acordo com o Roudinesco e Plon (1998, p. 299) inicialmente “o conceito de gozo implica a ideia de uma transgressão da lei: desafio, submissão ou escárnio. (. . .) Posteriormente, o gozo foi repensado por Lacan no âmbito de uma teoria da identidade sexual, expressa em fórmulas da sexuação que levaram a distinguir o gozo fálico do gozo feminino (ou gozo dito suplementar)”.

Uma leitura de Lacan (1960/2005) a respeito disso revela que Freud (1913/1975b) concebe a moralidade como fruto da frustração de um gozo. E entende, ainda, que as leis morais eram baseadas em dois pilares: a culpa e a renúncia, cuja origem remonta a relação ambivalente – ódio/amor – de filho e pai. Em outro momento, Lacan (1971/2009, p. 166) mostra que Freud trata nesse mito do que, posteriormente, será a grande inovação de sua segunda tópica: o supereu⁶.

(. . .) o que Freud liga a seu segundo mito, o de Totem e tabu, isto é, nem mais nem menos do que a sua segunda tópica. É isso que poderemos desenvolver posteriormente. Com efeito, observem, a grande inovação da segunda tópica é o supereu.

Seguindo a indicação lacaniana, dedicar-nos-emos, de agora em diante, à constituição superegoica em nível de sujeito. Porém, antes faremos uma breve explanação sobre o aparelho psíquico descrito por Freud, na segunda tópica. Para isso, vamos recorrer a um texto freudiano de 1933: *Conferência XXXI: Dissecção da Personalidade Psíquica*. Neste, encontramos o seguinte: “O superego, o ego, e o id – estes são, pois, os três reinos, regiões provinciais em que dividimos o aparelho mental de um indivíduo” (Freud, 1933/1975c, p. 92).

O *id* se configura como “a parte mais obscura, a parte mais inacessível de nossa personalidade” (Freud, 1933/1975c, p. 94). Ele é um reservatório de energia que tem como principal objetivo a descarga dela. Ele está na origem das duas outras instâncias (*ego* e *superego*). O *ego*, por sua vez, “é aquela parte do id que se modificou pela proximidade e influência do mundo externo, que está adaptada para a recepção de

⁶ Atualmente, os tradutores da obra de Jacques Lacan têm optado pela palavra *supereu* em detrimento de *superego*. Seguiremos essa tradução apenas quando estivermos nos referindo à obra desse autor.

estímulos, e adaptada como escudo protetor contra estímulos” (Freud, 1933/1975c, p. 96). Ou seja: o *id* não tem nenhuma relação direta com o meio externo; quem tem essa função é o *ego*. No *id* impera o princípio do prazer, o *ego*, por sua vez, instaura o princípio da realidade. O que isso quer dizer? Isso significa que, enquanto o *id* sempre trabalha com a finalidade de descarregar energia e evitar o desprazer, o *ego* procura a melhor forma possível de realizar essas atividades. Entende-se, nesse momento, por melhor forma aquela mais compatível com a realidade externa. Nas palavras de Freud (1933/1975c, p. 98): “Para adotar um modo popular de falar, poderíamos dizer que o *ego* significa razão e bom senso, ao passo que o *id* significa as paixões indomadas”.

A segunda tópica foi desenvolvida a partir do texto *O ego e o id*. Neste, o superego é instituído como instância psíquica responsável pela moralidade no sujeito. Freud (1923/1975d, p. 53), desde esse momento, denunciava que a origem do superego estava nas experiências que levaram ao totemismo: “O superego, segundo a nossa hipótese, originou-se, em realidade, das experiências que levaram ao totemismo”. Porém, nesse texto, o desenvolvimento do superego é relegada à infância, mais precisamente à fase em que as leis paternas são internalizadas pela criança. Isso ocorre no complexo de Édipo. Parece-nos, assim, que há uma relação entre a constituição e o desenvolvimento da civilização (assassinato do pai primeiro) e o desenvolvimento do sujeito (resoluções do complexo de Édipo).

Lacan (1971/2009), mesmo mostrando que em *Totem e tabu* encontramos, na verdade, a origem do superego, aponta uma diferença fundamental entre os dois mitos:

O mito do Édipo faz espalhafato porque, supostamente, instaura a primazia do pai, que seria uma espécie de reflexo patriarcal. Eu gostaria de fazê-los perceber por que, pelo

menos para mim, ele de modo algum parece ser um reflexo patriarcal, longe disso. (p. 162)

O motivo que leva Lacan (1971/2009) a fazer essa afirmação é o seguinte: o pai do complexo de Édipo é castrado, enquanto o pai descrito em *Totem e Tabu* é aquele que não estava sob a castração, que podia gozar livremente. Assim, entendemos que a origem do superego está no pai primevo que foi assassinado pelos filhos, e a sua constituição se dá na experiência individual do complexo de Édipo. Porém, essa questão não se encerra nesse ponto. Freud (1975d), ainda em 1923, afirma que o superego tem suas origens no *id*:

O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo, e, assim, constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do *id*. (p. 51)

Precisamos esclarecer que, no texto *O ego e o id*, o *ideal de ego* e *superego* são usados por Freud como sinônimos. Dito isso, na citação acima se torna claro que o superego, ao mesmo tempo que é o herdeiro do complexo de Édipo, tem suas raízes no *id*. Mas o que significa ser herdeiro do complexo de Édipo?

Ainda no texto citado, encontramos que a constituição do superego passa por dois momentos: a identificação primária objetal e a resolução do complexo de Édipo.

O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do *id*; ele também representa uma formação reativa contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: ‘Você *deveria* ser assim (como seu pai)’. Ela

também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; (Freud, 1923/1975d, p. 49)

Para Freud (1923/1975d) o próprio ego é, em grande parte, formado por identificações que se apoderaram de investimentos do *id*. A primeira dessas identificações, no entanto, se mantém à parte, dando origem ao superego. Nesse momento, o imperativo que domina a vida psíquica do sujeito é a seguinte: “você deveria ser assim (como seu pai)” (p. 49). Dessa maneira, no primeiro momento da constituição do superego, encontra-se a identificação ao pai. Essa operação ocorre quando o “ego ainda era fraco” (p. 64). Isso quer dizer que o superego se origina ainda numa ocasião em que “toda libido está acumulada no *id*” (p. 62). A força que o superego exerce sobre o ego vem do fato de ele se originar dessa primeira identificação.

No segundo momento, encontramos outro fator que contribui para essa força: o superego “é o herdeiro do complexo de Édipo” (Freud, 1923/1975d, p. 51). Para elaboração desse mito, Freud inspira-se na tragédia grega de Sófocles (trad. 1967), segundo a qual Édipo assassina o pai e se casa com a mãe. É imprescindível apontar que Freud (1923/1975d) diferencia o complexo de Édipo do menino e da menina, além de afirmar que ele não é nada de simples. Não nos aprofundaremos nas questões relativas a este momento do desenvolvimento, pois o nosso objetivo no presente texto é apenas apontar a relação do superego com a moralidade.

De forma sucinta, o complexo de Édipo pode ocorrer de duas formas: positiva e negativa. Em ambos os casos, a criança apresenta afetos ambivalentes em relação aos pais. O primeiro caso é o mais próximo à história do Édipo Rei – ódio pelo genitor do mesmo sexo e amor pelo genitor do sexo oposto. No segundo caso, acontece o inverso: amor pelo genitor do mesmo sexo e ódio ciumento pelo genitor do sexo oposto. Freud

(1923/1975d) mostra, ainda, que essas duas formas podem ser encontradas, em graus diversos, na chamada forma completa do complexo de Édipo.

De acordo com Freud (1923/1975d), no segundo momento da constituição do superego, ao fim do complexo de Édipo, o ego se submete ao imperativo do superego de maneira similar à criança que obedece aos pais. Nessa segunda fase, há uma reação contra as escolhas objetivas do próprio *id*, e o preceito que o rege é “você não pode ser assim (como seu pai)” (p. 49). O ideal de ego tem, portanto, a finalidade de reprimir o complexo de Édipo. A instância superegoica surge, então, da internalização da lei paterna, por meio de uma identificação, e do aparecimento do sentimento inconsciente de culpa, que representa uma força poderosa para a submissão do ego. Lembremo-nos de que esse sentimento de culpa também apareceu na cena do assassinato do pai primevo.

No curso do desenvolvimento posterior, professores e autoridades continuam o papel do pai; suas ordens e suas interdições permanecem poderosas no ideal do eu e, sob a forma de *consciência moral*, exercem doravante a censura moral. A tensão entre as exigências da consciência moral e as realizações do eu é experimentada como sentimento de culpabilidade. (Freud, 1993/1923, pp. 249-250)

É importante advertir que o termo *consciência moral* não está presente na versão brasileira que investigamos. Apenas, ao recorrermos à versão francesa, pudemos encontrá-la. Por essa passagem, Freud (1923/1993) deixa claro que o superego é a instância psíquica responsável pela consciência moral.

Uma leitura de Lacan (1960/2005, p. 30), a respeito da constituição do superego, indica o seguinte: “O pai não amado torna-se a identificação que cumulos de crítica

sobre nós mesmos”. Além disso, o declínio no complexo de Édipo é o luto do pai, que deixa como sequela a identificação chamada de supereu.

Freud (1933/1975c), em suas conferências introdutórias, diz que o superego pode atuar com extrema severidade:

A influência dos pais governa a criança, concedendo-lhe provas de amor e ameaçando com castigos, os quais para a criança são sinais de perda do amor e se farão temer por essa mesma causa. (. . .) O superego parece ter feito uma escolha unilateral e ter ficado apenas com a rigidez e severidade dos pais, com sua função proibidora e punitiva, ao passo que o cuidado carinhoso deles parece não ter sido assimilado e mantido. (p. 81)

Ainda em 1923, Freud (1923/1975d) mostrava que a severidade do superego pode ser encontrada de maneira bem evidente na melancolia. Nesta, a crueldade do superego ocorre por meio de uma identificação. O objeto alvo da ira do superego é incluído no *ego*, de forma que este nem mesmo se opõe à culpa; ao contrário, admite-a e se submete a castigos. No texto *Luto e Melancolia*, mesmo sem ainda ter formulado o conceito de superego, Freud (1917/1975e, p. 279) já havia apontado as seguintes características do melancólico.

(. . .) o melancólico não se comporta da mesma maneira que uma pessoa esmagada, de uma forma normal, pelo remorso e pela autorrecriminação. Sentimentos de vergonha diante de outras pessoas, que mais do que qualquer coisa, caracterizam essa última condição, faltam ao melancólico, ou pelo menos, não são proeminentes nele.

O melancólico se sente desprezível moralmente, mas não tem vergonha de assumir sua baixaza perante os outros; ao contrário, a sua autorrecriminação pública é

constante (Freud, 1917/1975e). No texto *O Ego e o Id*, Freud (1923/1975d) constata que isso ocorre em virtude das ações do superego que se volta contra o próprio ego.

No que diz respeito à moralidade, Freud (1923/1975d, p. 70) caracteriza as três instâncias psíquicas da seguinte forma: o *id* é considerado como totalmente amoral, enquanto o ego se esforça para ser moral e o superego é supermoral, chegando a ser cruel – como no caso da melancolia. Podemos observar, portanto, a incidência do superego, mediante o sentimento de culpa, sobre as questões morais.

Ao realizar uma leitura da terceira seção desse mesmo texto freudiano, Jacques-Alain Miller (1999) considera que o superego é o responsável pelas mais elevadas formações: a consciência crítica e a consciência moral. Porém, ele é inconsciente e tem suas raízes no *id*, cuja função é de reservatório da libido, e onde, segundo o autor, é o lugar das pulsões de morte. Dessa maneira, faz-se presente um paradoxo: ao mesmo tempo que o superego é responsável pela moralidade, ele tem sua origem no *id*.

A relação entre o mito forjado por Freud e a constituição do superego é lida por Lacan (1971/2009, p. 166) da seguinte forma:

Qual é a essência do superego? (. . .) Qual é a precisão do superego? Ele se origina precisamente nesse Pai original mais do que místico, nesse apelo como tal ao gozo puro, isto é, à não castração. Com efeito, que diz esse pai no declínio do Édipo? Ele diz o que o superego diz. (. . .) O que o superego diz é: *Goza!*

Nesse sentido, o superego se origina daquele pai primitivo, descrito por Freud (1913/1975b) em *Totem e Tabu*, que podia gozar livremente de todas as mulheres e que convoca ao gozo puro, à não castração. Ainda nesse contexto, o pai primevo pode ser

lido como um pai perverso e cruel. Nessa nova versão do supereu, proposta por Lacan (1971/2009), emerge essa marca perversa do pai primevo. O seu imperativo é: goza!

Esse imperativo de gozo – estabelecido pelo supereu – está na ordem do que é impossível de satisfazer. É exatamente aí, nessa impossibilidade de satisfação, “que se elabora o termo *consciência moral*” (Lacan, 1971/2009, p. 166). Diante da ordem do impossível, não há nenhum modo de prever quais serão os efeitos sobre o sujeito. Isso quer dizer que a decisão consciente de agir moralmente não implica que assim o sujeito vá agir, pois sempre há algo que escapa. Lacan (1960/2005) denuncia que a Psicologia Moderna se tem lançado a operar esses efeitos, mas que isso só gera mais impotência do sujeito em se unir ao próprio desejo.

Observamos, portanto, que Lacan (1960/2005), nesse momento, elabora uma nova versão do supereu. Este, como lei, é um gozo ávido por satisfação. Não podemos deixar de notar que as sociedades em que Freud e Lacan produziram as suas teorias eram substancialmente diferentes. Logo, os sujeitos que faziam parte dessas sociedades também forneciam à clínica psicanalítica materiais substancialmente diferentes.

O conceito de sujeito dentro da teoria psicanalítica sofre transformações ao longo de tempo. Freud, embora nunca tenha se dedicado à elaboração de um conceito sobre o sujeito (Cabas, 2009), trouxe à tona sujeito estruturado a partir inconsciente. Lacan, no primeiro momento do seu ensino, concebe o sujeito como *sujeito do inconsciente*:

O efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas esse sujeito é o que o

significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante. (Lacan, 1960/1998a, p. 849)

Com base na passagem citada, podemos afirmar que, no primeiro momento do ensino lacaniano, o sujeito é causado pelo inconsciente. Apenas existirá sujeito se houver significante, ou seja, só haverá sujeito se houver linguagem. Nesse contexto, um significante representa um sujeito para outro significante.

Acreditamos que as modificações pelas quais a sociedade passou desde os tempos de Freud até os de Lacan podem ter contribuído para que este formulasse uma nova versão do supereu. Por isso, abordaremos dois textos em que os autores abordam a sociedade em que estavam inseridos: o texto freudiano *O mal-estar na civilização* e o *Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*, de Lacan. A escolha por esses textos é guiada por Miller (2004, p. 125), pois ele entende que nesse texto Lacan “quis situar o discurso analítico no momento do contexto, então atual, da civilização contemporânea” e ainda “apresenta uma nova versão implícita do Mal-estar na civilização”. Começemos, então, pelo texto freudiano.

O Mal-estar na civilização foi estabelecido na década de 30 do século passado. Mais do que apenas uma leitura da sociedade, Freud (1930/1975f) aborda um sujeito inserido nessa sociedade. O autor nos mostra que o principal objetivo do ser humano é a felicidade, o que, para ele, significava a ausência do sofrimento e a presença de prazer, enquanto a civilização tem como principais finalidades: “proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (p. 109).

A princípio nada parece destoar, o objetivo do homem e o da civilização não parecem ter nada de antagônicos. Esse cenário muda quando Freud (1930/1975f) afirma

que umas das características marcantes do homem é sua agressividade, em outros termos, a necessidade de satisfação da pulsão⁷ de morte.

Em *Os instintos e suas vicissitudes* (Freud, 1915/1975g), a pulsão é definida como conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, ou ainda, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente. Por surgir no corpo, a pulsão não deixa ao sujeito possibilidade de fuga, ao contrário, manifesta-se como uma força constante, exigindo que o organismo trabalhe a fim de satisfazê-la. Esse conceito, de acordo com o próprio autor, é carregado de obscuridade.

No texto *Além do Princípio do Prazer*, a noção de pulsão é ampliada. Freud (1920/1975h) afirma, então, que existem duas pulsões: a de vida e a de morte. A pulsão de morte impele o sujeito a uma compulsão à repetição – uma das características intrínsecas ao movimento da pulsão –, que é consequência da tendência ao restabelecimento de um estado anterior da vida, do estado inorgânico. Dessa forma, ela exerce pressão no sentido da morte, isto é, da volta a um estado inorgânico. Por outro lado, a pulsão de vida opera contra o propósito da pulsão de morte, assim exerce pressão no sentido de um prolongamento da vida. Num primeiro momento, podemos entender que a pulsão de vida por si só nos garante a vida, mas não é bem assim. As pulsões não agem separadamente, é necessário que haja uma dinâmica entre elas para que nenhuma delas nos leve à extenuação.

Retomando o texto *Mal-estar na civilização*, encontramos que “Uma satisfação irrestrita de todas as necessidades apresenta-se-nos como o método mais tentador de conduzir nossas vidas; isso, porém, significa colocar o gozo antes da cautela,

⁷ Optamos por usar neste texto o termo *pulsão* em vez de *instinto*, como sugere a tradução com a qual trabalhamos.

acarretando logo o seu próprio castigo” (Freud, 1930/1975f, p. 96). Ou seja: a satisfação irrestrita de qualquer uma das pulsões nos levaria a atingir nosso principal objetivo, mas isso não seria livre de punição. Ao mesmo tempo que o ser humano traz como marca a sua agressividade, ele tem necessidade de manter as pessoas próximas, pois é isso que lhe garante a sobrevivência. Nesse sentido, a civilização reflete o embate constante entre a pulsão de vida e a pulsão de morte.

Ora, se a princípio os objetivos do ser humano e da civilização não pareciam destoar, observamos agora que, para alcançar o seu objetivo, a civilização impede o sujeito de exercer livremente as suas pulsões, instalando, assim, certo antagonismo entre as exigências sociais e pulsionais. Ademais, aquele que age unicamente pela via da satisfação da pulsão pode ser punido pela sociedade, e principalmente por ele mesmo. Portanto, as relações entre sujeito e civilização não são tão amistosas quanto pareciam à primeira vista.

Freud (1930/1975f) entende, portanto, que um dos grandes empecilhos ao desenvolvimento da sociedade é a agressividade humana. Ele mesmo indaga como seria possível frear a agressividade típica do ser humano a fim de manter a ordem na sociedade. Para resolver essa questão, ele retoma o superego. Pela ação do superego, a agressividade, que não é dirigida ao mundo exterior, volta para o próprio ego do sujeito. Há, assim, uma constante tensão entre ego e superego que gera o sentimento de culpa; esse sentimento “expressa-se como uma necessidade de punição” (p. 146).

Em *Os três ensaios sobre a sexualidade*, Freud (1905/1975a) afirma que a vergonha, assim como o asco, exerce a função de reguladora da pulsão sexual para mantê-la dentro dos limites considerados normais. Porém, ele mesmo chama a atenção para o fato de que a presença desse sentimento em demasia poderia gerar um sintoma.

Em outras palavras, o sentimento de vergonha e a moral atuam de forma a conter a pulsão.

No momento em que Freud (1930/1975f) desenvolveu o texto *O mal-estar na civilização*, a sociedade abordada caracterizava-se por uma veemente proibição. O gozo deveria ser silencioso ou silenciado. O sujeito, que falava a Freud e estava imerso nessa sociedade, tem o superego em sua estruturação psíquica, uma instância sempre vigilante e pronta para puni-lo diante de qualquer ação ou intenção transgressora. Ou seja: não basta apenas que o sujeito renuncie à satisfação pulsional, a presença do desejo de satisfazê-la, por si só, já é motivo para que o superego entre em ação, para que o sentimento de culpa se faça presente e, conseqüentemente, a necessidade de punição. No contexto cultural freudiano, talvez fosse possível afirmar que, ao transgredir uma regra moral, alguém “morresse de vergonha”.

Nos tempos de Freud (1930/1975f), o superego era responsável por limitar a satisfação de acordo com as exigências sociais altamente enrijecidas. Nos tempos de Lacan (1972-1973/1985), o superego será lido como o responsável por levar o sujeito cada vez mais ao gozo. Passaram-se apenas pouco mais que 40 anos, desde que Freud realizou essa leitura da sociedade e Lacan (1972-1973/1985) elaborou uma versão do superego contemporâneo que impele o sujeito ao gozo. Em suas próprias palavras: “Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo. O direito não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!*” (Lacan, 1972-1973/1985, p.11).

Devemos ficar atentos ao fato de que Lacan (1972-1973/1985) não destitui o superego enquanto instância psíquica sempre vigilante, pronto para punir. O que ele anuncia, já no início dos anos setentas, é a “era do direito ao gozo” (Laurent, 2012, ¶ 2), a era do “É proibido proibir”, como Caetano Veloso cantava nesse período. Esse era

também o lema do movimento popular que culminou com o *maio de 68*. Segundo Eric Laurent (2012), essas “são as duas faces do supereu. Tanto o gozar sem entrave quanto a tolerância zero produzem as duas faces de um mesmo apelo à morte”. Portanto, em ambos os momentos históricos – na sociedade que apresentava a veemente interdição ao gozo e nessa em que assistimos à franca liberação do gozo – sofremos de certo *mal-estar na civilização*.

Atualmente, o poder público tem tentado trilhar o caminho oposto, ou seja, sair da liberação e chegar à intolerância absoluta. Isso vem acontecendo com o enrijecimento da Lei Seca (Polícia Rodoviária Federal, 2013). A partir do mês de fevereiro de 2013, o motorista será punido por qualquer nível de álcool detectado, seja por meio dos testes, como etilômetro, exame de sangue, seja até mesmo por imagens ou relatos de outras pessoas. Se num momento anterior, havia uma certa permissividade na união entre consumo de álcool e a direção – como no caso amplamente divulgado pela mídia, em que uma jovem autuada em flagrante por dirigir bêbada foi conduzida para sua residência por policiais (Gorriti, 2012) –, agora até mesmo o consumo de remédios ou alimentos com álcool pode levar a punições. Esse caminho entre a permissividade e a interdição mostra essas duas faces de supereu.

O *Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* sofre repercussões diretas do *maio de 68* (Laia, 2009). Sabemos que esse momento foi marcado por forte agitação. Teve início na França com a manifestação de estudantes, e logo tomou o mundo. Nas palavras de Zuenir Ventura (1988, p. 43): “Movida por uma até hoje misteriosa sintonia de inquietação e anseios, a juventude de todo o mundo parecia iniciar uma revolução planetária”. Assim, no momento em que esse seminário foi realizado, final de 1969 e início de 1970, estava delineado um cenário mundial de luta por maior liberdade.

Esse mesmo texto traz um anexo intitulado *Analyticon*, no qual consta o relato de um encontro que ocorreu entre Lacan e os estudantes de Vincennes, em dezembro de 1969. A respeito de seu encontro com os estudantes, Lacan (1969-1970/1992, p. 160) diz:

Lembro-me de que em Vincennes, (. . .) alguém julgou que deveria me gritar que existiam coisas reais que preocupavam de verdade a assembleia. Quer dizer, que estavam baixando o pau em certo lugar, mais ou menos longe de onde estávamos reunidos, e era nisso que devia pensar, o quadro-negro nada tinha a ver com esse real. Aí que é que está o erro.

Nesse momento de seu ensino, Lacan (1969-1970/1992) aborda a sociedade que lhe era contemporânea, ao mesmo tempo que já anuncia o que estava por vir. Ou seja: o sucesso na parceria entre o discurso capitalista e o discurso da ciência, que geram como fruto o consumismo (Murta, 2002). Isso se reflete na modalidade de gozo ora em vigência. Já não se goza como antes; atualmente se goza com os objetos de consumo, com os tão em voga *gadgets*, com as drogas. Enfim, não podemos concordar com a crítica dos estudantes de Vincennes, uma vez que Lacan estava, sim, preocupado com o que se passava na sociedade.

Lacan (1969-1970/1992, p. 191), na primeira página da lição XIII, afirma: “É preciso dizer, morrer de vergonha é um efeito raramente obtido”. A vergonha, nessa perspectiva, configura-se como um afeto que atesta a presença de um significante-mestre e que justificaria para o sujeito o próprio existir. Apresentando o tema, o autor afirma: “Trouxe-lhes hoje a dimensão vergonha. Não é cômodo falar disso. Não é desta

coisa que se fala com facilidade. Talvez seja justamente isso o buraco de onde brota o significante-mestre” (p. 200).

Diante disso, propõe a produção de uma *Hontologie*⁸. Com esse neologismo sublinha a intrínseca relação entre o sentimento de vergonha e o ser, assim como a sua potência em produzir no ser uma experiência única de existência, pois é o significante-mestre que garante ao sujeito a sua marca singular. A falta desse significante implicaria uma ausência de sentido para a vida, uma tendência para a morte. Essa tendência, porém, não se transforma em ação, uma vez que a morte encerraria a vergonha; assim, morrer de vergonha fica relegado à ordem do impossível (Lacan, 1969-1970/1992).

Nas palavras Miller (2004, p. 131): “O desaparecimento da vergonha quer dizer que o sujeito cessa de ser representado por um significante que valha”. Logo, o que resta ao sujeito é uma vergonha de viver. Ao afirmar a ausência da vergonha, Lacan (1969-1970/1992) indica uma denegação do significante-mestre. Esta começou a se instalar desde o final dos anos sessentas e início dos anos setentas do século passado. Nesse mesmo período começa a ascensão do direito ao gozo.

A proposição lacaniana sobre o desaparecimento da vergonha é lida por Miller (2003, p. 10) como fruto de um eclipse do olhar do Outro⁹, como portador de vergonha. Nesse contexto, o olhar não é a visão, muito menos o olho; não é em termos biológicos que se fala em Psicanálise, mas em termos de subjetividade.

Lacan (1964/2008), em seu *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, serve-se de uma passagem de Sartre (1943/1997) para

⁸ Neologismo criado por Lacan (1969-70/1992, p. 191) com base no seguinte jogo de palavras: *honte* (vergonha) e *ontologie* (ontologia).

⁹ Segundo Roudinesco e Plon (1998, p. 558), esse termo “é utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico — o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus — que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intrassubjetiva em sua relação com o desejo”.

explicar as relações entre o olhar, enquanto objeto, e o sentimento de vergonha. O filósofo, na obra *o Ser e o Nada*, relata uma situação em que o sujeito está olhando pelo buraco de uma fechadura quando ouve passos; nesse mesmo instante tem a sensação de ser olhado por alguém.

Lembremo-nos de que Sartre (1943/1997, p. 335) afirma que o sujeito, ao ser visto, depara-se com a própria vulnerabilidade e impossibilidade de defesa e que, no momento dessa conscientização, o sujeito passa a existir para a própria consciência. Ao comentar tal exemplo, Lacan (1964/2008, p. 87) afirma:

Esse olhar se vê – precisamente esse olhar de que fala Sartre, esse olhar que me surpreende, e me reduz a alguma vergonha, pois é esse sentimento que ele esboça como o mais acentuado. Esse olhar que encontro (. . .) de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado por mim no campo do Outro.

O que Lacan (1964/2008) sublinha com isso é o olhar considerado como objeto *a*¹⁰. O sujeito que olha uma cena proibida pelo buraco da fechadura vai se tornando o olhar escondido, ou seja, o sujeito se reduz ao objeto *a*. Miller (2003, p. 10) mostra que, na história de Sartre, encontramos dois momentos: no primeiro, o que o sujeito olha pelo buraco da fechadura; no segundo, quando escuta passos no corredor e já sente vergonha. Antes mesmo que o rosto daquele que o olha esteja presente, o personagem já formula: “alguém me olha”. É um olhar anônimo, atrás do qual se esconde o olhar do

¹⁰ De acordo com Roudinesco e Plon (1998, p. 551), o termo *objeto (pequeno) a* foi introduzido por Lacan para “designar o objeto desejado pelo sujeito e que se furta a ele a ponto de ser não representável, ou de se tornar um ‘resto’ não simbolizável. Nessas condições, ele aparece apenas como uma ‘falta-a-ser’, ou então de forma fragmentada, através de quatro objetos parciais desligados do corpo: o seio, objeto da sucção, as fezes (matéria fecal), objeto da excreção, e a voz e o olhar, objetos do próprio desejo”.

Outro. Podemos entender que é daí que surge a vergonha: dessa suspensão do sujeito ao estatuto de objeto *a*. Ou seja: ele se torna objeto da própria pulsão.

Ora, diante disso, entendemos que Lacan (1964/2008) refuta a ideia sartriana de que olhar aparece como o que causava a consciência; ao contrário, ele afirma que o olhar é avesso à consciência. Ele propõe, então, que esse olhar que em Sartre causaria a vergonha não é o “olhar visto”, mas é um olhar que o sujeito imagina no campo do Outro, é “*na ilusão da consciência de ver-se vendo-se*” (p. 86).

Acompanhando Lacan (1969-1970/1992) numa outra aula do *Seminário, livro 17*, podemos isolar uma passagem que presentifica algo do eclipse do olhar do outro. É a passagem em que ele se endereça aos estudantes de Vincennes dizendo: vocês “desempenham a função de hilotas¹¹ desse regime. Vocês também não sabem o que isso quer dizer? Ele diz – *Vejam como gozam.*” (p.218).

A relação entre o olhar e o superego era apontada por Freud (1975d, p. 99) ainda em 1923: “[o ego] é observado a cada passo pelo superego severo”. Porém, para este, a vigilância do superego tinha função de velar o gozo. Lacan (1969-1970/1992), como pudemos verificar no trecho acima, anuncia exatamente que olhar, que antes velava o gozo, está perdendo essa função. Assim, o olhar do Outro, castrado de sua potência de produzir vergonha, demonstra a outra face do superego. Essa outra face se encontra presente na nossa atualidade e se traduz pelo seguinte imperativo do gozo: “olhem eles gozarem e gozem também” (Miller, 2003, p. 12).

Nessa época do gozo permissivo, os sujeitos que gozam parecem mais normais. Isso se torna evidente quando observamos a alta audiência e a proliferação de *reality show* na programação televisiva. Outro exemplo é a recente “comemoração pelo aniversário de 10 anos dos atentados às torres gêmeas” nos Estados Unidos. Esse

¹¹ Escravo de Esparta que trabalhava na agricultura.

acontecimento nos remete à cena dos aviões se chocando contra os prédios, que foi transmitida ao vivo para o mundo todo. Podemos ler esses acontecimentos da seguinte forma: grande parcela da população para diante da televisão, vê o outro gozar e com isso goza também. Miller (2003, p. 11) argumenta: “É como se essa apreensão do espetáculo televisual tivesse como missão, em todo caso como consequência inconsciente, demonstrar que a vergonha está morta”.

A Psicanálise tem chamado a atenção para um regime de produção e consumo no qual estamos inseridos. Nesse contexto, até mesmo o sentimento de vergonha é produzido e deve ser consumido. Lacan mostra que (1969-1970/1992, p. 202) essa produção de vergonha se traduz pela *desvergonha*, ou seja, nos tempos da ausência da vergonha, o que resta é essa *desvergonha* que compartilha o gozo ao invés de velá-lo. Esse compartilhamento acontece, de maneira explícita, nas redes sociais. Um mundo virtual onde tudo é publicado e, simultaneamente, compartilhado; onde os mínimos detalhes da vida cotidiana são transformados em espetáculos que, a todo o momento, convocam o olhar.

Portanto, a *desvergonha* (Lacan, 1969-1970/1992, p. 202) é um sentimento que a sociedade produziu e deve ser consumido, mas não provoca nenhum tipo de impedimento. Dito de outro modo, o consumo desse sentimento não impede o sujeito de cometer atos imorais, ao contrário, impele o sujeito a tais atos.

Nesse contexto de produção e consumo, a Psicanálise lacaniana denuncia um discurso quantitativo que tenta anular o sujeito do desejo e substituí-lo pela figura de um consumidor passivo, em que o próprio sujeito se torna uma cifra. Miller (2009, p. 6) ressalta: “Ser, hoje, é ser cifrado, é ser contável e contado”, ou seja, somos apenas mais um ponto no ibope, um percentual no censo, nas estatísticas. Enfim, estamos falando de

uma lógica mercantil que promove a apropriação econômica do sujeito. Como consequência, o sujeito perde a sua singularidade, perde a sua honra.

Miller (2003, p. 14) nos esclarece: “A honra da Psicanálise decorre do laço mantido do sujeito com o significante-mestre”. Com o desaparecimento da vergonha e, por conseguinte, a ascensão dessa *desvergonha* – que deve ser consumida –, estamos abrindo mão de nossa honra, daquilo que nos possibilita a singularidade; estamos escamoteando a nossa própria subjetividade. Esse discurso determina que não tenhamos vergonha do gozo, mas que tenhamos vergonha do desejo. O que resta, portanto, é uma vergonha de viver.

Lacan (1969-1970/1992, p. 204) encerra o *Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* com as seguintes palavras:

“(. . .) não demasiado, mas o suficiente, me acontece provocar-lhes vergonha.”

Diante disso, Laurent (2002, p. 5) indaga se é função do psicanalista provocar vergonha. Antes de abordarmos essa questão, precisamos ter o cuidado em diferenciar os sentimentos de vergonha e de culpa na perspectiva psicanalítica.

A ação psicanalítica se orienta pela não *desculpabilização* do sujeito. Ou seja: uma vez que o sujeito se declare culpado, não é função do psicanalista negar-lhe a culpa, porque o sujeito, ao se *des-culpar*, retira a sua culpa e pode retirar também a sua responsabilidade (Laurent, 2002). Quanto a isso, Lacan (1965/1998b, p. 872) não poderia ser mais contundente: “Por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis”. A concessão de perdão, pela via contrária, promove o esquecimento da honra e, por conseguinte, da vergonha. Não estamos dizendo que cabe ao psicanalista promover a culpabilização do psicanalisando. Estamos dizendo apenas que o

psicanalista não deve ocupar um lugar daquele que concede perdão. Não é disso que trata a posição de causar vergonha. Provocar vergonha, de modo algum, supõe perdão (Miller, 2003). Então, o que é essa posição de *provocar vergonha*?

(. . .) a posição de “causar vergonha” não consiste em fixar mas em dissociar o sujeito do significante-mestre e, por aí, a fazer perceber o gozo que o sujeito tira do significante-mestre. Lá onde o mestre mostra, e mostra sem pudor, a obscenidade, o psicanalista, ao contrário, recoloca o véu e evoca esse demônio sob a forma de vergonha. (Laurent, 2002, p. 7)

Entretanto, precisamos destacar que essa posição de causar vergonha é bastante perigosa. Freud (1905/1975a, p. 176), no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, já anunciava que a vergonha em excesso poderia trazer malefícios. E Lacan (1969-1970/1992) expõe o exemplo de um homem que morreu de vergonha: Vatel.

Antes de abordar esse caso, gostaríamos de sinalizar que não estamos falando aqui de pudor. Lacan (1958/1998c), no texto *A significação do falo*, dá ao pudor um lugar central na constituição do sujeito. É ele que, no processo do desvelamento do falo, possibilita a emergência do significante fálico “destinado a designar em seu conjunto os efeitos do significado” (p. 697). Quando o falo é desvelado, o véu do pudor se interpõe, possibilitando que o falo se transforme em barra que divide o sujeito. O falo, então, na percepção de Lacan, “se torna a barra que, pela mão desse demônio [o pudor], cunha o significado” (p. 699). O sujeito constitui-se como sujeito do inconsciente, sujeito barrado, \$, a partir dessa barra. Nesse desenvolvimento lacaniano, o pudor desempenha uma função na constituição do sujeito do inconsciente.

Esse tema foi abordado por nós em um estudo recente (Murta & Schimith), por meio do qual observamos que, no último momento de seu ensino, Lacan (1975-1976/2007) revela que o pudor é um dos últimos semblantes a serem sacudidos no final de uma análise, mas, de forma alguma, transgredido. Derrubar a barreira do pudor faz com que o gozo seja exibido e valorizado, e, assim, a saída de análise se daria pela via da perversão.

Retomando o exemplo relatado por Lacan (1969-1970/1992), François Vatel foi um *maître d'hôtel* que se tornou famoso por promover eventos e festas com grande esplendor. No ano de 1671, ele foi imbuído da grandiosa tarefa de promover três dias e três noites de festa para receber toda a corte. Tudo correu bem até o jantar da última noite; para o qual ele havia planejado servir peixes e frutos do mar, mas esses produtos não foram entregues a tempo. Ao ver que a recepção preparada por ele fracassaria, Vatel se mata. O Rei Luís XIV e toda a sua corte ficaram admirados com a sua atitude e sua morte tornou-se uma tragédia nacional.

Para Lacan (1969-1970/1992), esse homem, por sua fixação com seu significante-mestre, “morreu de vergonha”. O S_1 confere ao sujeito a sua singularidade, é o que marca como aquilo que lhe é próprio; portanto, ao abrir mão dele, o sujeito perde a sua capacidade de sentir vergonha. Por outro lado, permanecer fixado a ele, pode levar o sujeito à morte, como no caso de Vatel.

Ora, se a vergonha levou Vatel à morte, então, por que o psicanalista deve causar vergonha?

Em primeiro lugar, porque essa é uma via pela qual o sujeito pode se separar de seu S_1 , permitindo que ele perceba o gozo que tira daí. Lacan (1972-1973/1985, p. 36), no *Seminário, livro 20: mais, ainda*, é claro ao apontar que o gozo é causado pelo significante. Em suas palavras: “O Significante é a causa do gozo”.

Em segundo lugar, porque na sociedade em que vivemos “não há mais vergonha” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 193). De acordo com Miller (2003, p 38), “na operação analítica trata-se, sem dúvida, de separar o sujeito de seu significante-mestre. Mas, isso supõe que ele saiba que tem um e o respeite”. Portanto, quando Lacan (1969-1970/1992) sugere esse provocar vergonha, não é para cultivá-la, mas, sim, para trazer à tona a relação do sujeito com seu significante-mestre (Alberti, 2009). Nesse sentido, sugerir que o analisando seja afetado pela vergonha na experiência de análise é apenas pôr um temperinho a mais nessa experiência.

Diante disso, abordaremos, de agora em diante, o testemunho de final de análise de Guy Briole (2011), que, pela operação analítica, tornou-se possível o deslocamento de seu significante-mestre e, por conseguinte, ele ultrapassou a vergonha.

Entre os significantes que surgem em sua análise, podemos destacar aquele que dá nome ao seu relato: *a cicatriz*. Ele era marcado por algumas cicatrizes: a circuncisão; a detenção do pai pela Gestapo; a “doença” da mãe... Todas elas o remetiam ao sentimento de vergonha. Este emergia especialmente quando algum olhar era lançado à cicatriz de sua circuncisão. Quanto ao surgimento da vergonha, ele relata a seguinte cena, que ocorreu no momento em que o curativo da circuncisão era refeito:

Minha mãe estava presente, ela olhava, e esse olhar era-me insuportável; ele fixou a marca e me fez surgir a vergonha. (Briole, 2011, p. 156)

Observamos, no trecho acima, a intrínseca relação entre o olhar e o surgimento do sentimento de vergonha. Em suas relações sexuais, Briole (2011) escondia a sua marca de sua circuncisão do olhar das mulheres. Ao fim de cada ato sexual, ele realizava um ritual conferindo se a “cicatriz não tinha sido reavivada” (p. 157).

A experiência de análise atravessada por Briole (2011) possibilitou que ele descolasse de seu objeto e, por consequência, abandonasse a sua posição de gozo. Dois sonhos são relatados e interpretados por ele como sua separação de uma casca que o cobria inteiro. Em suas palavras: “Eu deixei a casca, o prepúcio! Eu me cobria inteiro com esta casca. Eu me separei dela” (p. 158). A partir de então, ele “estava nu, sem casca”. Briole (2011, p. 158) anuncia que doravante “não é mais o olhar que está em jogo”. Ou seja: ele realiza uma nova leitura das próprias marcas: o corpo, que antes o envergonhava, agora se torna um “belo corpo” (p. 158). Ao se descolar do objeto de onde tirava seu gozo, Guy Briole ultrapassa a vergonha.

Diante da experiência relatada por Briole (2011), podemos entender que Lacan (1969-1970/1992) não propõe uma manutenção do sentimento de vergonha, pois este pode causar a fixação do sujeito ao S_1 . De maneira contrária, ele propõe que a vergonha seja experimentada, para em seguida ser atravessada.

Em face do que tentamos desenvolver logo acima, podemos constatar que Lacan (1969-1970/1992) questiona o estatuto da vergonha na contemporaneidade e aponta a sua ausência. Parece-nos que esse fenômeno vem ocorrendo paralelamente à mudança de estatuto do supereu: se nos tempos de Freud ele impedia o gozo, hoje ele o escancara. Diante disso, Lacan (1969-1970/1992) sugere ao psicanalista um “provocar vergonha” (p. 204) ou “um pouco de vergonha no tempero” (p. 191). No entanto, não podemos perder de vista que tanto o excesso quanto a ausência absoluta podem ser lidos como faces de um supereu que tem como imperativo o gozo. Assim, o que a psicanálise propõe é uma via que siga no meio termo entre o gozo desenfreado e a interdição absoluta.

5- Psicologia da Moralidade e Psicanálise

Neste capítulo apreciaremos algumas possíveis proximidades e distanciamentos entre as duas teorias – Psicologia da Moralidade e Psicanálise –, apresentadas nos capítulos anteriores. De forma ainda mais específica, o nosso objetivo neste momento é estudar alguns de seus pontos de convergências estritamente no que diz respeito ao sentimento de vergonha.

Ao tomarmos a decisão de promover o diálogo entre as duas teorias, apoiamos-nos em César Ades (2010). Este autor afirma que a Psicologia vive numa “interdisciplinaridade interna. Sem diálogo interno” (p 265). Ora, interdisciplinaridade sem diálogo é, no mínimo, um paradoxo, pois o grande benefício que podemos obter com a interdisciplinaridade é, justamente, a possibilidade de diversas áreas de conhecimento conversarem e proporem soluções acerca de um mesmo tema. Por isso, Ades (2010) levanta uma bandeira: que precisamos construir pontes internas que contribuam com o desenvolvimento de teorias e de ações que beneficiem a sociedade. Seguindo essa linha de pensamento, neste capítulo, tentaremos promover o diálogo entre a Psicologia da Moralidade e a Psicanálise.

Baseamo-nos, ainda, em Queiroz e Macedo (1997), que abordam o texto *Inconsciente afetivo e inconsciente cognitivo*, de Jean Piaget (1970/1983), à procura de possíveis similaridades entre Psicologia Genética e Psicanálise. Os autores concluem que, embora existam, não devemos, com base nelas, propor uma teoria híbrida. Dito de outro modo, não devemos fabricar uma teoria que misture conceitos da Psicanálise e da Psicologia Genética. Eles prosseguem afirmando que, no entanto, isso não impede que “os construtos e conhecimentos de uma sejam as ferramentas de outras, de modo que a alternância entre as suas contribuições torne-se um interessante exercício de dialética” (p. 8). Nessa mesma perspectiva, a nossa proposta, no presente texto, não é de conceber

uma nova teoria com base nas duas já existentes, mas apenas de buscar alguns pontos de consonância entre a Psicologia Moral e a Psicanálise.

Primeiramente, tentaremos expor os principais pontos de divergência entre as teorias. De saída, já encontramos um ponto fundamental que distancia as teorias: o conceito de sujeito. Como vimos nos capítulos anteriores, Psicologia da Moralidade e Psicanálise propõem, cada uma ao seu modo, conceitos próprios de sujeitos. No caso da Psicanálise, no primeiro momento do ensino de Jacques Lacan, o conceito de sujeito é o de o *sujeito do inconsciente* (Murta, 2002). Por outro lado, na Psicologia da Moralidade, e precisamente na linha teórica proposta por La Taille (2006a), o “sujeito moral” é eminentemente um sujeito dotado de razão e implicado por afetos, ou seja, ele deve ter a capacidade de tomar decisões, mas essas decisões são motivadas por afetos.

Desde o princípio, torna-se evidente que a diferença nesses conceitos se assenta sobre a seguinte contraposição: razão *versus* inconsciente. A Psicologia da Moralidade entende que a união entre o entendimento (saber fazer) e a afetividade (querer fazer) leva uma pessoa a agir moralmente (La Taille, 2006a). A Psicanálise, por sua vez, mostra que nada pode garantir que uma pessoa venha a agir moralmente (Lacan, 1960/2005).

Então, para a Psicanálise, o que levaria uma pessoa a agir moralmente? Baseado nos estudos freudianos, acreditávamos que o superego era uma estrutura psíquica responsável pela moralidade. Porém, com Lacan (1971/2009) aprendemos que a origem da consciência moral está num superego que tem duas faces: uma que barra o gozo e outra que impele ao gozo. Essa descoberta lacaniana indica quanto é difícil qualquer tentativa de dar garantias quanto ao que torna uma pessoa moral ou imoral. Com isso, ele está nos dizendo que algo escapa, ou seja, não há meio de controlar, ou educar,

alguém a fim de que ele se torne exemplar moralmente, pois o acaso sempre vai interferir.

Parece-nos que esta é a questão – o que levaria uma pessoa a agir moralmente? – que move as pesquisas do campo da moralidade. Acreditamos que precisamos continuar buscando sua reposta, mesmo sem saber se vamos encontrá-la.

A questão que logo surge é: se a Psicanálise nada afirma sobre como tornar o mundo mais moral, por que optamos por ela? Essa opção se deve, em parte, por nossa própria afinidade com a área, mas, principalmente, por ela ter sido eleita por Jean Piaget (1970/1973) para tratar as questões ligadas à afetividade. O epistemólogo, ao se apresentar na Associação Psicanalítica Americana, lê o texto *Inconsciente afetivo e inconsciente cognitivo*. Neste, declara a sua preferência pela Psicanálise para tratar questões que se referem à afetividade. Lino de Macedo (1994, p 166) afirma que “em toda a obra de Piaget a presença da Psicanálise, implícita ou explicitamente, pode ser sempre notada”. Lembremo-nos de que foi Piaget quem deu início aos trabalhos no campo da Psicologia da Moralidade com o seu texto *O juízo moral na criança* (La Taille, 2010). Além disso, o trabalho que ora apresentamos tem como enfoque principal a afetividade, uma vez que nos dedicamos a estudar um sentimento: a vergonha.

Parece-nos que o ponto de intercessão entre as teorias propostas por Jacques Lacan e Yves de La Taille é, justamente, a posição de destaque que ambos concedem ao sentimento de vergonha. Por um lado, La Taille (2006a, 2002a) afirmando a importância de tal sentimento para as questões morais; por outro, Jacques Lacan (1969-1970/1992) admitindo que o psicanalista precisa assumir certa posição de causar vergonha. Destaca-se, ainda, o fato de que ambos recorrem ao filósofo Jean Paul Sartre, ao traçar a relação entre o sentimento de vergonha e o olhar.

Outro ponto de intercessão entre as teorias é que em ambas podemos encontrar uma relação entre sentimento de vergonha e a honra. Porém, mesmo nesses aspectos em que as teorias se aproximam, elas também se afastam. A seguir, abordaremos, de forma mais detalhada, cada um desses aspectos. Além disso, podemos citar a diferenciação entre os sentimentos de vergonha e culpa.

Cada teoria aborda o sentimento de vergonha de acordo com os próprios paradigmas. Neste capítulo, não nos aprofundaremos nessas conceituações, pois já nos dedicamos a esse objetivo nos capítulos anteriores. De forma sucinta, a vergonha, na perspectiva da Psicanálise, configura-se como um afeto que atesta a presença de um significante-mestre e que justificaria para o sujeito o próprio existir (Lacan, 1969-1970/1992). A vergonha, agora de acordo com a Psicologia da Moralidade, é entendida como um sentimento penoso, fruto da união entre a exposição e o sentimento de inferioridade gerado por juízos – o autojuízo e o juízo alheio (La Taille, 2002a, 2002b, 2006a,).

Ao abordarem o sentimento de vergonha, ambos fazem referências à Sartre (1943/1997), mais precisamente à obra *O ser e o nada*. Nesta obra, o filósofo discorre sobre o sentimento de vergonha e sua relação com a posição de objeto. Para ele, no momento da conscientização de se ver sendo visto, uma pessoa depara-se com a própria vulnerabilidade e impossibilidade de defesa.

Lacan (1964/2008) vai à obra de Sartre para tratar a relação entre o sentimento de vergonha o olhar. Neste momento, assume que a vergonha tem uma intrínseca relação com o olhar. Não o olhar físico, mas “um olhar imaginado por mim no campo do Outro” (p. 87). Sartre (1943/1997) expõe um exemplo em que uma pessoa curiosa está olhando pelo buraco da fechadura, quando ouve passos e então sente vergonha. Não foi necessário que alguém o tivesse olhado de fato, mas apenas o imaginário em torno

desse olhar que gerou vergonha. Lacan (1964/2008) vai além, para ele, não existe aí um processo reflexivo em que surge uma consciência límpida a respeito dessa posição de objeto, uma vez que é um olhar imaginado no campo do Outro. Essa relação é inconsciente, ou seja, por uma leitura lacaniana, podemos entender que o sujeito aqui ocupa a posição de objeto, mas numa relação imaginária.

La Taille (1996), por sua vez, recorre ao texto *O ser e o nada* (Sartre, 1943/1997) retomando o conceito de vergonha pura, segundo o qual “não é o sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser um objeto, ou seja, de reconhecer-me neste objeto degradado, dependente e determinado que sou para o outro” (p. 369). Esse conceito aproxima-se muito do que é empregado por La Taille (1996), haja vista que, para ele, a vergonha é fruto de dois juízos: o autojuízo e o juízo alheio. Está implicada aí uma conscientização do sujeito na posição de *olhado e/ou julgado*, ou seja, na posição de objeto. Dito de outro modo, a vergonha surge de um pensamento reflexivo, portanto, consciente.

Portanto, o ponto de intercessão entre os autores é também um ponto de distanciamento. Ambos reconhecem que há uma relação entre o sentimento de vergonha e a posição de objeto. Todavia, mais uma vez encontramos o embate razão *versus* inconsciente.

Passemos agora ao outro ponto comum. Para ambas, uma pessoa se envergonha quando não age de acordo com a sua honra. Em *Psicologia da Moralidade*, a honra tem um caráter de virtude. Ela diz respeito estritamente à moral. Esse aspecto não é encontrado na conceituação psicanalítica. O que não impede que exista certa proximidade com a conceituação de honra em Psicanálise.

Para La Taille (2006a), uma pessoa que tem honra, tem os valores morais como centrais nas suas representações de si. Além disso, uma pessoa honrada “é fiel a si

mesma” (p. 136) e por isso respeita a moral. Assim, uma pessoa se envergonharia se agisse de forma contrária àquilo que entende como uma boa imagem, ou seja, sentiria vergonha se agisse de forma imoral.

Na Psicanálise, a honra também implica uma relação de fidelidade do sujeito com ele mesmo, pois ela se configura como um laço entre o sujeito e o seu significante-mestre (Miller, 2003). Lembremo-nos de que o significante-mestre confere ao sujeito aquilo que ele tem de mais singular. Nesse caso, o sentimento de vergonha surgiria se uma pessoa agisse sem levar em consideração o seu S_1 . Lacan (1969-1970/1992) sustenta, no *Seminário, livro 17*, que a vergonha está desaparecendo exatamente porque estamos perdendo de vista o nosso S_1 .

Portanto, observamos que a honra, assim como a vergonha, em ambos os casos, está ligada ao ser, ou seja, a vergonha e a honra são ontológicas. Porém, nesse ponto em que as teorias se aproximam, elas também se afastam por dois aspectos: a relação entre a honra e a moralidade, estabelecida por La Taille (2002a, 2006a), que não se encontra na Psicanálise; a proposta de Lacan (1969-1970/1992) segundo a qual, em uma experiência de análise, o sujeito deve separar de seu S_1 . Vamos esclarecer esses dois aspectos a seguir.

Conforme já apresentamos no capítulo 3, para La Taille (2002a, 2002b, 2006a), a honra é o sentimento de valor moral, ou seja, uma pessoa honrada tem valores morais como centrais na sua personalidade. O autor propõe, ainda, uma analogia entre a honra e o autorrespeito. Este é um tipo de autoestima, ou amor próprio, que diz respeito exclusivamente aos valores morais. Assim, na perspectiva da Psicologia da moralidade, é importante que a pessoa mantenha a sua honra, pois ela prosseguirá agindo moralmente.

A relação intrínseca entre honra e moral, proposta por La Taille (2002a, 2002b, 2006a), não pode ser encontrada na Psicanálise. De acordo com Lacan (1969-1970/1992), um laço de honra muito apertado também pode levar o sujeito a cometer atos imorais, por exemplo, matar em nome da honra. Ou até mesmo, cometer suicídio, como no caso de Vatel. É nesse sentido que o atravessamento da experiência de análise deve ser marcado pelo descolamento entre sujeito e seu significante-mestre. Assim, a separação entre sujeito e S_1 promove o afrouxamento desse laço de honra. Por que isso é importante? Porque, conforme Lacan (1972-1973/1985) aponta, o gozo provém do S_1 .

Então, por que Lacan (1969-1970/1992) sugere que o psicanalista precisa provocar vergonha? Com a apropriação econômica do ser, que vem ocorrendo desde a década de 70, e está ainda mais forte atualmente, estamos perdendo de vista o nosso S_1 . Nesse sentido, Miller (2003) afirma que “na operação analítica trata-se, sem dúvida, de separar o sujeito de seu significante-mestre. Mas isso supõe que ele saiba que tem um e o respeite”. Portanto, ao provocar vergonha, o psicanalista está remetendo o sujeito ao seu S_1 . Porém, esse provocar vergonha não tem um caráter de manutenção da vergonha, ao contrário, a vergonha precisa ser instalada para, num momento seguinte, prescindir dela, ou seja, pela experiência de análise, é possível haver um atravessamento da vergonha.

Portanto, as outras duas diferenças marcantes entre as teorias são a relação entre a honra e a moral, bem como o atravessamento da vergonha, proposto pela psicanálise. Há outro ponto em que os autores se aproximam: a diferenciação entre a vergonha e a culpa.

Para Freud (1975b/1913), a culpa era o sentimento eminentemente moral. No seu texto *Totem e Tabu*, encontramos que as leis morais surgiram da forte culpabilização que os filhos sentiram pelo assassinato do pai. Posteriormente, ao fundar

a segunda tópica, o sentimento de culpa aparece como uma “tensão entre as exigências da consciência [moral] e os desempenhos concretos do ego” (Freud, 1923/1993, p. 52). Assim, o sentimento de culpa em Freud aparece numa estreita relação com a moralidade.

Ruth Benedict (1946/1967), antropóloga americana, é reconhecida por propor a diferenciação entre as culturas da culpa e da vergonha. Ela considera as culturas orientais – chinesas, japonesas, entre outras – como culturas da vergonha, ou seja, nessas sociedades, é o sentimento de vergonha que regula as condutas sociais. Por outro lado, nas culturas ocidentais – a autora baseia-se numa leitura de sociedade dos Estados Unidos –, é o sentimento de culpa que serve como regulador. A diferença marcante entre elas seria o fato de que, na cultura da vergonha, há uma regulação externa, uma constante preocupação com o juízo que os outros vão fazer a respeito das ações do sujeito. Por outro lado, na cultura da culpa, essa regulação se dá por meio da interiorização de uma ideia cristã de pecado, ou seja, há uma regulação interna. Essa autora afirma ainda que para a culpa há o perdão dos pecados, mas para a vergonha não há nenhuma forma de remissão.

As perspectivas de La Taille (2002a, 2002b, 2006a) e de Lacan (1969-1970/1992) se aproximam exatamente no último ponto citado. Ambos assumem que para a culpa existe a possibilidade de se *desculpar*, mas para a vergonha essa possibilidade não existe. Mas ambos se diferenciam da antropóloga por entender que o sentimento de vergonha não é um regulador externo. Ao apontarem, cada um à sua maneira, que a vergonha é ontológica, ou seja, está do lado do ser, eles mostram que a impossibilidade de remissão para a vergonha ocorre porque a vergonha surge mediante uma ruptura do sujeito com ele mesmo. Laurent (2002), voltando-se para a perspectiva clínica da Psicanálise, aponta ainda que o psicanalista não deve assumir uma posição de

retirar a culpa do psicanalizando, pois isso pode acarretar a *desresponsabilização* do sujeito, como já abordamos anteriormente.

Depois de expostos os pontos de proximidade e distanciamento entre as teorias, resta ainda uma pergunta: algum outro sentimento poderia substituir a vergonha? A Psicanálise lança mão de outro sentimento: o pudor, sobre o qual também é possível encontrar uma passagem na obra de Yves de La Taille.

Recorrendo à obra do filósofo Spinoza (1677/1983), La Taille (2002a) assume a concepção de pudor como medo de sentir vergonha. Esse conceito se aproxima da vergonha prospectiva, ou seja, uma vergonha que antecede a ação que poderia ser vergonhosa.

Elizabeth Hakort-de-La-Taille (1999), autora citada por La Taille (2002a) em vários momentos, dedica uma trecho de seu livro *Ensaio Semiótico sobre a vergonha* a esse sentimento, afirmando a proximidade deste com a vergonha. Essa autora também entende que a pudor é um tipo de vergonha antecipada. Aproximando-se, assim, da proposta de La Taille (2002a).

Lacan (1959-1960/1986), por sua vez, indica que o sentimento de pudor deve ser produzido no percurso de uma experiência de análise. Em outro momento de seu ensino, o autor vai além e propõe que, nessa experiência, o pudor seja mexido, mas sem que prescinda desse semblante (Lacan, 1975-1976/2007). A barreira do pudor é necessária para que a saída de análise não se dê pela via da perversão. As bibliografias sobre o tema são muito recentes e ainda não há clareza quanto à diferenciação entre o pudor e a vergonha. Parece-nos que os estudos sobre o afeto do pudor, na teoria psicanalítica, ainda tem um longo caminho a ser percorrido.

Depois de termos apreciado alguns pontos de convergência e divergências entre as teorias, nos próximos capítulos apresentaremos o estudo empírico que realizamos. O primeiro passo será expor os objetivos dele.

6- Objetivos

Em nossa revisão de literatura, observamos que apenas um ensaio teórico foi dedicado a estudar especificamente o sentimento de vergonha; além disso, não encontramos estudos empíricos que abordassem esse tema. No entanto, Yves de La Taille (La Taille, 1996, 2000, 2002a, 2002b, 2006a, 2006b, 2007, 2009a, 2009c, 2010; Togneta & La Taille, 2008), autor que, segundo nossa revisão, mais publica nessa área (aproximadamente 30% dos artigos eram de sua autoria), dá um lugar de destaque a esse sentimento dentro da sua teoria sobre a moralidade. A escassez de pesquisas nos parece, no mínimo, curiosa, pois o sentimento de vergonha é bastante difundido. Podemos fazer o teste e perguntar às pessoas ao nosso redor se elas já sentiram vergonha alguma vez na vida. Quem nunca sentiu vergonha? É possível que todos se lembrem de, pelo menos, uma vez em que isso ocorreu.

Diante disso, surgiu em nós o desejo de estudar de forma mais profunda esse sentimento. Esse desejo suscitou a seguinte questão: qual é o papel do sentimento de vergonha na sociedade contemporânea? Assim, inicialmente o nosso objetivo nessa pesquisa era investigar o papel do sentimento de vergonha na sociedade contemporânea. Porém, logo percebemos que esse seria um tema bastante amplo para ser abordado dentro das limitações de tempo e espaço que se impõem a uma dissertação.

Encontramos, na teoria proposta por Yves de La Taille (2002a, 2002b, 2006a, 2010), uma possibilidade de estudo, haja vista que ele aponta esse sentimento como tendo participação fundamental na moralidade. Com base nisso, focalizamos o nosso objetivo em investigar, na obra desse autor, o sentimento de vergonha e a sua relação com a moralidade. Todavia, Piaget (1970/1973) já havia afirmado que, ao tratar de questões afetivas, a Psicanálise pode ter alguma contribuição a nos dar. Além disso,

Jacques Lacan (1969-1970/1992) dedicou-se a estudar o sentimento de vergonha, afirmando que este está ausente.

Em face disso, apresentamos o nosso objetivo geral: *estudar o sentimento de vergonha com base na sua relação com a moralidade proposta por Yves de La Taille, bem como as proposições de Jacques Lacan sobre o mesmo sentimento*. Dessa forma, no interior desse objetivo, encontramos dois objetivos específicos: (1) *investigar o sentimento de vergonha e a sua relação com a moralidade na obra de Yves de La Taille* e (2) *investigar o sentimento de vergonha na obra de Jacques Lacan*. No entanto, acreditávamos que não fazia sentido estudar duas teorias distintas sem promover um diálogo entre elas; por isso, elegemos outro objetivo: (3) *investigar as proximidades e distanciamentos entre as duas teorias no que diz respeito ao sentimento de vergonha*.

Os objetivos que acabamos apresentar têm uma perspectiva eminentemente teórica, por isso buscamos contemplá-los com as pesquisas teóricas que foram apresentadas nos capítulos anteriores. Porém o nosso trabalho não se encerrou por aí, pois, diante de duas teorias que nos apresentavam perspectivas diversas sobre o mesmo tema (o sentimento de vergonha), tínhamos outra necessidade: a de realizar um estudo empírico que tivesse a função de baliza das pesquisas teóricas. Assim, encampamos outro objetivo: (4) *investigar como uma amostra de jovens concebe o mesmo sentimento*. Essa investigação se deu por meio de um estudo empírico que será apresentado no próximo capítulo.

Yves de La Taille, pela Psicologia da Moralidade, afirmando a íntima relação entre o sentimento de vergonha e a moralidade; Jacques Lacan, pela Psicanálise, afirmando que esse sentimento está ausente da sociedade atual. Assim, o estudo empírico contemplou, ainda, outros dois objetivos específicos: (5) *investigar se os participantes apresentam o sentimento de vergonha*; (6) *investigar se os participantes*

relacionam o sentimento de vergonha à falha moral. Esses objetivos abarcam dois aspectos muito peculiares das linhas teóricas que estamos investigando em nossa dissertação.

Nos capítulos que se seguem, apresentaremos o estudo empírico, bem como seu método e resultados.

7- Método

7.1- Participantes

O nosso estudo tem uma perspectiva estritamente qualitativa; portanto, a nossa amostra foi constituída por 15 participantes. O número de participantes proposto ($n=15$) está de acordo com o que propõe Delval (2002), ao dizer que o número mínimo de participantes por grupo seria de dez, podendo haver dificuldades se o número fosse menor que esse. Adotamos alguns critérios de seleção dos participantes com o intuito tornar a amostra homogênea: sexo, idade e grau de escolaridade.

O sexo foi eleito como um dos nossos critérios de seleção, porque sabemos que essa variável tem proporcionado ampla discussão na área de moralidade. Alguns teóricos, como Carol Gilligan (1982), dedicam seus estudos à investigação de diferenças apresentadas por homens e mulheres no que diz respeito à moralidade. Os nossos objetivos não contemplavam estudar essas diferenças; portanto, optamos por realizar nosso estudo apenas com homens.

Observamos, na revisão de literatura apresentada anteriormente, o baixo número de pesquisas que tinham adultos como participantes. Apenas sete dos 19 relatos de pesquisa abordam esse público (Andrade & Alencar, 2008; 2010; Biaggio et al., 2005; Borges & Alencar, 2006; Dias, 2005; Menin, 2002; Sampaio, Camino & Roazzi, 2010). Diante dessa escassez, acreditamos que é importante investigar esse grupo. Por isso, determinamos uma faixa de idade entre 25 e 30 anos.

A opção por eleger o grau de escolaridade – ensino superior completo –, como um critério de seleção, também está de acordo com o aspecto qualitativo de nosso estudo. Não encontramos nenhum estudo que apontasse alguma diferença entre pessoas de distintas áreas de conhecimento; portanto, não julgamos necessário eleger apenas

uma área de conhecimento ou um mesmo curso de graduação. Dessa forma, a nossa amostra foi constituída por 15 homens de 25 a 30 anos com ensino superior completo.

Acreditamos que, ao contemplarmos os critérios citados, obtivemos uma amostra homogênea; assim sendo, temos apenas uma característica a ser analisada.

7.2- Instrumento e procedimentos

Os procedimentos desta pesquisa foram submetidos e aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa (Campus de Goiabeiras) da Universidade Federal do Espírito Santo. Ao realizarmos a pesquisa, respeitamos todas as exigências éticas relacionadas aos estudos com seres humanos, conforme preveem a Resolução nº 016/2000, do Conselho Federal de Psicologia – CFP (Brasil, 2000), e a Resolução nº 196/1996, do Ministério da Saúde – MS (Brasil, 1996). A autorização para entrevista foi obtida por meio de assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice A). Nesse documento, esclarecemos os objetivos e os procedimentos da pesquisa, bem como garantimos o sigilo das informações coletadas.

Utilizamos como instrumentos para coleta de dados duas histórias fictícias que foram sucedidas por entrevistas semiestruturadas. A história fictícia é um instrumento que foi utilizado por Piaget (1932/1994) em sua investigação sobre o juízo moral em crianças. É um instrumento eficaz que possibilita colocar o participante ante uma situação e interrogá-lo sobre ela (Delval, 2002, Alencar & Ortega, 2003). Contada cada uma das histórias, realizamos uma entrevista semiestruturada com a qual investigamos o tema abordado na história. Esse instrumento é amplamente utilizado em pesquisas na área de moralidade. Entre os RP analisados em nossa revisão de literatura, aproximadamente 70% dos estudos utilizaram, como instrumento de coleta, a entrevista

semiestruturada. Por fim, realizamos outra etapa da entrevista, dessa vez, focando a concepção de vergonha dos participantes.

A nossa opção pela entrevista semiestruturada se deu por entendermos, com Delval (2002), que ela permite uma ampla exploração do tema ao mesmo tempo que permite a comparação dos dados. Além disso, em nossa revisão de literatura, observamos que esse instrumento é o mais usado entre os relatos de pesquisa analisados (Andrade & Alencar, 2008, 2010; Borges & Alencar, 2006; Camino, Camino & Moraes, 2003; Dias, 2005; La Taille, 2001; 2006b; Moraes et al., 2007; Noguchi & La Taille, 2008; Sampaio, Monte et al., 2008; Souza & Vasconcelos, 2003; Vale & Alencar, 2008a, 2008b).

Em todas as entrevistas utilizamos o método clínico proposto por Piaget (1932/1994, 1926/2005b). O método clínico é um conjunto de procedimentos, tanto de coleta quanto de análise de dados, que visa a investigar como crianças e adultos pensam. De acordo com Delval (2002, p 12), esse método tem por alicerce a “intervenção sistemática do pesquisador” que, a todo o momento, elabora novas perguntas em função das respostas dadas. Por intermédio da intervenção, o pesquisador tem a possibilidade de compreender como o sujeito “representa a situação e organiza sua ação” (p 12). Um dos principais instrumentos utilizados nesse método é a entrevista clínica, que adotamos.

Segundo Castorina, Lenzi e Fernandez (1984), a entrevista clínica deve contemplar três tipos de perguntas: explicação, justificativa e contra-argumento ou controle. A explicação tende a desvelar a noção cuja existência e estruturação se busca. Nesse caso, buscávamos investigar o que os participantes pensavam acerca do sentimento de vergonha; a resposta de justificativa obriga o participante a legitimar seu

ponto de vista; as de controle buscam, por meio da contra-argumentação, investigar coerência ou contradição nas respostas.

Em função do exposto, as entrevistas foram constituídas por questões abertas. A parte da entrevista relativa às histórias foi iniciada com uma questão que visava a verificar a compreensão do sujeito acerca da história (*Você pode me contar o que aconteceu na história?*). Essa era uma prática exercida por Piaget (1932/1994) em suas pesquisas. Assim, realizamos perguntas que inicialmente exigem do sujeito uma explicação sobre o tema, seguida de uma justificativa para tal explicação.

Durante a investigação do pensamento dos participantes, fizemos uma contraposição em relação às respostas fornecidas. Segundo Piaget (1926/2005b), a contraprova deve ser resultado da análise de respostas espontâneas, ou seja, deve estar de acordo com aquilo que o participante levantar. Segundo Castorina, Lenzi e Fernandez (1984), a contraposição tem grande importância, pois, por meio dessa sistemática discussão, é possível determinar se há estabilidade nas respostas.

O roteiro proposto não foi seguido de maneira rígida. Delval (2002, p. 145) propõe que, além de um *núcleo básico* – que será apresentado logo a seguir –, a entrevista contemple também questões *complementares* sempre que necessário. O método clínico permite e até exige essa maleabilidade, pois é ela que possibilita a investigação sobre o raciocínio dos participantes. Segundo Piaget (1926/2005b, p. 14), “o bom clínico se deixa dirigir ao mesmo tempo em que dirige”. Assim, tivemos a liberdade de adequá-lo a cada entrevista, e mesmo no decurso dela, incluindo algumas questões sempre que foram necessárias.

A *história 1* põe o participante ante uma situação em que o personagem comete um furto. De acordo com o art. 155, do *Código Penal Brasileiro* (1940/1996, p. 201), pode ser entendido como furto o ato de “subtrair, para si ou para outrem, coisa alheia

móvel”. Lembremo-nos de que Yves de La Taille (2002a, 2002b, 2006a, 2009a) propõe uma relação intrínseca entre a moralidade e o sentimento de vergonha. Com essa história, procuramos investigar se os participantes apresentam a relação que foi estabelecida pelo autor citado, entre uma falha moral e o sentimento de vergonha. Dessa maneira, a questão central a que buscávamos responder com esse instrumento é esta: os participantes corroboram a relação entre o sentimento de vergonha e a moralidade tal como descrita por La Taille?

História 1

O João, estudante da UFES, é um homem que tem por volta de 25 anos. Um dia desses, ele estava na cantina e encontrou Antônio, um ex-colega dos tempos de escola. Antônio se pôs a mostrar-lhe um celular de última geração que havia acabado de comprar. Enquanto isso, João ficou pensando que queria muito um celular como aquele. O assunto do celular logo passou, mas os dois continuaram conversando por um longo tempo. Ao fim da conversa, Antônio se despediu e partiu. Logo depois João se deu conta de que o celular tinha ficado em cima da mesa. Discretamente, ele pegou o celular e guardou dentro da bolsa, sem que ninguém percebesse. Logo em seguida, trocou o chip e ficou com o celular para ele.

Questão 1 – *Você pode me contar o que aconteceu na história?*

Questão 2 – *O que você acha que João sentiu depois de ter ficado com um objeto que não lhe pertencia?*

Questão 2.1 – *Por quê?*

Questão 2.3 – *Contraposição [De acordo com a resposta de cada sujeito]*

Questão 3 – *O que você sentiria se estivesse no lugar do João?*

Questão 3.1 – *Por quê?*

Questão 3.2 – *Contraposição [De acordo com a resposta de cada sujeito]*

Sabemos que a exposição é um componente importante para o sentimento de vergonha. Jacques Lacan (1969-1970/1992) e Yves de La Taille (2002b) afirmam a necessidade do olhar de outrem, de forma real ou virtual, para que aconteça o sentimento de vergonha. Por isso, a *história 2* apresenta ao participante uma situação de exposição ao olhar alheio. Lacan (1969-1970/1992) mostra que o sentimento de vergonha está ausente de nossa sociedade. Com essa história pretendíamos responder à seguinte questão: será que o sentimento de vergonha está, de fato, ausente?

História 2

O Marcos, estudante da UFES, é um homem que tem por volta de 25 anos. Ele saiu de casa atrasado para vir para UFES. Foi para o ponto de ônibus, o qual não demorou a chegar. Entrou no ônibus que estava bem cheio. Ao tentar passar pela roleta, Marcos não se deu conta de que estava de mochila. Então, ficou preso e por alguns segundos tentou se desprender sem sucesso. Enquanto as demais pessoas riam dele.

Questão 4 – *Você pode me contar o que aconteceu na história?*

Questão 5 – *O que você acha que Marcos sentiu, ao estar exposto?*

Questão 5.1 – *Por quê?*

Questão 5.2 – *Contraposição [De acordo com a resposta de cada sujeito]*

Questão 6 – *Se você estivesse no lugar do Marcos, o que você sentiria?*

Questão 6.1 – *Por quê?*

Questão 6.2 – *Contraposição [De acordo com a resposta de cada sujeito]*

Portanto, uma história envolve uma transgressão moral e a outra não, mas consideramos que, em ambos os casos, é possível que surja o sentimento de vergonha.

Em todas as histórias, a idade do personagem foi adequada de acordo com a idade do participante. O local em que se passavam as histórias também foi adequado; dessa vez, conciliamos com o local onde os participantes trabalhavam ou estudavam. Em todos os casos, passava-se na Universidade Federal do Espírito Santo, mas, em alguns casos, no *campus* de São Mateus e, em outros, no *campus* de Goiabeiras.

Por fim, realizaremos uma entrevista para investigar o conceito dos participantes sobre o sentimento de vergonha. Ela teve como objetivo investigar se o conceito de vergonha dos participantes se aproximava da abordagem da Psicanálise ou da Psicologia da Moralidade.

Entrevista sobre o sentimento de vergonha

7- *Você se lembra de ter sentido vergonha em algum momento de sua vida?*

8- Em caso afirmativo: *Você pode me relatar uma situação em que você sentiu vergonha?*

Em caso negativo: *Você pode me relatar uma situação em que outra pessoa sentiu vergonha?*

9- Em caso afirmativo: *Por que você sentiu vergonha nessa situação?*

Em caso negativo: *Por que essa pessoa sentiu vergonha nessa situação?*

10- *Por que esse sentimento pode ser entendido como vergonha?(Em caso positivo e em caso negativo)*

11- *O que você entende por vergonha?*

7.3 - Tratamento e análise dos dados

As entrevistas foram realizadas individualmente, gravadas e transcritas na íntegra. As gravações foram utilizadas exclusivamente para fins de pesquisa. Para garantir o anonimato dos entrevistados, na análise de dados, em vez de usarmos os nomes dos participantes, utilizamos a letra P (Participante), seguida por um número (P1, P2,..., P15), que faz referência ao número da entrevista.

A nossa análise de dados será qualitativa. Para realizarmos a análise dos dados, transcrevemos todas as 15 entrevistas na íntegra. Essas transcrições originaram os protocolos, que se encontram no Apêndice B, em CD digitalizado. Os protocolos foram lidos repetidamente até que houvesse a apropriação deles, conforme propõe Delval (2002). Durante a leitura, bem como no momento da entrevista, ficamos atentos em relação aos tipos de respostas, com o intuito de identificar as respostas que não eram fruto da reflexão do participante.

Segundo Piaget (1926/2005b, p. 15), “a essência do método clínico é (. . .) separar o joio do trigo”. Para isso, ele relaciona cinco tipos de respostas: quando a resposta não é fruto de uma reflexão, é chamada de *não-importismo*; quando é fruto de uma história na qual o participante não acredita, ela é, na verdade, uma *fabulação*; quando o pesquisador, de alguma forma, sugere a resposta, ou quando o participante se esforça para responder, de forma agradável, àquele que o interpela, essa resposta é entendida como uma *crença sugerida*; quando o sujeito usa os próprios recursos para responder a uma questão com a qual até então ele não havia se deparado, essa seria uma *crença desencadeada*; por outro lado, temos uma *crença espontânea* quando ele usa os recursos próprios para responder a uma questão cuja reflexão já havia sido realizada (Piaget, 1926/2005b, p. 16). As duas últimas são as mais importantes, pois são fruto da reflexão do entrevistado. Por serem muito próximas, podem gerar certa dificuldade em

distingui-las. Porém, devemos ficar atentos em relação às duas primeiras, porque elas podem ser danosas ao estudo. Essas respostas não alcançam a proposta do método clínico, ou seja, elas não desvelam o pensamento do sujeito, já que não são fruto da reflexão ou dos recursos do entrevistado. Por isso, excluimos uma entrevista em que o sujeito respondeu às questões apresentando certo *não-importismo*. Assim, ao todo fizemos 16 entrevistas, das quais 15 serão analisadas.

Delval (2002, p. 162) afirma que o método clínico preza pela busca do entendimento das formas de pensar dos participantes. Logo, a análise de dados no método clínico depende muito da pesquisa, não havendo procedimentos padronizados. Portanto, apenas depois de termos lido exaustivamente os protocolos, realizamos a categorização dos dados. Daí em diante, elaboramos um sistema de categorias de acordo com os objetivos da pesquisa. Primeiramente, compomos categorias detalhadas baseadas na fala integral do participante. Partindo dessas, chegamos a categorias resumidas. Ambas seguem no Apêndice C em CD digitalizado. Os resultados que obtivemos após esse procedimento serão apresentados no capítulo que se segue.

8 – Resultados e discussão

Conforme já apresentamos anteriormente, o nosso instrumento foi dividido em duas histórias fictícias – com entrevistas relacionadas a elas e uma entrevista sobre o sentimento de vergonha. Nesta última entrevista, pedimos que os participantes relatassem exemplos de situações em que haviam sentido vergonha. Apresentaremos os resultados, bem como a análise de dados, mantendo a seguinte divisão: *História 1*, *História 2* e *entrevista sobre o sentimento de vergonha*.

8.1. História 1

A *história 1* traz uma situação de furto. Primeiramente, perguntamos o que os participantes pensam que o personagem sentiu, ao cometer o furto. Em seguida, perguntamos o que os participantes sentiriam se estivessem no lugar do personagem. O nosso objetivo nessa questão era investigar se os participantes relacionavam o sentimento de vergonha à falha moral.

8.1.1 – O que o personagem sente (*O que você acha que João sentiu depois de ter ficado com um objeto que não lhe pertencia?*)

Tabela 1.

O que os participantes dizem que o personagem sentiu, ao cometer um ato imoral

Categoria	Número de respostas
Sensação de bem estar	11
Sentimento de culpa	3
Não soube responder	1
Vergonha	1

Como podemos conferir na tabela acima, de um número total de 15 participantes, 11 afirmaram que, ao cometer um furto, ou seja, um ato imoral, o personagem da história se sentiria bem. Entre as palavras usadas para caracterizar esse *se sentir bem*, encontramos o termo prazer, que foi citado por seis pessoas (P3, P4, P7, P8, P9, P15)¹². O exemplo a seguir ilustra bem esse dado: “*Ele sentiu um prazer imenso, ele ficou feliz!*” (P8). Os demais disseram que o personagem se sentiria satisfeito, alegre, feliz e realizado. As pessoas justificaram essa sensação de bem-estar afirmando que ela ocorreria em virtude de o sujeito ter alcançado um objeto ou um objetivo desejado, como fica claro na fala do entrevistado P15: “*Prazer, pelo fato de ele ter concluído o objetivo dele*”. Um participante disse que o personagem apresentaria uma ambivalência de sentimentos: “[o personagem vai] *Se sentir bem (. . .). Porque ele pegou o celular, o celular que ele desejava muito. E se sentir mal pela parte imoral da coisa: você não pode pegar uma coisa que não é sua*” (P10).

Apenas três participantes responderam que o personagem sentiria culpa, um dos quais afirmou que a culpa surgiria, apenas, se o furto fosse descoberto, como podemos observar no seguinte trecho: “*Culpa, sentimento de culpa. Mas assim, depois, né, que estava... depois que a pessoa descobrir, né. Porque acho que se a pessoa também não descobrir, vai ficar aquele sentimento de impunidade, de que não foi descoberto, de que levei vantagem, no final das contas, né*” (P6).

Um participante disse: “*não consigo imaginar o que ele estava sentindo*” (P1). Ao insistir na questão, o participante se justificou dizendo o seguinte: “*Não sei... talvez*

¹² De acordo com o que expusemos anteriormente, para manter o anonimato dos participantes, eles serão apresentados neste texto pela letra P – faz referência a Participante –, acompanhada por um número que faz referência ao número da entrevista.

por que eu não consiga me colocar no mesmo lugar do que ele, já que eu não teria a mesma atitude... não faço ideia...”.

O sentimento de vergonha surgiu em uma fala. Uma pessoa disse que o personagem poderia sentir vergonha no início, mas que isso não teria nenhuma implicação na ação dele: *“Ele sentiria... vergonha, no início, mas não se importaria...”* (P8). Destaca-se o fato de o sentimento de vergonha ter sido citado apenas uma vez, e ainda assim, o participante alega que ele não teria grande importância.

Em uma pesquisa realizada por Yves de La Taille (2002a), crianças de nove anos atribuem sentimentos negativos a um personagem que cometeu uma infração moral. Diante disso, o resultado que encontramos parece, num primeiro momento, destoar do que nos apresenta a teoria (La Taille, 2006a, 2002a), uma vez que os participantes, em suma maioria, dizem que o personagem que furtou o objeto se sentirá bem. Inicialmente, apontamos que a amostra pesquisada é diferente, já que a nossa investigação foi realizado com adultos. De toda forma, resta uma indagação: podemos considerar que uma ação imoral pode causar uma sensação de bem-estar?

Ao voltarmos à teoria proposta por La Taille (2006a), podemos responder a essa questão da seguinte maneira: sim, é possível que uma pessoa se sinta bem, ao cometer um ato imoral; neste caso, o furto. A questão que logo nos toma é: por quê?

Vivemos numa sociedade em que o consumo está cada vez mais em voga. A Psicanálise apresenta-nos um panorama da civilização contemporânea em que a modalidade de gozo que prevalece se dá pela via do consumismo (Murta, 2002). Além do mais, La Taille (2009c) considera que estamos vivendo numa sociedade em que a busca de felicidade deixa à margem os valores morais, como a justiça. Dessa forma, uma vez que o sujeito tenha como valor central o consumo de determinado objeto, as boas imagens que ele perseguirá estarão relacionadas a isso. Portanto, ao possuir o

celular, o sujeito pode fazer um juízo positivo de si mesmo e pode, inclusive, acreditar que a sociedade também o julga de maneira positiva por tal posse. Torna-se evidente que, nesse caso, o autorrespeito, ou seja, autoestima ligada estritamente a valores morais (La Taille, 2002a, 2002b, 2006a), não terá sido experimentado; logo, nesse caso, não há motivo para surgir o sentimento de vergonha.

Com base nesses primeiros dados que obtivemos, ainda não é possível responder ao nosso objetivo (investigar se os participantes relacionam o sentimento de vergonha à falha moral). Por enquanto, essa relação não foi abordada pelos participantes. Caminharemos um pouco mais antes de responder, de forma conclusiva, a essa questão.

8.1.2 – O que o participante sentiria (*O que você sentiria se estivesse no lugar do João?*)

Tabela 2.

O que os participantes dizem que sentiriam se cometessem um ato imoral

Categoria	Número de respostas
Sentimento de Culpa	8
Sensação de mal estar	4
Sentimento de Vergonha	2
Sentir-se bem	2
Decepção	1
Paranoia	1

Na questão em que perguntamos como o participante se sentiria se estivesse no lugar do personagem, surgiu uma maior diversidade de sentimentos do que na questão anterior.

No universo de 15 participantes, oito disseram que sentiriam culpa se estivessem no lugar do personagem. Destes, seis apontaram apenas a culpa, como podemos observar na fala de uma delas: *“Eu teria um sentimento de culpa...”* (P5). Um participante apontou certa ambivalência dizendo que sentiria prazer na hora em que tomasse posse do objeto desejado, mas depois sentiria culpa: *“eu acho que no momento eu ia ter o prazer de estar pegando, mas depois quando eu chegasse em casa eu ia, eu ia ter um sentimento de culpa depois”* (P4). Portanto, esse sentimento surgiria apenas após uma reflexão acerca do ato cometido.

O sentimento de vergonha surgiu em duas falas, mas nunca exclusivamente. Em uma resposta, de forma explícita, conjuntamente à culpa, e este sentimento surgiria primeiro: *“Nossa... vergonha... culpa... tudo o que eu já falei até aqui! Culpa em primeiro lugar... se eu furtasse alguma coisa, ficasse com alguma coisa que não é minha, primeiro lugar culpa”*. Em outra resposta, embora o participante não tenha nomeado a culpa, seria possível que ele estivesse falando nesse sentimento, visto que as palavras que ele usou foram as seguintes: *“Eu sentiria vergonha, remorso mesmo, arrependimento...”* (P8).

La Taille (2002b), ainda que de forma indireta, já havia traçado uma relação entre culpa e remorso. É possível que o sentimento de culpa seja o primeiro passo para uma pessoa se arrepender de um ato cometido. Essa relação pode ser explicitada se tomarmos a culpa segundo o conceito explicitado por La Taille (2006a, p. 129), ou seja, *“um sentimento penoso decorrente da consciência de ter transgredido”*. Ora, a consciência da transgressão também é necessária para que uma pessoa possa se arrepender e até mesmo sentir remorso. Ao consultar a palavra remorso no dicionário Houaiss (2012), encontramos definições que aproximam ainda mais esse sentimento da culpa: 1 – abatimento da consciência que percebe ter cometido uma falta, um erro;

arrependimento; 2 – arrependimento por culpa. Portanto, parece-nos que há um entrelaçamento entre culpa, remorso e arrependimento. Assim sendo, podemos dizer que, nas duas falas em que a vergonha surgiu, ela esteve relacionada à culpa.

É interessante notar que, ao relatarem uma parceria entre os sentimentos de vergonha e de culpa, os participantes estão apontando que legitimam a regra moral *não furtar*, pois ambos os sentimentos indicam uma quebra de valores.

Outra resposta encontrada foi esta: “*sentimento de frustração, de decepção comigo mesmo! Isso me deixaria muito mal*” (P10). Embora o participante não tenha usado a palavra vergonha, acreditamos que esse sentimento que ele relata se aproxima muito da definição de La Taille (2009a, p. 14): “Trata-se do sentimento de perda de valor pessoal”. Além disso, um participante conta que, se praticasse um furto, ele sentiria certa paranoia. Em suas próprias palavras: “*Eu diria que eu sentiria paranoia, ou medo. Medo de quebrar os meus valores e depois ser questionado, por outra pessoa, sobre os meus próprios valores*” (P15). O participante não conseguiu explicar, de forma clara, o que seria essa paranoia. Porém, partindo da sua fala, é possível entender essa *paranoia* ou *medo de quebrar os valores* como uma vergonha, ou pelo menos, um indício desse sentimento. Harkot-de-La-Taille (1999, p. 72) já havia indicado há um medo “que ronda a vergonha”. O participante imagina um juiz que poderia indagá-lo a respeito dos valores que ele mesmo legitima. É possível que haja aí um medo de uma ruptura em sua personalidade, ou seja, uma ruptura entre aquilo que ele legitima como as boas imagens que devem ser buscadas e aquelas que ele apresenta. Essa ruptura, de acordo com La Taille (2002a), é a causa do sentimento de vergonha.

Ora, se na questão anterior podemos dizer que a resposta que prevaleceu apontava certo bem-estar, não podemos dizer o mesmo nesta questão. Apenas uma pessoa disse que sentiria satisfação. Porém, como podemos observar na resposta do

participante, ele se sentiria satisfeito, pois estava partindo do pressuposto que, se cometesse um furto, ele seria uma pessoa com uma índole ruim: “(. . .) *se eu tivesse essa índole mesmo eu me sentiria feliz e satisfeito*” (P14). É interessante notar que, ao justificar a satisfação, ao ter cometido um furto, esse participante tenha apontado um traço de caráter, indo ao encontro do que propõe La Taille (2009a, p. 16). Este aponta que as “virtudes são traços de caráter”. Assim, uma pessoa que não apresenta uma personalidade ética, de fato poderia sentir-se feliz e satisfeito, ao cometer um furto.

Em razão do que foi exposto até este momento, observamos que, quando voltamos a questão sobre furto para o próprio participante, o bem-estar não se apresenta como aconteceu na questão anterior; pelo contrário, os participantes relatam sentimentos como culpa, remorso e até mal-estar. Esse dado destaca-se, pois aponta uma dissonância entre as respostas do participante que dizem respeito a ele mesmo e as que dizem respeito ao personagem.

La Taille (2002a, 2006a) e Freud (1913/1975b, 1923/1975d) já haviam salientado que o sentimento de culpa pode ocorrer em virtude de um ato imoral. A culpa, diferentemente da vergonha, concerne apenas à ação que foi praticada. Isso significa que ela não é ontológica, ou seja, não concerne ao ser (La Taille, 2002a). No entanto, avaliamos que o fato de o sentimento de culpa ter sido apresentado nesta questão, aponta uma legitimação, por parte dos participantes, de um valor moral, conforme mostra La Taille (2006a).

Diante do resultado apresentado tanto nesta questão quanto na anterior, torna-se notória a baixa incidência do sentimento de vergonha diante da ação imoral. Assim, já podemos começar a responder à questão que formulamos anteriormente – Os participantes fazem a relação entre o sentimento de vergonha e a falha moral? – De forma provisória, respondemos da seguinte maneira: não, os participantes do nosso

estudo não fazem a relação proposta por La Taille (2002a, 2002b, 2006a, 2009a, 2010) entre o sentimento de vergonha e a falha moral. Não respondemos de forma conclusiva, pois pretendemos ainda abordar essa questão com base nos próximos dados que apresentaremos.

Em suma, os dados desta questão com os dados da questão anterior revelam que devemos ficar mais atentos ao caminho que nossa sociedade tem trilhado. Haja vista que La Taille (2002a), Lewis (1992) e Araújo (2008) apontam que o sentimento de vergonha age de forma a regular a ação, mas a vergonha não foi apresentada numa situação de falha moral. Por outro lado, entendemos que os dados apresentados até aqui corroboram a tese de Jacques Lacan (1969-1970/1992), segundo a qual o sentimento de vergonha está ausente da civilização atual. Mas isso é o tema da seção que se segue.

8.2 – História 2

A *história 2* se refere a uma situação de exposição. Com essa história, pretendíamos *investigar se os participantes apresentam o sentimento de vergonha*. Aqui, diferentemente do que aconteceu no subcapítulo anterior, apresentaremos todos os dados e apenas ao fim realizaremos a análise dos dados. Assim será em virtude de termos obtido resultados muito parecidos nas duas questões.

8.2.1 – O que o personagem sente ao estar exposto (*O que você acha que João sentiu, ao estar exposto?*)

Tabela 3.

O que o personagem sentiria numa situação de exposição

Categoria	Número de respostas
Vergonha	6
Vergonha e associações	6
Outros sentimentos	3

Entre os 15 participantes, 12 disseram que o personagem sentiria vergonha, dos quais seis disseram que ele sentiria apenas vergonha (P2, P3, P7, P8, P10 e P11). Como podemos observar na seguinte resposta: “o Marcos ficou com muita vergonha...”. Os outros seis participantes citaram outro sentimento além da vergonha: constrangimento (P12, P13 e P14) ou raiva (P5, P6 e P15). Eis aqui um exemplo de resposta em que a raiva apareceu: “Ele [o personagem] deve ter sentido vergonha e raiva, né... ‘Por que aconteceu isso comigo, logo comigo, né?!’” (P5). Ao justificar o sentimento de raiva, esse mesmo participante disse o seguinte: “Raiva se ele pensasse: ‘tudo de errado acontece comigo’”.

Os demais sentimentos que surgiram foram estes: constrangimento (P4), solidão e tristeza (P9) e nervoso (P1). Este participante disse o seguinte: “Nervoso no sentido de... não de irritado... nervoso, nervoso...”. Quando investigamos o que seria o *nervoso*, ele não conseguiu explicar.

8.2.2 – O que o participantes sente (Se você estivesse no lugar do Marcos, o que você sentiria?)

Tabela 4.

O que o participante sentiria numa situação de exposição

Categoria	Número de respostas
Vergonha	6
Vergonha e associações	3
Outros sentimentos citados	6

Entre as 15 entrevistas coletadas, em nove delas os respectivos participantes disseram que sentiriam vergonha ante a situação exposta. Seis deles sentiriam apenas vergonha (P3, P8, P10, P11, P12 e P13) e três associaram a vergonha aos seguintes sentimentos: constrangimento (“*Eu ficaria constrangido. Eu sentiria muita vergonha!*” – P4), raiva (“*Vergonha! E um pouco de raiva se ninguém me ajudasse...*” – P5) e revolta (“*Ah... acho... que vergonha né, quando acontece isso o que a pessoa mais sente é vergonha, né. E depois da vergonha bem, tipo assim, uma revolta.*” – P6).

Nesta questão, encontramos uma maior diversidade de respostas que na anterior. Assim, na categoria *Outros sentimentos citados*, encontramos respostas como: “*Não sei... eu vejo como uma situação comum...*” (P2); “*Ah, eu ficaria ligeiramente irritado*”; (P1); “*E passaria batido, eu ia rir e ia me divertir*” (P15); e ainda, “*Acho... eu sentiria... eu ficaria entre o nada e achar graça*” (P7).

Ainda nessa categoria, o mesmo participante que disse que o personagem sentiria solidão e tristeza, afirmou que ele mesmo, se estivesse naquela situação, sentiria algo semelhante. E acrescentou que, em outros tempos, ele sentiria raiva. Precisamente

a fala dele foi a seguinte: “*Não adianta eu falar de novo que eu ia me sentir sozinho, porque já seria redundante. É... é uma tristeza. Antigamente eu ficaria com raiva*” (P9).

Em uma pesquisa realizada por La Taille (2002a), que buscava relacionar o riso com a vergonha, a tristeza também foi citada pelos participantes. É interessante notar que, nessa mesma pesquisa, o sentimento de vergonha já era mencionado por crianças de seis anos e nove anos.

É interessante notar que, em ambas as questões, surgiram sentimentos de raiva e até mesmo uma revolta. Ambos estavam associados à falta de solidariedade das pessoas que, ao invés de ajudarem, riam. Com base nesses dados, podemos inferir que os participantes têm a solidariedade como um valor. Alencar e La Taille (2007) afirmam que a revolta pode ser causada por uma humilhação pública. A *História 2* não contempla uma humilhação, porém o personagem passa por uma situação pública que suscita o riso alheio. É possível que o riso tenha sido entendido como certa humilhação, ou seja, aquela situação de estar exposto, não só ao olhar, mas também ao riso alheio, pode ter sido entendida como uma violência contra o sujeito, portanto, ter suscitado a revolta.

Alguns participantes citaram um sentimento que não encontramos na literatura, o constrangimento. Ao consultar o dicionário, notamos que há uma relação entre constrangimento e vergonha: “situação moralmente desconfortável; embaraço, vergonha, vexame” (Houaiss, 2012).

Como vimos na tabela acima, os participantes fazem uma relação direta entre a exposição e o sentimento de vergonha. Esses dados ratificam a relação entre o sentimento de vergonha e a exposição que já havia sido apontada tanto pelas teorias que embasam os estudos da Psicologia da Moralidade (Araújo, 1998; La Taille, 2002a, 2002b, 2006a; Lewis, 1992) quanto pela Psicanálise (Lacan, 1964/2008).

Apresentados os resultados, podemos retomar o objetivo que pretendíamos responder com a *História 2: investigar se os participantes apresentam o sentimento de vergonha*. Lembremo-nos de que Lacan (1969-1970/1992), ainda no final da década de 60, argumentava que a vergonha estava se ausentando da sociedade. Com base nos dados, podemos afirmar que os participantes apresentam o sentimento de vergonha, porém não apresentam a vergonha moral. Dito de outro modo, os participantes apresentam o sentimento de vergonha diante de uma situação de exposição, mas não apresentam diante de uma situação imoral.

8.3– Conceção e exemplos de vergonha

Nesta seção, apresentamos e analisamos a concepção dos participantes sobre o sentimento de vergonha. Em seguida, apresentamos os tipos de vergonha relatados pelos jovens.

8.3.1– Como os participantes concebem o sentimento de vergonha

Advertimos que, na presente questão, será apresentado um número total de respostas muito superior ao número de participantes, diferentemente do que aconteceu nas outras questões. Isso ocorre em virtude da grande diversidade de respostas que obtivemos, ao indagarmos o participante sobre sua concepção de vergonha.

Tabela 5.*Concepção de sentimento de vergonha*

Resposta (categoria)	Número de respostas
Envolve um juízo	2
Envolve um juízo negativo	4
Sentimento de Inferioridade	1
Exposição	5
Vergonha como fruto de uma ação que não é comum	4
Vergonha como fruto de um erro	2
Vergonha como fruto de uma ação que o sujeito não tinha intenção de cometer.	3
Mas de modo geral, acho que a vergonha é fruto de uma interação.	9
A vergonha depende dos valores que a pessoa tem	2
Sensação física da vergonha	2
Vergonha e constrangimento	5
Vergonha e timidez	1

Como apresentamos anteriormente, a primeira pergunta desta seção era a seguinte: “*Você se lembra de ter sentido vergonha em algum momento de sua vida?*”. Todos os participantes disseram que já haviam sentido vergonha.

De forma geral, para os participantes deste estudo, o sentimento de vergonha é fruto de uma ação. Esta pode ser um erro (P6 e P8); uma situação incomum (P2, P5, P9, P13); ainda ocorrer sem que o sujeito tenha intenção de cometê-la (P2, P6, P13). Esse sentimento acontece na interação com outrem (P1, P3, P5, P7, P8, P9, P12, P13, P15). Diante dessa ação, o sujeito é julgado (P1, P2, P3, P6, P7, P15) e/ou se julga (P1, P2) de

forma negativa. Nesse momento, ele deseja não ser visto (P5, P7, P9, P10, P11). Então, se sente constrangido (P4, P7, P8, P13, P15) e/ou vermelho (P7, P9). Um participante consegue resumir muito bem os dados que acabamos de expor afirmando que “*É algo que você faz, a sociedade julga, e você sente vergonha*” (P6).

Destaca-se a ligação que os participantes fazem entre uma ação e o sentimento de vergonha. Dentre os 15 participantes, nove fazem essa relação. Aparentemente isso poderia destoar do que propõem as teorias (La Taille, 2006a, 2002a; Lacan, 1969-1970/1992), visto que os autores afirmam que a vergonha é ontológica. Todavia, para os participantes, o surgimento desse sentimento está associado a um juízo, e este incide sobre o ser e não sobre a ação. Exemplificando: “[a vergonha] *É quando você faz alguma coisa que alguém pode pensar que... que... não é legal... alguém pode pensar que eu sou bobão...*” (P3). Observamos que o participante não disse que a ação poderia parecer boba para o outros, mas, sim, que poderiam pensar que *ele é um bobão*. Portanto, parece-nos que, nesse ponto, os dados ratificam o que propõem La Taille (2002a, 2006a) e Lacan (1969-1970/1992).

Yves de La Taille (2002a) afirma que, para acontecer o sentimento de vergonha, é necessário que haja uma coerência entre o autojuízo e o juízo alheio. Apenas dois de nossos participantes abordam a questão do autojuízo.

A associação entre o olhar de outrem e o sentimento de vergonha, que é patente nas teorias, também se encontra presente na fala de cinco dos participantes do nosso estudo. Um deles diz que “*Vergonha é... quando você se sente envergonhado é você não querer estar naquela situação em hipótese alguma*” (P11). Harkot-de-La-Taille (1999), seguida por La Taille (2002a, 2006a), já nos havia indicado essa relação entre o sentimento de vergonha e um desejo de desaparecer, que fica tão evidente na resposta apresentada.

A palavra constrangimento, já mencionada anteriormente, surgiu mais uma vez. Dessa vez, aparecendo na fala de cinco participantes e sendo usada para descrever o sentimento de vergonha. Não encontramos essa relação nas teorias que estudamos, e os próprios participantes apresentam certa dificuldade para explicá-la. Porém, recorrendo ao dicionário Houaiss (2012), já observamos que há certa relação entre o constrangimento e o sentimento de vergonha.

Um participante definiu a vergonha como uma timidez, dizendo o seguinte: “[A vergonha é] Assim, uma timidez... algo que não gostaria que os outros vissem” (P5). Hakort-de-La-Taille (1999) revela que existe uma relação entre a vergonha e a timidez. Essa relação passa pelo olhar, pela exposição ao olhar. Porém, o tímido costuma se envergonhar de alguns aspectos específicos; normalmente, ele age com a finalidade de evitar a exposição daquilo que ele entende como suas fraquezas. Esse aspecto fica claro na fala do participante, quando ele diz que tem no interior dessa timidez “*algo que não gostaria que os outros vissem*”.

8.3.2 – Exemplos de vergonha

Tabela 6.

Tipos de vergonha

Tipo de vergonha	Número de respostas
Vergonha-norma	1
Vergonha-ação	3
Vergonha-padrão	3
Vergonha-humilhação	3
Vergonha-meta	5

Observamos que das sete subcategorias elencadas por La Taille (2002a), encontramos cinco: *vergonha-ação*, *vergonha-humilhação* e *vergonha-padrão*, *vergonha-meta* e *vergonha-norma*. Os participantes não citaram exemplos de *vergonha-pura* e *vergonha-contágio*.

A subcategoria de vergonha que mais foi citada em nossa coleta de dados foi a *vergonha-meta*. Cinco dos quinze exemplos foram desse tipo. Lembremo-nos de que, conforme aponta La Taille (2002a), esta surge ante uma situação em que o sujeito não consegue cumprir um objetivo almejado. Em seguida encontramos *vergonha-ação*, *vergonha-humilhação* e *vergonha-padrão* com três exemplos cada. E, por último, encontramos a *vergonha-norma*.

Desse resultado destacamos o fato de termos encontrado apenas um exemplo de vergonha-norma. Esta pode estar associada à moralidade, haja vista que, de acordo com La Taille (2002a), ela surge em decorrência de uma transgressão de uma regra ou de um valor. Destaca-se o fato de, entre os 15 exemplos que obtivemos, apenas uma pessoa tenha relatado um exemplo de vergonha moral.

Devemos fazer uma reflexão cuidadosa acerca desse dado, pois uma questão externa pode ter influenciado na baixa incidência desse tipo de vergonha. Acreditamos que ele pode refletir uma dificuldade em revelar uma infração moral. Não foi possível, em apenas uma entrevista, estabelecer com o participante uma relação de confiança que possibilitasse uma declaração desse tipo. Por outro lado, isso não impediu que um dos nossos participantes relatasse esse exemplo. Porém, o participante narrou um fato de sua infância, o que pode ter tornado mais fácil esse relato.

9- Considerações Finais

A amostra do estudo que apresentamos anteriormente é pequena (n=15); logo não temos nenhuma pretensão de generalizar os resultados que encontramos por meio dele. No entanto, não podemos deixar de refletir sobre o que os nossos resultados apresentam. E eles nos mostram um panorama que não parece ser muito favorável à moralidade. Quando fazemos uma análise global dos dados, encontramos a ausência de vergonha numa situação de furto e a presença de vergonha numa situação de exposição. Diante disso, indagamo-nos: que valores estão sendo legitimados? Que imagens estão sendo consideradas boas na contemporaneidade?

Entre os dados que encontramos, há um aspecto no interior da *História 1* que se destaca: a dissonância entre as respostas dos participantes que dizem respeito ao que eles sentiriam e ao que o personagem sentiu na situação de furto. O personagem se sentiria bem enquanto o participante se sentiria culpado ou com mal-estar. Isso nos leva a outra questão: será que, ao falar do personagem, por certa projeção, o participante não fala um pouco de si mesmo? Não é possível afirmar com certeza que sim. Porém, podemos afirmar que a resposta do participante na questão anterior aponta, no mínimo, um aspecto da sociedade contemporânea: a crise de valores morais.

Retomando o que dissemos anteriormente, valor é um investimento afetivo (Piaget, 1954/2005a). Assim, quanto mais central for um valor, mais terá investimento afetivo (La Taille, 2006a, 2010). Os dados apontam o seguinte: os participantes afirmam que o outro não tem os valores morais como centrais, uma vez que ele não se envergonharia se cometesse um furto. Diante disso indagamos: será que os valores morais fazem parte das boas imagens que constituem o conjunto de representações de si, ou seja, a personalidade dos participantes? Não podemos afirmar com certeza nem que sim nem que não. Todavia, apenas dois participantes disseram que sentiriam

vergonha ante uma situação imoral e apenas um disse que o personagem apresentaria tal sentimento. Ou seja: aparentemente os valores morais não foram apresentados.

Ora, se a vergonha surge diante de situações em que uma pessoa não age de acordo com as boas imagens que constituem o seu conjunto de representações de si (La Taille, 2006a), por que a vergonha não surgiu nessa questão? Esses dados apontam uma ausência total desse sentimento?

Deixaremos a primeira questão suspensa por enquanto, mas podemos responder à segunda com base nos dados que coletamos da *História 2*. Os dados indicam que não há uma total ausência do sentimento de vergonha. Isso, pois, a grande maioria das respostas trouxe o sentimento de vergonha, tanto no que diz respeito ao personagem quanto ao participante: dentre os 15 participantes, 12 disseram que o personagem sentiria vergonha e nove disseram que eles mesmos sentiriam vergonha ante a situação de exposição. Além disso, na entrevista sobre a concepção de vergonha, quando perguntamos se os participantes já haviam sentido vergonha, todos responder positivamente. Logo, não podemos afirmar que o sentimento de vergonha está totalmente ausente. Entretanto, mais uma vez, indagamo-nos: quais são os valores que estão ligados ao sentimento de vergonha? Quais são as boas imagens que os participantes buscam?

Retomando os dados das *Histórias 1 e 2* e agora agregando os exemplos de situações em que sentiram vergonha, relatados pelos participantes, não podemos afirmar que os valores e as imagens morais estão embasando o sentimento de vergonha, visto que, na história de furto, tal sentimento não foi apresentado. Lembremo-nos de que encontramos apenas um exemplo de vergonha moral, na questão em que pedíamos aos participantes que narrassem exemplos de situações em que já haviam sentido vergonha.

Diante disso, podemos afirmar que há uma lacuna entre o sentimento de vergonha e a falha moral? Não, não podemos afirmar. Os dados coletados em nosso estudo empírico apontam, apenas, que não encontramos sentimento de vergonha nas questões que apresentam uma situação de falha moral. É possível que, se investigássemos pessoas que fossem exemplos de moralidade, elas apresentariam o sentimento de vergonha diante de uma ação imoral. Neste caso, essas pessoas teriam, entre as suas boas imagens a serem perseguidas, os valores morais (La Taille, 2002a, 2006a). Diante disso, entendemos que não há uma lacuna entre o sentimento de vergonha e a moral. Porém, parece-nos que há uma lacuna entre a moral e os valores em voga na atualidade.

Por que a vergonha, como anuncia Lacan (1969-1970/1992) e observamos em nosso estudo, está desaparecendo? Parece-nos que a resposta a essa questão é também a resposta à outra que havíamos deixado em aberto – Por que a vergonha não surgiu na *História 1*? – Porque, na contemporaneidade, os valores que parecem se apresentar como centrais não são os valores morais, como justiça e generosidade, mas valores como consumismo.

Lacan (1969-1970/1992), ainda no final da década de 60, ao anunciar certa ausência da vergonha na sociedade, anunciava, também, uma nova modalidade de gozo, que hoje está em voga. Não se goza como antes, hoje goza também, e talvez principalmente, com os objetos de consumo, os *gadgets*, as drogas. A posse desses objetos não traz apenas o prazer de seu uso, traz também certa visibilidade, certo status. Como sugere Miller (2009), há uma apropriação econômica do sujeito.

Em face desse panorama, o autorrespeito, que, segundo La Taille (2006a), é autoestima relacionada a valores morais, não se apresenta, uma vez que os próprios

valores morais não se apresentam. Como consequência, não há motivos para as pessoas se envergonharem ante a situação que foi apresentada na *história 1*.

Em suma, os resultados que obtivemos em nada relacionam o sentimento de vergonha à moralidade. A situação imoral, ante a qual pusemos os participantes por meio da *História 1*, não suscitou a vergonha; o conceito de vergonha apresentado não dá indícios de tal relação, que também não é encontrada nos exemplos de situações vergonhosas que os participantes relataram. Porém, os participantes apresentaram o sentimento de vergonha, sobretudo, em situações de exposição.

Com base nos dados, podemos retomar as teorias que apresentamos anteriormente. Assim, eles podem servir de baliza entre a Psicologia da Moralidade e a Psicanálise.

Esses dados põem em dúvida a teoria proposta por La Taille (2002a, 2002b, 2006a, 2009a, 2010)? Este autor afirma que o sujeito sentirá vergonha quando agir de forma incoerente com aquilo que reúne como boas imagens a serem perseguidas. Os participantes apresentam essa busca por uma boa imagem. Apenas não podemos dizer que essa boa imagem é constituída por valores morais; por conseguinte, não há motivos para que a vergonha moral seja apresentada. Dito de outro modo, valores morais não foram apresentados como centrais para a amostra que abordamos. Mas, de forma alguma, os dados põem em dúvida a teoria proposta por La Taille (2002a, 2002b, 2006a, 2009a, 2010). O que eles colocam em xeque é a centralidade de valores morais na sociedade atual.

O fato de os participantes terem apresentado o sentimento de vergonha pode ser considerado um indício de que esse sentimento não está ausente, indo de encontro ao que propôs Lacan (1969-1970/1992)? Não, pois esse autor afirma que a vergonha que está escassa é justamente aquela que impede o gozo. E nomeia outro sentimento, a

desvergonha, que vem na mesma série que objetos de consumo e que está presente na contemporaneidade. Dizer que essa vergonha deve ser consumida significa dizer que devemos nos envergonhar de não ter o celular da moda, devemos nos envergonhar por não consumir a droga da moda, enfim, de compartilhar de um consumismo desenfreado. Por outro lado, não devemos nos envergonhar dos meios utilizados para alcançar tal finalidade, ainda que estes sejam imorais, antiéticos e até ilícitos. Parece-nos que a fala de um participante reflete isso: “*Ele [o personagem que furtou o celular] sentiu um prazer imenso, ele ficou feliz!*” (P8). Portanto, os dados parecem ratificar a proposta lacaniana.

Com base nos dados, na teoria proposta por La Taille (2002a; 2006a) e numa leitura de sociedade proposta pela Psicanálise (Lacan, 1969-1970/1992), consideramos que há uma lacuna entre a moral e os valores em voga na atualidade, sem os quais a própria moral não se sustenta. Ou seja: ao substituir valores morais por valores de consumo, a própria moralidade se perde.

Por fim, podemos responder a duas questões que nortearam o nosso estudo empírico: Os participantes apresentam o sentimento de vergonha? Sim. Eles relacionam o sentimento de vergonha à falha moral? Não. Os resultados obtidos em toda nossa coleta de dados apontam o seguinte: o sentimento de vergonha que está ausente na contemporaneidade é justamente aquele que é relacionado à moral. Esse resultado nos leva à seguinte reflexão: o sentimento de vergonha está ausente como propunha Lacan (1969-1970/1992) e também pode estar relacionado à moralidade como propõe La Taille (2002a, 2002b, 2006a, 2009a, 2010), embora, no nosso estudo, a vergonha moral não tenha se apresentado de forma contundente.

Apenas com nossa pesquisa não é possível responder, de forma conclusiva, a essas questões. Mas é possível considerar que as virtudes morais estejam perdendo

espaço. Parece-nos que, na “busca de representação de si como valor positivo”, vale tudo, inclusive furtar (La Taille, 2006a). E que, portanto, uma perspectiva ética, ou seja, que passa pelos crivos da moral, está sendo abandonada.

Diante desse panorama da civilização contemporânea, entendemos que o caminho proposto pela Psicanálise é uma via possível de intervenção. É claro, essa é uma intervenção que deve ser feita sujeito a sujeito, um a um, respeitando a singularidade de cada um (Laurent, 2012).

Consideramos, ainda, que a grande contribuição que a Psicanálise pode legar é a sua perspectiva clínica. Chama a atenção o fato de não termos encontrado relato de intervenção em nossa revisão de literatura. Parece-nos que a Psicologia da Moralidade tem realizado uma vasta gama de pesquisas, mas que essas pesquisas não têm se revertido em ações. Sabemos que essa mesma área não se pretende a uma perspectiva clínica, por isso nos voltamos à Psicanálise.

A Psicanálise, no entanto, não tem um caráter pedagógico ou educativo. Ela não propõe uma intervenção com a finalidade de tornar uma pessoa mais “correta” ou mais “moral”. A sua proposta é, apenas, que o sujeito encontre uma via possível para lidar com o próprio gozo. Ou seja: a experiência de análise possibilita ao sujeito encontrar, de maneira singular, uma via para lidar com o seu gozo. Em outras palavras, a proposta da clínica psicanalítica é que os sujeitos, cada um a sua maneira, tenham a possibilidade de encontrar um caminho viável para exercer o seu direito ao gozo. Assim, a Psicanálise está diametralmente oposta a uma tentativa de enquadrar os sujeitos no que os discursos *prêt à porter* impõe.

O que isso tem que ver com o sentimento de vergonha? Alguém poderia nos indagar. Num mundo em que o discurso vigorante afirma que não devemos mais nos envergonhar do nosso gozo, ao contrário, que ele deve ser escancarado, a Psicanálise,

segundo Miller (2009), propõe um resgate, não de uma moralização da sociedade, mas da singularidade de cada sujeito. Como isso pode ser feito? Provocando vergonha e, assim, remetendo o sujeito ao seu S_1 . Esta é a proposta de Jacques Lacan (1969-1970/1992).

Por fim, entendemos que, ao nos depararmos com a denúncia lacaniana de que a vergonha está ausente, abre-se uma nova perspectiva para futuras pesquisas dentro do campo da moralidade. Além disso, o tema do pudor, ainda pouco explorado, pode ser uma via interessante para as pesquisas nesse campo.

Durante a nossa análise dos dados, observamos que alguns participantes compreenderam o riso da *História 2* como uma certa humilhação, por isso sugerimos que os estudos subsequentes fiquem atentos a esse aspecto para evitar falhas semelhantes. A perspectiva teórica que apresentamos neste trabalho é apenas um primeiro passo nos estudos sobre o sentimento de vergonha; portanto, reivindicam novas pesquisas. De toda forma, é uma nova perspectiva que se abre no campo dos estudos da moralidade.

10- Referências

- Ades, C. (2010). A Psicologia no Brasil. *Psicologia Ciência e Profissão* [núm. esp.], 30, 246-271.
- Alberti, C. (2009). Afetos. *Scillicet - Semblantes e Sinthoma* (pp. 33-35). São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Alencar, H. M. & La Taille, Y. (2007) Humilhação: o desrespeito no rebaixamento moral. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 59 (2), 217-231.
- Alencar, H. M. & Ortega, A. C. (2003). O método clínico no estudo da moralidade humana. In S. R. F. Enumo, S. S. Queiroz & A. Garcia (Orgs.), *Desenvolvimento humano e aprendizagem: algumas análises e pesquisas* (pp. 121-140). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Andrade, A. N. & Alencar, H. M. (2008). Vozes do silêncio: juízos morais de Jovens e adultos surdos sobre situações pessoais de humilhação. *Boletim de Psicologia*, 58 (128), 55-72.
- Andrade, A. N. & Alencar, H. M. (2010). Juízos de pessoas surdas sobre humilhação: passado e presente. *Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional*, 14 (2), 271-280.
- Araújo, U. F. (1998). *O sentimento de vergonha como um regulador moral*. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia/Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Araújo, U. F. (2008). Pedagogia de projetos e direitos humanos: caminhos para uma educação em valores. *Pro-Posições*, 19(2), 193-204
- Aristóteles. (trad. 2009). *Ética a Nicômaco* (R. Kraut, Trad.). Porto Alegre: Artmed.
- Bedoian, G.; La Taille, Y. & 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(2), 91-110.

- Benedict, R. (1967). *The chrysanthemum and the sword guilt*. Cleveland: Meridian Books. (Obra original publicada em 1946).
- Biaggio, A.; Vikan, A. & Camino, C. (2005). Orientação Social, Papel Sexual e Julgamento Moral: Uma Comparação entre duas Amostras Brasileiras e uma Norueguesa. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 18(1), 1-6.
- Borges, L. S. & Alencar, H. M. (2006). Moralidade e Homicídio: Um Estudo sobre a Motivação do Transgressor. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 19 (3), 451-459.
- Brasil. (1996). *Resolução 196/1996 do Ministério da Saúde. Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos*. Brasília: MS. (Online). Disponível:
- Brasil. (2000). *Resolução 016/2000 do Conselho Federal de Psicologia. Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas em Psicologia com seres humanos*. Brasília: CFP.
- Briole, G. (2011). Essa cicatriz, aqui. *Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, 61, 155-160.
- Cabas, A. G. (2009). *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Camino, C. (2003). Ângela Biaggio (1940-2003): um percurso na história do desenvolvimento sócio-moral do Brasil. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16(1), 1-222
- Camino, C., Camino, L. & Moraes, R. (2003). Moralidade e Socialização: Estudos Empíricos sobre Práticas Maternas de Controle Social e o Julgamento Moral. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16(1), 41-61.
- Castorina, J. A., Lenzi, A. M. & Fernández, S. (1984). Alcances del método de exploración crítica en Psicología Genética. In Castorina, J. A., Lenzi, A. M., Fernández, S., Casávola, H., Kaufman A. & Palau, G. *Psicología Genética* (pp. 83-118). Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Código Penal Brasileiro. (1996). *Art. 155 – Furto*. Editora Revista dos Tribunais: São Paulo. (Obra original publicada em 1940)
- Delval, J. (2002). *Introdução à prática do Método Clínico: descobrindo o pensamento das crianças* (F. Murad, trad.). Porto Alegre: Artmed.
- Dias, A. A. (2005). Educação moral e autonomia na educação infantil: o que pensam os professores. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 18(3), 370-380.
- Freud, S. (1975a). Os três ensaios sobre a sexualidade (J. Salomão, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. VII, 123-252). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1905).
- Freud, S. (1975b). Totem e Tabu (O. C. Muniz, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII, pp. 13-193). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1913).
- Freud, S. (1975c). Conferência XXXI: Dissecção da Personalidade Psíquica (J. Salomão, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 75-102). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (1975d). O Ego e o id (J. Salomão, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIX, pp. 13-83). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1923).
- Freud, S. (1975e). Luto e melancolia (T. O. Brito, P. M. Brito & C. M. Oticica, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 271-187). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1917).
- Freud, S. (1975f). O Mal-estar na civilização (J. O. A. Oliveira, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI, pp. 71-171). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1930).
- Freud, S. (1975g). Os instintos e suas vicissitudes (J. Salomão, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 129-178). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1915).

- Freud, S. (1975h). Além do princípio do prazer (J. Salomão, Trad.). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII, pp. 13-85). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1920).
- Freud, S. (1993) Le moi et le Ça. In *Essais de psychanalyse* (pp. 219-274). Sant-Amond-Montrond: Éditions Payot. (Obra original publicada em 1923).
- Gilligan, C. (1982). *Uma voz diferente* (N. C. Caixeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Gorriti, E. (2012). Multada, estudante do ES tenta fumar dinheiro e ligar carro com canudo. *G1 – Portal de Notícias da Globo*. Acessado em fevereiro-06, 2013, de <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2012/08/multada-estudante-do-es-diz-achar-brechas-na-lei-para-beber-e-dirigir.html>
- Harkot-de-La-Taille, E. (1999). *Ensaio semiótico sobre a vergonha*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.
- Houaiss, A. (2012). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Kant, E. (2008). *Crítica da Razão Prática*. (R. Shaefer, Trad.). São Paulo: Martin Claret. (Obra original publicada em 1788).
- Lacan, J. (1985). *Seminário, livro 20: mais, ainda* (M. D. Magno, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1972-1973).
- Lacan, J. (1986). *Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil. (Obra original publicada em 1959-1960).
- Lacan, J. (1992). *Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1969-1970).
- Lacan, J. (1998a). A posição do inconsciente. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, trad. pp. 843-864). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1960).

- Lacan, J. (1998b). A ciência e a verdade. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, trad. pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1965).
- Lacan, J. (1998c). A Significação do falo. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, trad. pp. 692-703). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1958).
- Lacan, J. (2005). *O triunfo de religião, precedido de, Discurso aos católicos* (A. Telles, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1960).
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, Livro 23: o sinthoma* (S. Laia, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1975-1976).
- Lacan, J. (2008). *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1964).
- Lacan, J. (2009). *Seminário, livro 18: um discurso que não seria de semblante* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1971).
- Laia, S. (2009) Análise e interpretação de uma efusão coletiva: os discursos, a ação lacaniana a partir de maio de 68 e suas consequências. *Revista Curinga*. 13, 97-11.
- La Taille, Y. (1996). A indisciplina e o sentimento de vergonha. In J. G. Aquino (Org). *Indisciplina na escola: alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus
- La Taille, Y. (1998). *Limites: três dimensões educacionais*. São Paulo: Ática.
- La Taille, Y. (2000) Para um estudo psicológico das virtudes morais. *Educação e Pesquisa*, 26 (2), 109-121.
- La Taille, Y. (2001). Desenvolvimento moral: a polidez segundo as crianças. *Cadernos de Pesquisa*, 114, 89-119.

- La Taille, Y. (2002a). *Vergonha: a ferida moral*. Petrópolis: Vozes.
- La Taille, Y. (2002b). O Sentimento de Vergonha e suas Relações com a Moralidade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15(1), 13-25.
- La Taille, Y. (2006a). *Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed.
- La Taille, Y. (2006b). A Importância da Generosidade no Início da Gênese da Moralidade na Criança. *Psicologia: Reflexão & Crítica*, 19(1), 09-17.
- La Taille, Y. (2007). Desenvolvimento Humano: contribuições da Psicologia Moral. *Psicologia USP*, 18(1), 11-36.
- La Taille, Y. (2009a). Construção da consciência moral. *Prima Facie revista de ética* (Portugal), (2), 7-30.
- La Taille, Y. (2009b). Moralidade e violência: a questão da legitimação de atos violentos Temas em Psicologia. *Dossiê "Psicologia, Violência e o Debate entre Saberes"*, 17(2), 329-341.
- La Taille, Y. (2009c). As virtudes segundo os jovens. In: Y. La Taille; M. S. de S. Menin, & colbs. (Org.). *Crise de Valores ou Valores em Crise* (pp. 46-69). Porto Alegre: Artmed.
- La Taille, Y. (2010). Moral e Ética: Uma Leitura Psicológica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* [num. esp.], 26, 105-114.
- La Taille, Y., Souza, L. S. de, & Vizioli, L. (2004). Ética e educação: uma revisão da literatura educacional de 1990 a 2003. *Educação e Pesquisa*, 30 (1), 91-108.
- Laurent, É. (2002) A vergonha e o ódio de si. *Carta de São Paulo*. 2-11.
- Laurent, É. (2012). *As duas faces do supereu*. [Entrevista concedida à Fernanda Otoni]. Acessado em agosto-19, 2012, de <http://iiimbroglio.blogspot.com.br/2012/05/as-duas-faces-do-supereu.html>
- Lewis, M. (1992). *Shame: the exposed self*. New York: The Free Press.

- Macedo, L. (1994). *Ensaio construtivistas*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Menin, M. S. S. (2002). Valores na escola. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, 28 (1), 91-100.
- Miller, J.-A. (1999). *O real do tratamento analítico – Aula número 8*. Manuscrito não publicado.
- Miller, J.-A. (2003). Nota sobre a honra e a vergonha. *Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, 38, 8-18.
- Miller, J.-A. (2004). Sobre a honra e a vergonha. In J.-A. Miller (Org.). *Ornicar?: De Jacques Lacan a Lewis Carroll* (A. Telles, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2009). Qual a política lacaniana para 2009? *Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, 53, 3-8.
- Moraes, R., Camino, C., Costa, L. B., Camino, L. & Cruz, L. (2007). Socialização Parental e Valores: Um Estudo com Adolescentes. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 20 (1), 167- 177.
- Murta, A. (2002). Do sujeito ao Falasser. *Sofia*, 8 (9), 13-25
- Murta, A, & Schimith, P. (2012). De qual pudor falamos em análise? *Opção Lacaniana Online*, 3(9), 1-10. Acessado em dezembro-10, 2012, de http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_9/De_qual_pudor_falamos_em_analise.pdf
- Noguchi, N. F. C. & La Taille, Y. (2008) Universo moral de jovens internos da Febem. *Cadernos de Pesquisa*, 38 (133), 11-40.
- O dia da confissão de Lance Armstrong. (17 de Janeiro de 2013). *O Globo*. Acessado em fevereiro-11, 2013, de <http://oglobo.globo.com/esportes/o-dia-da-confissao-de-lance-armstrong-7317818>

- Piaget, J. (1973). Inconsciente Afetivo e Inconsciente Cognitivo (C. E. A. Piero, trad.). In *Problemas de Psicologia Genética/ Pensadores* (pp. 226-234). Rio de Janeiro: Forense. (Trabalho original publicado em 1970).
- Piaget, J. (1984). *Seis Estudos de Psicologia* (M. A. M. D'Amorim & P. S. L. Silva. Trad.). Rio de Janeiro: Forense. (Trabalho original publicado em 1964).
- Piaget, J. (1994). *O juízo moral na criança* (2ª ed.) (E. Lenardon, Trad.). São Paulo: Summus (Trabalho original publicado em 1932).
- Piaget, J. (2005a). *Inteligencia y afectividad* (M. S. Dorin. Trad.). Buenos Aires: Aique Grupo Editor (Trabalho original publicado em 1954).
- Piaget, J. (2005b). Introdução - Problemas e Métodos. In *A representação do mundo na criança* (pp. 9-31), (A. U. Sobral, Trad.). Aparecida, SP: Idéias e Letras (Trabalho original publicado em 1926).
- Polícia Federal. (2013). *Conhecendo a Lei seca*. Acessado em fevereiro-06, 2013 de <http://www.dprf.gov.br/PortalInternet/leiSeca.faces>
- Prust, L. W. & Gomide, P. I. C. (2007). Relação entre comportamento moral dos pais e dos filhos adolescentes. *Estudos de Psicologia*. 24(1), 53-60.
- Queiroz, S. S. & Macedo, L. (1997). Afetividade e teoria psicanalítica em Jean Piaget. *Resumos/Abstracts*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 26, 383-383.
- Que vergonha doutor. (2012, outubro 23). *A Gazeta*.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro & L. Magalhães, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Sampaio, L. R., Camino, C. P. dos S. & Roazzi, A. (2007). Justiça Distributiva em Crianças de 5 a 10 Anos de Idade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*. 20 (2), 197-204.

- Sampaio, L. R., Camino, C. P. dos S. & Roazzi, A. (2010). Produtividade, Necessidade E Afetividade: Justiça Distributiva e Empatia em Jovens Brasileiros. *Psicologia em Estudo*, 15 (1), 161-170.
- Sampaio, L. R., Monte, F. C., Camino, C. P. dos S. & Roazzi, A. (2008). Justiça Distributiva e Empatia em Adolescentes do Nordeste Brasileiro. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 21(2), 275-282.
- Sartre, J.-P. (1997). *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica* (Perdigão, P. trad.). Petrópolis: Vozes (Trabalho original publicado em 1943).
- Shimizu, A. M., Cordeiro, A. P. & Menin, M. S. S. (2006) Ética, preconceito e educação: características das publicações em periódicos nacionais de educação, filosofia e psicologia entre 1970 e 2003. *Revista Brasileira de Educação*, 11(31), 167-202.
- Sófocles. (trad. 1967). *Édipo rei*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Souza, L. L. & Vasconcelos, M. S. (2003). Modelos Organizadores do Pensamento: uma perspectiva de pesquisa sobre o raciocínio moral com adolescentes autores de infração. *Psicologia em Estudo*, 8 (2), 47-59.
- Souza, L. L. & Vasconcelos, M. S. (2009). Juízo e Ação Moral: Desafios Teóricos em Psicologia. *Psicologia & Sociedade*, 21 (3), 343-352.
- Spinoza, B. (1983). *l'èthique*. Sant-Amand: Gallimard (Trabalho original publicado em 1677).
- Tognetta, L. R. P. & La Taille, Y. (2008). A Formação de Personalidades Éticas: Representações de Si e Moral. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 24 (2), 181-188.
- Vale, L. G. & Alencar, H. M. (2008a). Generosidade versus Interesse Próprio: Juízos Morais de Crianças e Adolescentes. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 24 (4), 423-431.

- Vale, L. G. & Alencar, H. M. (2008b). Juízos morais de crianças e adolescentes sobre ausência de generosidade e punição. *PSIC - Revista de Psicologia da Vetor Editora*, 9 (2), 235-244.
- Vasconcelos, M. S., Arantes, V. A., Souza, L.L., Trevisol, M.T.C. & Belloto, M.E. (2010). Juízos e valores morais: a perspectiva de investigação dos modelos organizadores do pensamento. *Paidéia*, 20 (46), 207-217.
- Ventura, Z. (1988). *1968: O ano que não terminou*. 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Apêndice A

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO (UFES)
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA (PPGP)**

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: Psicologia da Moralidade de Psicanálise: um estudo sobre a vergonha

Pesquisadoras: Polyana Barbosa Schimith (mestranda do PPGP) e Drº. Sávio Silveira de Queiroz (professor do PPGP)

Telefones para contato: (27) 9883-1096 (pesquisadora Polyana Schimith); (27) 4009-2501 (PPGP);

Informações sobre o participante:

Nome: _____

RG: _____

Aceitei participar desta pesquisa por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro, com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso do estudo. Fui informado (a) de seus objetivos acadêmicos, que, em linhas gerais, dizem respeito à associação entre a moral e o sentimento de vergonha

Fui esclarecido (a) de que o estudo segue padrões éticos, sobre a realização de pesquisa em Psicologia com seres humanos e que não apresenta riscos para os participantes, além de manter o completo sigilo das informações coletadas. Estou ciente de que participarei de uma entrevista, que será gravada em áudio, após a minha autorização mediante a assinatura deste documento. Fui informado (a) ainda, de que os resultados da pesquisa serão divulgados em congressos e periódicos especializados, contribuindo, assim, para a ampliação do conhecimento a respeito do tema investigado. Estou ciente, por fim, da minha liberdade e do direito de poder desistir de participar da pesquisa, a qualquer momento, sem prejuízo ou risco de sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

Consentimento: Eu, _____,
abaixo assinado, em pleno uso e gozo de minhas faculdades mentais, declaro que aceito participar da pesquisa acima referida sem nenhum ônus financeiro, pessoal ou moral. Tenho conhecimento de que os resultados deste estudo poderão ser apresentados em reuniões e publicações de cunho científico; entretanto, recebi garantias de que serão mantidos absoluto sigilo e respeito sobre minha identidade. Declaro ainda ter plena liberdade para me retirar deste estudo a qualquer momento que decidir, sem que haja nenhum tipo de ônus ou constrangimento. Considero plenamente satisfatórias as informações prestadas, bem como as respostas às dúvidas por mim suscitadas e responsabilizando-me pela veracidade das informações por mim fornecidas. Assim, aceito assinar o presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido em duas vias.

Assinatura do Participante