

A PROMESSA DA FELICIDADE COMO FETICHE DA FORMA-INDIVÍDUO

Bruna Espindola Martins¹
Flávia Laís Machado Moura²

RESUMO: O presente artigo, baseado em um referencial social e psicanalítico, se propõe a investigar se o fetiche da forma-indivíduo, pautado nas noções do Eu tendo como princípio a identidade, a autonomia e autenticidade, não seria mais uma fonte de sofrimento contemporânea, impulsionado pela promessa de autonomia atrelada ao que se entende por felicidade.

Palavras-chave: Felicidade; Fetiche; Sofrimento; Autonomia; Forma-indivíduo.

Esse artigo se estrutura a partir do recorte de dois trabalhos de conclusão de curso, tendo como objetivo propor o diálogo entre eles, pautando-se principalmente nas considerações a respeito da construção da noção de um Eu autônomo, autêntico e autorreferente, que se encerra em si mesmo, investigando a possibilidade de tal concepção produzir sofrimento.

Ao pensar a construção do Eu nos moldes lacanianos e hegelianos, temos uma exterioridade compartilhada. Tanto na dialética do servo e escravo quanto no estágio do espelho³, o Eu é resultado das relações de espelhamento e dominação, tendo no reconhecimento do outro, nas representações de identificação de si e consciência de si a possibilidade de vir a ser um Eu. Ou seja, só existe um Eu porque existe um outro, um outro que fornece as informações do que é ser um Eu e ao qual o Eu se submete afim de ser reconhecido.

Esmiuçando o estágio do espelho nos deparamos com o momento em que o bebê unifica seu corpo - até então despedaçado - onde constrói uma imagem de si. Essa imagem totalizada de si só é possível de ser construída porque antes existiu um outro que a reconheceu. Ao encantar-se com sua imagem no espelho, o bebê acredita ser essa a própria representação de seu Eu, visto que ele ainda não está inserido no campo simbólico. A relação é espelhada, ou seja, é no pareamento com o outro que a identificação de si é possível. Portanto, só existe o Eu na medida em que exista um outro que forneça as diretrizes do que é ser um Eu.

Ilustrando a dialética hegeliana, encontramos a passagem da consciência para a autoconsciência, ou melhor, o exato momento em que o homem diz Eu, quando ele se distancia do objeto e reflexivamente volta a si. Segundo Hegel, a primeira ação humana é resultado do duelo entre duas autoconsciências que buscam o reconhecimento, onde uma submete-se a outra a fim de preservar sua existência, dizendo de outra forma: nesse duelo a recompensa é o reconhecimento, mas o perdedor não pode literalmente morrer, ou o prêmio não o seria entregue. Então, no intuito de manter-se vivo, ele submete-se ao outro, o servindo de seu reconhecimento. Nas palavras de Fortes: “O desejo humano é por excelência desejo de reconhecimento” (FORTES, 1999, p. 95).

1 Graduanda do décimo período de Psicologia da UNIABEU.

2 Graduanda do décimo período de Psicologia da UNIABEU. Bolsista de Iniciação Científica, no projeto “Do tempo e suas dobras”, coordenado pelo Prof. Me. Diogo Cesar Nunes.

3 Leitura da parábola de Hegel e do estágio do espelho feita a partir de Isabel Fortes, doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora assistente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC/RJ

Sendo assim, temos nas duas concepções de formulação do Eu, além do desejo de reconhecimento pelo outro e a alteridade como terreno para alicerçamos essa concordância, um recalçamento do processo como se constrói a ideia de Eu. Tende-se pensar em um Eu evidente, que está dado, que é único, indivisível. Podendo facilmente dizer 'eu sou', negligenciando o fato de ter sido e ser mediado pelo outro. É o que Pêcheux chama de 'evidente natural' (1995, p. 155), que significa a obviedade da aparência de um sujeito capaz de dizer Eu pra falar de si mesmo.

Repousaremos neste momento sobre a forma-indivíduo - Eu -, essa forma que possivelmente sustente as promessas de autonomia e autenticidade. Mas antes, daremos um passo atrás e discutiremos a respeito da análise das formas de Slavoj Žižek. O filósofo esloveno se propõe responder a afirmativa de Lacan que diz ser Karl Marx o inventor do sintoma. Com a pergunta *Como Marx inventou o Sintoma?* Žižek tece aproximações entre Freud e Marx nas suas explicações a respeito da interpretação dos sonhos e do fetiche da forma-mercadoria. Não nos aprofundaremos nessa discussão, mas ressaltaremos que em ambos temos o fascínio pela forma, por buscar o segredo escondido nos sonhos e na 'matriz de inversão fetichista' (ZIZEK, 2013, p. 301), impressa pela forma-mercadoria. Entenderemos o fetiche a partir do seu *como se*, ou seja: 'sei que mamãe não tem falo, mas, ainda assim... [acredito que ela o tem]', 'sei que os judeus são gente como nós, mas ainda assim... [há qualquer coisa neles]', 'sei que o dinheiro é um objeto material como os outros, mas ainda assim...' [é como se ele fosse feito de uma substância especial, sobre a qual o tempo não tem nenhum poder], esses fragmentos foram retirados da explanação de Žižek (2013, p. 303) e ampliam a noção de fetiche, expandido para as relações o que antes aplicava-se somente ao saber psicanalítico.

Voltemos ao fascínio da forma, ao deslumbramento que faz buscarmos o que existe de oculto, omitindo o processo como se constituíram as formas. No exemplo dos sonhos, ficaríamos fascinados em atribuir significado a eles, não nos atentando ao motivo porque tais formulações foram deslocadas/condensadas. Sendo assim, perderíamos a forma da forma ou "o processo mediante o qual o sentido oculto disfarçou-se nessa forma" (ZIZEK, 2013, p.301).

Ao que concerne à forma-indivíduo, pensaremos se as evidências de um eu natural "como origem ou causa de si" (PECHEUX, 1995, p.153) não seria uma tentativa de dissimular o processo de espelhamento/dominação em que o Eu é constituído. Seriam as promessas de um Eu autônomo, autêntico, ímpar, divino, singular e autorreferente o *como se* da forma-indivíduo? Será que a esperança de felicidade depositada nessa forma Eu produziria sofrimento ⁴?

Safatle desenvolve no decorrer de sua obra *Grande Hotel Abismo* (2012), como nos acostumamos a pensar o sofrimento proveniente de inadequações ou de dificuldades no processo de constituição do Eu, inadequações estas dos processos de socialização e individualização. Mas talvez exista uma fonte de sofrimento oculta que sustente isso, não é a mera inadequação ou dificuldade de inadequação com que se espera de nós, mas a ideia básica de que em algum momento eu hei de me constituir um Eu, esse Eu que não consegue operar de outra forma senão apelando a uma lógica de não contradição, de identidade de si. A crítica em questão não é referente ao processo de individuação, mas ao processo que considera este como espontâneo e natural baseado na constituição do narcisismo, na submissão do outro a imagem do Eu. Uma lógica de reconhecimento que não sabe operar de outra forma senão espelhando a identificação de si mesmo, deixando de operar com o que fica de fora, com o que se oferece como determinação essencial, o outro. É essa redução egológica do sujeito (SAFATLE, 2012, p. 5), como uma forma autoidêntica do Eu (Ibid.,

⁴ Entende-se por sofrimento nesta pesquisa, segundo Dunker (2015, p. 219-220), a narrativa do indeterminado, reconhecido num âmbito da linguagem, intermediário entre o discurso e a fala, possuindo uma política de identificação e uma demanda de reconhecimento.

p. 51) que pode ser criticado a partir das considerações de Adorno a respeito do enfraquecimento do Eu nas sociedades contemporâneas.

Não admitindo a noção metafísica da identidade e repousando sobre afirmativa adorniana de que “identidade de si e alienação de si estão juntas desde o início” (ADORNO apud SAFATLE, 2012, p. 31), fundamentaremos nossa crítica ao Eu pautado principalmente na necessidade de criação de uma esfera de autorreferência como Eu. Como já explicado anteriormente, o estádio do espelho de Lacan consiste em “uma operação mimética de assunção de papéis e imagens ideais” (Ibid., p. 172). No aprender a existir por analogia, o bebê introjeta formas ideais de um outro, que apesar de um possível afastamento quando adulto, deixa marcas nessa “construção de identidade”. Talvez, tentando não fazer uma articulação precipitada, mas possivelmente fazendo, temos mais uma vez o fascínio pela forma, nesse caso, pela forma ideal de ser um “Eu”, que age *como se* a autorreferência fosse uma construção singular, negligenciando que ela parte de formatos pré-determinados e exteriores, ignorando a afirmativa lacaniana que diz: “nada separa o Eu das suas formas ideais” (LACAN apud SAFATLE, 2012, p. 172).

Safatle (2012, p. 223-226) aponta três requisitos para se pensar a humanidade do homem, a autonomia, a autenticidade e a unidade e descreve como essa base é falha, pois está sustentada no princípio da identidade, sendo esse princípio a causa motriz do sofrimento. Nos demoraremos um pouco na explicação desses conceitos. A autonomia se associa a capacidade dos sujeitos atribuírem a si lei morais - um exercício de autogoverno -, que dá a ideia de um autodeterminar, visto que ele detém o saber para julgar-se. No autodeterminar, o sujeito autônomo faz o movimento de “ser causa de si mesmo”, concebendo que suas ações são fruto de uma deliberação racional, que emana da sua interioridade, que o faz livre e nada tem a ver com o externo - pelo menos não ao nível de alterar o julgamento mental do seu código de conduta. A autenticidade abriga a esfera da expressibilidade, que com as dimensões do trabalho e da linguagem abarcam a noção de individualidade, concebendo o reconhecimento das singularidades de sujeitos insubstituíveis. A unidade advém de se assegurar as representações - tanto da autonomia quanto da autenticidade - como sendo “minhas” representações, uma autoidentidade consciente de si.

Talvez seja possível cogitar que a promessa frustrada essencial da modernidade seja a da autonomia/ autenticidade, pensada neste sentido, a ser desenvolvida melhor a partir da noção de felicidade.

Segundo Pascal Bruckner, nada é mais vago que a ideia de felicidade, se configurando como um enigma, como fonte permanente de disputas, “como uma água que pode adotar todas as formas, mas que nenhuma forma esgota” (BRUCKNER, 2010, P. 15). A partir disto é possível atravessar o que Bruckner entende por Felicidade ao que Laclau conceituou como “significante vazio”⁵ sendo referenciado por Andrade (2011). Andrade cita Laclau para explicitar que “um significante vazio é, no sentido estrito do termo, um significante sem significado” (LACLAU apud ANDRADE, 2011, p. 31), ou seja é um termo duplamente esvaziado de sentido, que, por não possuir um significado, e estar sempre aparecendo faz com que se torne um significante potente, estimulante de desejo, buscando o tempo todo diversas formas de tentar preencher esse vazio. Essa noção imprecisa, que envolve prazer, ausência de dor, bem aventurança, segurança, conquista, ainda que seja um significante vazio, a reunião desses predicados em uma única noção é moderna, não devendo ser descontextualizada.

Não existe um modelo, um padrão, *uma* fórmula para a felicidade, mas algumas fórmulas impostas midiaticamente, que, frequentemente contraditórias, funcionam de maneira inclusiva e perversa para que ninguém escape deste mandamento “ser feliz”. Se em outras épocas havia um discurso razoavelmente claro apontando a natureza e os caminhos da busca pela felicidade, contemporaneamente nos deparamos com

5 Tal termo não é utilizado por Laclau para conceituar ou se referir à felicidade, mas termos referentes à organização política ou pessoal, como o conceito de povo.

uma diversidade de elocuições que nos dizem que a felicidade está em muitos lugares, significando muitas coisas. Se a felicidade antes era concebida como um estado de exceção, na sociedade atual a exceção se tornou regra, amplificada indefinidamente, devendo ser vivenciada ininterruptamente e prolongada até o fim de nossa existência.

O chamado à felicidade tanto pode se apoiar na ideia de uma satisfação calma como de uma fruição intensa; está tanto na realização afetiva e no encontro do par perfeito como na independência e na vida sem compromissos; está na comida e na dieta; na realização do trabalho e na curtição do lazer e do descanso; no investimento no futuro, mas também no *carpe diem*. (FRANÇA, 2010, p. 217).

O fato da felicidade não ser um conceito universalmente partilhado é justamente o que permite ser um conceito potencialmente político. É por escapar que foi possível que esse significante nos organizasse politicamente, organizasse nossa forma de se colocar diante do mundo. Talvez seja justamente por não conseguirmos resolver o que seja a felicidade que ela seja tão importante, tão evocada, resistente como um conceito político, podendo ser capturada por todas as forças, as forças conservadoras, inclusive, que vão apelar para a interioridade, pro Eu que é feliz.

Possivelmente o problema essencial da felicidade não seja a felicidade, mas a ideia de que é o Eu quem conquista ou deva conquistar a felicidade. Será que ao evocar a primeira pessoa, não estaríamos reforçando uma posição ideológica, alimentando a ideia de que exista não só um Eu capaz de encontrar a felicidade, mas de nomeá-la?

Ser feliz é a palavra de ordem, um terrível mandamento difícil de se esquivar por aspirar o bem. Tornando-se, desta forma, nossa condição e destino, no qual não ser feliz sequer é cogitado, tornando-se um mandamento alienante.

Contudo, antes de aparecer como um dever é ocupado e "colonizado" como todos os outros direitos subversivos, pelo direito da propriedade privada. Em dado momento, o direito à felicidade passa a ser o "meu" direito à "minha" felicidade, como outros tantos direitos revolucionários do ideário burguês vão ser lidos hegemonicamente a partir da lógica do direito a propriedade, que vão se sobrepor aos outros. A esse respeito cito uma passagem de Thomas Morus em seu livro *Utopia* que explicita o que está sendo falado sobre a felicidade e a propriedade privada

Eis o que invencivelmente me persuade que o único meio de distribuir os bens com igualdade e justiça, e de fazer a felicidade do gênero humano, é a abolição da propriedade. Enquanto o direito de propriedade for o fundamento do edifício social, a classe mais numerosa e mais estimável não terá por quinhão senão miséria, tormentos e desesperos (MORUS, 1997, p. 71).

Neste sentido, Morus está querendo dizer que a felicidade só pode ser conquistada com o fim da propriedade privada. Se considerarmos que somos a primeira propriedade privada, sendo sustentado e sustentando a ideia que a felicidade esteja baseada na individualidade, caberia, então, pensar até que ponto essa noção de felicidade com a qual se vem operando na modernidade não é um dos sustentáculos da noção de indivíduo e que vem reunindo identidade, autonomia, individualidade em um só predicado?

Safatle afirma que "Nosso sofrimento mais aterrador é esse resultante do caráter repressivo da identidade" (SAFATLE, 2012, p. 230). Talvez o outro seja a lembrança constante de que a ideia de uma unidade em si mesmo seja ilusória. Não quer dizer que sejamos assim, apenas não sabemos viver de outra maneira. Estamos nesse impasse, em busca de um significante vazio, que não é um preenchimento, mas um constante confrontar-se com a irrealidade dessa fantasia ou com a impossibilidade de qualquer plenitude.

Quem sabe seja possível pensar que o Eu seja ainda mais evidenciado, a partir da noção de felicidade contemporânea, enquanto depositário de expectativas de autonomia, para além dessa instância

repressiva e narcísica. Talvez outra grande promessa oculta e frustrada da modernidade seja a promessa da autonomia, partindo da definição moderna de Adorno e Horkheimer, de acordo com Safatle, como "a capacidade de os indivíduos por si mesmos a sua própria Lei moral, transformando-se assim em agentes morais capazes de se autogovernar" (SAFATLE, 2012, p. 173). Essa promessa moderna é frustrada não pelos dispositivos que coíbem essa autonomia, mas pela própria impossibilidade de um indivíduo determinar a si mesmo. Não porque não sejamos capazes, mas por não existir o si mesmo, esse si mesmo sempre escapa.

Segundo Maria Lívia Moretto (2015), existe por parte das instituições um imperativo de autonomia preocupante, vindo de escolas, hospitais ou áreas da saúde em geral, atrelando à autonomia a capacidade de se autogovernar, autodeterminar, como cita Safatle mais acima, e, caso este processo não se conclua, posteriormente, a conta sai cara para o Estado, de acordo com esta ideia de autonomia que é difundida. Essas instituições ao mesmo tempo em que forjam e incitam, trabalham em um sentido de individualizar a experiência subjetiva, esperando um retorno do indivíduo que seja idêntico a si mesmo. Os dispositivos se referem ao indivíduo incitando e esperando como resposta a identidade/autonomia não reconhecendo a heteronomia.⁶

Segundo Moretto (2015), a autonomia é a condição psíquica de se diferenciar do outro e não se distanciar do outro, pois ela é construída nesta relação onde o outro é fundamental para este processo.

Como estamos nos debruçando sobre as formas, é curioso pensar a forma como costumeiramente os pontos de humanização destacados por Safatle se apresentam. Ao se pensar a autonomia como o oposto da alienação, possivelmente estaríamos delegando o que há de alienante em se pensar como autogestor, e principalmente em pensar isso como algo inerente, resultado de uma deliberação racional. A autenticidade, ganhando status de espontaneidade, reforçando a jubilosa ideia de ser singular e insubstituível, pode ser lida com certa ironia.

Pensar a individualização como a produção de corpos políticos onde circulam afetos - sejam eles de repulsa ou atração - pode ser uma alternativa interessante ao que concerne a individualização. Ainda que brevemente, refletiremos sobre esse circuito que acolhe "um movimento de desejos que não é meu, mas no qual estou implicado" (SAFATLE, 2016, p. 14).

Daremos um passo atrás e pensaremos a sociedade como fundamentalmente constituída por um circuito de afetos, produtora de formas hegemônicas de vida, formas estas que afetuosamente nos aproximam em umas possibilidades de vida a despeito de outras. É na veiculação de afetos produzindo formas de vidas específicas, através de normas possivelmente embasadas na fantasia, que permitimos a coesão social. Partindo desse pressuposto, temos o indivíduo enquanto proprietário e defensor da sua privacidade e integridade, suportado pelo medo enquanto forma de gestão social e no conceito de desamparo de Freud (Cf. SAFATLE, 2016, 16-18).

Apressadamente poderíamos concluir que estamos falando de um corpo dotado de unidade, o que já refutamos nas linhas acima. A discussão que nos propomos levantar, a partir de Safatle (2016), é o fato de que quase obrigatoriamente associamos política a algum tipo de corporeidade, por onde os afetos circulam e onde fantasmagoricamente paira uma ideia de um corpo provido de unidade, sendo assim: "constituir vínculos políticos é indissociável da capacidade de ser afetado" (SAFATLE, 2016, p. 19). Com a proposta de pensar um corpo *sem eu* comum e unidade, entramos na seara das contingências, onde o corpo político se constrói.

⁶ Segundo Safatle, "O termo 'heteronomia' é mais pesado do que pode suportar essa simples mediação pelo Outro como condição para a determinação do sentido da ação. Ele só será compreendido se aceitarmos que, de alguma forma, essa passagem pelo Outro é uma perda de si, é uma alienação no sentido de conformação de si a partir de um Outro que traz uma perspectiva que, de certa forma, descentra minha própria perspectiva" (SAFATLE, 2012, p. 182).

Voltaremos às formas e pensaremos a respeito da denegação. O denegar do fetiche, expresso pelo *como se*, comporta o que Žižek chama de realidade social (ŽIŽEK, 2013, p. 318), que consiste em um negar sustentado por um esquema ético. Em outras palavras e deixando claro que estamos no âmbito social, habitamos no campo de uma "autoridade interna da crença" (Ibid., p. 319), onde se recalca não a obscuridade da forma, mas o fato dela dever ser aceita como o molde necessário.

Talvez os pontos destacados por Safatle para se pensar a humanidade se encontrem no fetiche da forma-indivíduo, que perderia do processo da forma - na busca pelo segredo do Eu - o fato da sua construção, ser tanto em Hegel, quanto em Lacan, externo a ele - dependente do reconhecimento e resultado de uma matriz de comparação. Portanto, as palavras do poeta Rimbaud, citadas por Safatle (2012, p. 172), que dizem "o Eu é um outro" parece-nos bem aplicável a esse momento.

Concluimos que com um caráter bastante ensaístico entrelaçamos conceitos importantes na formulação de uma crítica, ou uma reflexão a respeito do Eu, que em sua forma-indivíduo fetichizada, na promessa de autenticidade e autonomia, ou ainda identidade, como cita Safatle, haja uma fonte de sofrimento contemporânea, impulsionado pelo mandamento alienante de "ser feliz". Talvez, haja uma discreta esperança⁷ para a felicidade, podendo o futuro ser completamente diferente, em favor da felicidade, podendo haver novas produções de subjetividades, deixando de ser uma fonte e uma solda do sofrimento, atrelada à essa promessa frustrada de autonomia/identidade. Para tal é preciso insistir, a felicidade não precisa anular o sofrimento e vice-versa, mas considera-lo para que possa se tornar uma possibilidade, assim como o Eu não existe sem o Outro porque o Eu é o Outro, sendo o reconhecimento da alteridade condição indispensável para o percurso existencial.

Referências Bibliográficas

- FORTES, Isabel. A questão do Sujeito em Hegel e na Teoria Psicanalítica. **O Que nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro, vol. 13, p. 91-103, 1999.
- PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.
- SAFATLE, Vladimir. **Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. **O Circuito dos Afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o Sintoma? In: ____ **Um mapa da Ideologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- FRANÇA, Vera V. "A felicidade ao seu alcance": que felicidade, e ao alcance de quem, afinal? In: FREIRE FILHO, João (org.). **Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 213-226.
- DUNKER, C. I. L. **Mal Estar, Sofrimento e Sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015.

⁷ Esperança não em um sentido puramente otimista, que requer uma retineidade, mas no sentido que Bloch lhe dá, "[...] não há esperança sem angústia nem angústia sem esperança; ambas se mantêm mutuamente em suspenso, por mais que a esperança prepondere para o valente, por meio do valente. No entanto, também ela, sendo possivelmente ilusória qual fogo-fátuo, deve ser uma esperança sabedora, uma em si mesma previamente refletida" (BLOCH, 2005, p. 326). Esperança que, atrelada a angústia, não vem de uma espera, mas nos move, nos impulsiona a ampliar novos horizontes para a felicidade.

BRUCKNER, Pascal. **A Euforia Perpétua**: ensaio sobre o dever da felicidade. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

MORUS, Thomas. **A Utopia**. São Paulo: L&PM, 1997.

MORETTO, Maria Livia. **O sofrimento na nossa cultura do sucesso**. Café filosófico, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nTVuwSGx40c>. Acesso em: 10/12/16

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 2005.

THE PROMISE OF HAPPINESS AS A FETISH OF THE INDIVIDUAL FORM

ABSTRACT: This article, based on a social and psychoanalytical framework, aims to investigate whether the fetish of the individual-form, based on the notions of the Self having as its principle identity, autonomy and authenticity, would no longer be a source of contemporary suffering, Driven by the promise of autonomy tied to what is meant by happiness.

Keywords: Happiness; Fetish; Suffering; Autonomy; Form-individual.

Recebido em: 18 / 12 / 2016

Aceito em: 22 / 12 / 2016