



O mercado do mental¹

Mental's market

Antônio Márcio Ribeiro Teixeira

Médico, psiquiatra, Mestre em Filosofia Contemporânea, Doutor em Psicanálise (Paris VIII), professor associado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG - Brasil, e-mail: amrteixeira@uol.com.br

Resumo

O autor se propõe a uma descrição crítica do meio sócio-técnico no qual se constitui o mercado da saúde mental, dando ênfase à passagem da definição instrumental do sujeito para a constituição contemporânea do sujeito do consumo. Ao criticar a reificação instrumental do sujeito, assim como o processo de homogeneização coletiva do qual as práticas de avaliação dependem para fixar o seu objetivo, o artigo expõe o modo pelo qual a experiência psicanalítica revela um objeto inavaliável na relação do sujeito com o gozo, no sentido de algo que não se presta ao uso instrumental nem tampouco comporta medidas de comparação ou critérios de equivalência.

Palavras-chave: Mercado do mental. Discurso do capitalismo. Psicanálise lacaniana.

¹ Este trabalho, embora inédito no seu conjunto, retoma, sobretudo em sua segunda parte, argumentos desenvolvidos no relatório "O dever de ser feliz", realizado em parceria com Sérgio Mattos e Vladimir Safatle. In: FUENTES, M. J.; VERA, M. (Org.). *Felicidade e sintoma: ensaios para uma psicanálise no século XXI*. São Paulo: Corrupio, 2008. p. 47-56.

Abstract

The author proposes a critical description of the socio-technical environment in which it is the mental health market, emphasizing the passage of the instrumental definition of the subject to the constitution of the subject of consumption. In criticizing this instrumental reification of the subject, as well as the process of collective homogenization required by assessment practices to set their goal, the article exposes how the psychoanalytical experience reveals an unassessable object in connection with the subject's jouissance, in the sense of something which is useless and doesn't accept comparison measures or criteria of equivalence.

Keywords: *Mental's market. Discourse of capitalism. Lacanian psychoanalysis.*

O mercado do mental

Em 1958 corria a fama de que quando se tratava de Copa do Mundo, o jogador brasileiro era frouxo (CASTRO, 1996, p. 136, 167-172). Dizia-se que nos faltava fibra, que não tínhamos firmeza para os jogos decisivos. Eram frequentes, da parte dos jogadores, as queixas de dor de ventre na véspera das grandes partidas, assim como sintomas de insônia, ansiedade e nervosismo. A um mal disfarçado racismo, que atribuía essa situação à debilidade de nossa composição étnica, pouco a pouco se substituiria o ensejo por uma observação mais séria, supostamente apoiada, por sua vez, numa psicologia que se pretendia científica por se pautar em avaliações numéricas.

É nesse contexto, portanto, que se inauguraria, na seleção de futebol, o primeiro mercado para o tratamento mental de nosso fracasso esportivo, o primeiro ensejo, por assim dizer, de uma 'saudementalização' do escreto canarinho. Surge, assim, uma figura até então inusitada na comissão técnica da seleção brasileira: o psicólogo – representado por João Carvalhaes – viu-se chamado para diagnosticar e quem sabe remediar a situação, trazendo consigo sua bateria de testes de equilíbrio emocional e aptidão cognitiva.

Embora sejam escassas as passagens em que Rui Castro se refere a Carvalhaes (elas se limitam a três páginas, para ser exato), duas

informações a seu respeito merecem nossa atenção. Sabemos, em primeiro lugar, que a avaliação psicológica do jogador Garrincha foi absolutamente deplorável, a começar pelo preenchimento de sua ficha: ele escrevera “atreta” no espaço reservado para indicar o nome de sua profissão. No teste que lhe foi aplicado, Garrincha não obteve mais que 38 pontos num escore de 128; em termos comparativos, ele não estaria habilitado sequer para trabalhar em profissões subalternas. Sabemos igualmente, em segundo lugar, que um certo Edson Arantes do Nascimento tampouco se qualificaria na avaliação de Carvalhaes, embora tenha se saído melhor do que Garrincha. Fez apenas 68 pontos no mesmo teste e foi considerado infantil, destituído de agressividade e sem disciplina.

Mas eis que a dupla formada por Pelé e Garrincha, considerados inaptos a jogar como titulares pelo avaliador psicológico da seleção brasileira, inauguraria uma das mais grandiosas eras da seleção brasileira: a equipe jamais perderia uma só partida com os dois jogadores em campo, que nos deixaram cenas de jogadas absolutamente marcantes, tão memoráveis, para quem as viu, quanto a contemplação de uma tela de Matisse. O desenrolar dos fatos mostrou quem realmente eles eram, avaliando assim o avaliador e fazendo com que ele fosse mantido, para a felicidade geral da nação, por longo tempo fora do cenário futebolístico.

Seria prazeroso lembrar a figura do avaliador, se ela se mantivesse congelada na imagem derrisória e cômica desse pobre João Carvalhaes. Mas nos preocupa hoje perceber, quase meio século após esse feliz episódio, que tal figura volta ao panorama do mercado mental e assume formas cada vez mais inquietantes. O avaliador hoje retorna em todos os níveis sobre a cena, trazendo sisudo e triunfante suas régua e baterias de testes. Não é mais suficiente rir do avaliador, que de funcionário inepto de uma falsa expectativa agora parece exercer uma função condizente com o modo de organização que a sociedade atualmente exhibe, na qual se estrutura o mercado da avaliação mental. Cabe-nos antes fazer o diagnóstico da situação da qual ele é o sintoma, para examinar de que modo se pode a ele responder.

É Canguilhem (1966, p. 77-86) quem nos esclarece que a psicologia, ao se ofertar como uma teoria de avaliação das habilidades no

mercado do trabalho, a partir sobretudo da revolução industrial, valeu-se de sua constituição, no século XIX, como disciplina do comportamento humano. Em sua composição se solidarizam uma biologia organizada na forma de uma teoria geral das relações entre organismos e meio, apoiada na dissolução da crença criacionista num reino humano separado, assim como uma ideologia dos valores da sociedade industrial, agora voltada para o aspecto instrumental da habilidade humana. O valor dado ao produto da competência técnica aumenta à medida que decresce o antigo valor atribuído à sabedoria. Com o igualitarismo difundido a partir do ideário da revolução francesa, a psicologia se afirma na forma de uma prática da expertise. Sua função é agora determinar objetivamente a capacidade técnica dos indivíduos, uma vez excluídos os valores atribuídos à casta, ao privilégio social, assim como à função, antes enaltecida, da atividade do pensamento.

Mas sejam quais forem as motivações ideológicas que a constituíram, o que há de mais criticável na psicologia, assim formulada enquanto pretensa ciência das habilidades e dos comportamentos, diz menos respeito ao problema de sua limitação técnica do que à ausência de uma formulação clara do seu projeto instaurador. Ao aceitar o papel de uma fornecedora de critérios de aptidão, denuncia Canguilhem (1966), a psicologia esquece de situar seu comportamento específico com relação às circunstâncias históricas e aos meios sociais nos quais é solicitada a propor seus serviços. Ela quer simplesmente se oferecer como instrumento para o mercado de seleção de trabalho, sem interrogar para que ou para quem ela está funcionando. E se ela recusa como inútil qualquer questionamento filosófico acerca desse propósito de tomar a habilidade como uma característica a definir os critérios de avaliação, é porque a ideia da utilidade lhe serve de esteio. Sob a condição, é claro, de que essa ideia de utilidade seja extraída, de modo necessariamente implícito, da definição instrumental do homem.

Não é supérfluo frisar o caráter “necessariamente implícito” dessa definição instrumental do homem, a considerar que tal ausência de explicitação aqui não decorre de uma insuficiência contingente. Trata-se antes, prossegue Canguilhem (1966), de um princípio que não pode, por razões estruturais, ser fornecido explicitamente: esse

princípio somente funciona se permanecer ausente de qualquer formulação. Pois é a própria noção instrumental do homem, como meio de utilidade, que se encontra estruturalmente carente de uma finalidade que a justifique, uma vez que os fins alcançados instrumentalmente se tornam, por sua vez, instrumentos para outra finalidade que os transcendem, sem que se possa definir, no interior desse circuito instrumental, qual seria a finalidade última.

Por conseguinte, para que o circuito instrumental continue a funcionar, é necessário que não se interrogue quanto a sua finalidade – a exposição de sua finalidade coloca em suspenso o próprio sentido de instrumento em torno do qual gira esse circuito. Inútil, portanto, perguntar, como o faz Canguilhem (1966), pelo que leva os psicólogos a se ofertarem, no mercado da avaliação mental, como instrumentos de uma ambição de tratar o homem como instrumento. Tal pergunta coloca a perder o próprio sentido da prática de avaliação. Para que a oferta da avaliação continue, é preciso que não se pense nisso. Diríamos mais: o mercado da avaliação mental depende de que não se pense, preferencialmente. É próprio da prática da avaliação gerar uma radical demissão do pensamento, visto que o avaliador se encontra normalmente dispensado de interrogar quanto à natureza mesma daquilo cuja avaliação ele oferta no mercado.

Cabe a ele somente encontrar o equivalente numérico que lhe possa dar a medida do que se propõe a avaliar, pouco lhe importando a razão de ser ou a finalidade do que está sendo avaliado. O que está em questão, na transformação reificante dos homens em instrumento ou coisa útil, é justamente deles fazer algo de comportamento previsível e funcionamento calculável. Nesse sentido, a ideia de se tomar a massa dos indivíduos como conjunto das coisas instrumentais igualmente requer a suspensão de todo questionamento singular cujo desfecho não admita cálculo estatístico.

Se Lacan já há muito havia denunciado a inconsistência de todo projeto que busca tratar o psiquismo nos termos mecânicos de uma causalidade física (seu *Propos sur la causalité psychique* data de 1946), ele não tardaria tampouco a denunciar a falácia de reificação ou coisificação do sujeito, em seu “*Intervention sur le transfert*” (LACAN, 1966,

p. 151-193). Todo esforço da psicologia em objetivar o indivíduo é infundado, escreveria ele, em 1951, por desconhecer que o que conta são as determinações dialéticas do sujeito: Dora diante de seu pai é visivelmente distinta de Dora diante da sra. K, e assim por diante (LACAN, 1966, p. 216-218).

Não distante de Lacan, S. Gould por sua vez reconheceria, nessa mesma falácia reificante, a tentação de converter conceitos abstratos, usados para designar faculdades mentais, em entidades autônomas (GOULD, 1981, p. 24, 151, 333): quando, por exemplo, tomamos a palavra *inteligência*, esse extraordinariamente complexo e multifacetado conjunto de capacidades humanas, e mediante tal estenograma dela fazemos uma coisa unitária, sentimo-nos autorizados a criar procedimentos *standard* de uma ciência que virtualmente dita a localização e o substrato físico que devem ser procurados para ela. Posto que o cérebro é o lugar da mentalidade, a inteligência deve ali residir” (GOULD, 1981, p. 24). Temos então o cérebro de Einstein, sobre o qual Barthes escreveria um provocante verbete, lembrando que, para a ideologia, o super-homem sempre comporta alguma dose de reificação. Órgão antológico que se tornou uma verdadeira peça de museu, o cérebro de Einstein se veria disputado por dois hospitais, como se ali estivesse um aparelho insólito, cujo mecanismo poder-se-ia enfim desmontar. Ao cérebro se pede que pense na relatividade, mas sem se indagar o que significa pensar em..., como se o cérebro produzisse pensamentos do mesmo modo que o moíno produz a farinha (BARTHES, 1957, p. 104).

Em todo caso, não é preciso ser especialista em economia política para reconhecer, nesse processo de reificação instrumental que converte sujeitos em produtos substanciais mensuráveis, prontos para serem lançados no mercado, um procedimento organicamente solidário ao modo de organização da produção capitalista. É patente, nesse esforço de estabelecer critérios de equivalência formal, o processo que se realiza com os objetos reduzidos à forma de mercadoria. Como bem viu Lukács (1971), a suposição coisificante da equivalência é o verdadeiro princípio que governa esse modo de produção. Se a prática de avaliação psicológica encontra finalmente ali seu mercado, é porque, com a moderna análise do processo de trabalho, a mecanização racional

estende seus direitos à própria alma do trabalhador, visando a “facilitar sua integração em sistemas racionais especializados e sua redução em conceitos estatisticamente viáveis” (LUKÁCS, 1971, p. 83-109).

Embora o princípio implícito da avaliação esteja dado na ideia de lançar no mercado o produto homem enquanto valor mensurável de utensílio, é preciso igualmente enfatizar, com Canguilhem (1966), que a utilização do homem-utensílio, por ela mesma, não é fato do psicólogo avaliador. Esse mercado é constituído por aqueles que lhe demandam relatórios ou diagnósticos, nos diversos campos em que o avaliador oferta seus serviços. Por esse motivo, prossegue Canguilhem (1966), o avaliador opera, na maior parte das vezes, como um prático profissional cuja ciência é inteiramente inspirada pela pesquisa de leis de adaptação a um meio sociotécnico – e não a um meio natural –, o que sempre confere a suas operações de medida uma significação de expertise.

Se quisermos, contudo, efetivamente esclarecer o que vem a ser o meio sociotécnico sobre o qual hoje se constitui o mercado do mental, não podemos deixar de observar que nossa realidade já se desloca consideravelmente da vertente utilitária descrita por Canguilhem (1966), em que vigorava a definição instrumental do sujeito concebido como valor de uso. Ao que tudo indica, o sujeito funcional de nossa atual sociedade de consumo, encontra-se determinado por um modo de relação ao gozo que ultrapassa os limites de sua determinação utilitária. Isso se dá na medida em que o discurso do capitalismo não somente reduziu o valor de uso a um simples meio de circulação do capital, como também fez de sua própria finalidade – a circulação do capital na forma de uma contínua produção de mais valia – um movimento sem fim, consagrado a se auto-reproduzir indefinidamente. É a mais-valia, e não o valor de uso, que nesse nível se torna o princípio de organização da economia,² conduzindo, assim, à produção inesgotável dos objetos do gozo que por si só excede a toda forma de contenção subjetiva, cuja contrapartida seria a constituição de um sujeito por sua vez determinado por uma relação de obrigatoriedade ao gozo e ao consumo.

² LACAN, J. *Radiophonie*, 1966, p. 87.

Mas seja qual for o valor explicativo dessa descrição, ela ainda deixa sem esclarecimento o próprio princípio dessa imposição de gozo sobre o qual se organiza tal movimento. É provável que um pesquisador (quem sabe?) do início do século XXII num momento se indague, não sem certa perplexidade, como esse fenômeno social foi possível; como foi que, nesse período, uma sociedade pôde estabelecer como modelo homogêneo, à grande massa de seres falantes, essa obrigação de gozo que se colocou a serviço de uma ideologia do consumo. De que maneira – perguntar-se-ia nosso historiador imaginário – terá sido possível socialmente impor o contraditório dever de ser feliz, contraditório uma vez que toda sociedade sempre dependeu, para se constituir, da renúncia de satisfação à qual ela obriga a seus membros? Como pôde acontecer que o supereu de nossa época, no lugar de exigir a abdicção ao gozo, como era o caso no tempo de Freud, tenha assumido a forma do imperativo “goze!”, estampado na publicidade de produtos *safe sex* do início do século XXI? Em que sentido, enfim, se pôde conceber essa paradoxal obrigatoriedade ao gozo, que em nosso tempo se desdobra no não menos paradoxal dever de ser feliz?

Responderíamos, então, ao nosso interlocutor fictício, que por mais contraditória que pareça a articulação, anteriormente indicada, no binômio dever-felicidade, a condição de obrigatoriedade ao gozo não é, na realidade, um fenômeno tão impensável assim. Podemos mesmo reconhecer certo tipo de obrigatoriedade ao gozo, no que tange à satisfação pulsional, no sentido referido por Lacan (1974), em *Televisão*, de que todos somos, no nível acéfalo da pulsão, se não obrigatoriamente felizes, ao menos inevitavelmente satisfeitos. Pois é sabido que a pulsão se satisfaz invariavelmente, mesmo quando essa satisfação é percebida como desprazer ou como prazer culpado, ou indevido. Mas ainda que a satisfação pulsional sempre ocorra, sejam quais forem os desvios que se possam colocar no seu circuito, a dimensão daquilo que própria ou imprópriamente chamamos de felicidade comporta, por outro lado, um fator de contingência que se distancia dessa necessidade quase mecânica da descarga pulsional.

Essa contingência irreduzível que levava Freud a dizer, em *O mal-estar na cultura*, que a felicidade do homem não está no plano da

criação (FREUD, 1974), confirma-se filologicamente no fato, observado não me recordo mais onde por J. Lacan, de que em quase todas as línguas a noção de felicidade apresenta-se nos termos de um encontro fortuito. Os léxicos *tykhe*, *augurum*, *bonheur*, *Glück*, *Gelük*, *happiness*, *happen* estão ali para atestar, na grande pluralidade das línguas, que não existe, para usarmos a linguagem da cibernética, nenhuma programação simbólica que possa organizar, de maneira previsível, a experiência da felicidade humana, assim como não há, no que diz respeito à parceria sexual, nenhum protocolo de condutas que possam conduzir a uma conjugalidade feliz. Do mesmo modo, portanto, que não se pode delimitar o desejo como objeto de um enunciado no discurso do sujeito, posto que o desejo se coloca como causa no nível de sua própria enunciação, a felicidade não pode tampouco corresponder a um objeto do qual se poderia apropriar discursivamente. Distintamente de um produto visado no plano de sua fabricação, a felicidade, para retomar a feliz formulação de A. Huxley da qual Sérgio Mattos me lembrou em comunicação pessoal, seria antes comparável ao carvão coque, no sentido de algo que se obtém como subproduto enquanto se está fazendo outra coisa. Se nos servimos dessa definição, é porque ela tem a vantagem de preservar a alteridade da felicidade com relação ao sujeito, ao mesmo tempo em que lhe oferta, na contingência do encontro, seu lugar como virtualidade indispensável.

É preciso, portanto, retornar ao nível acéfalo da pulsão, a montante, se assim se pode dizer, de todas as coordenadas simbólicas que presidem a constituição do sujeito desejante, para que se possa efetivamente alcançar essa necessidade mecânica da descarga pulsional. É apenas a partir dessa dimensão, por assim dizer, fisicalista do sujeito – dimensão em que o sujeito se reduz a uma fonte de constante tensão e descarga pulsional – que se pode falar numa obrigatoriedade de ser feliz, bem como fazer da felicidade um bem programável. Disso deriva, ao que suspeitamos, a necessidade de se proceder a uma nova espécie de “coisificação” do sujeito, do momento em que somente no nível mecânico das coisas se pode cercar o comportamento absolutamente previsível, ao abrigo do encontro e da contingência. Não é, aliás, casual que a psiquiatria, que hoje se arvora a ofertar, no mercado do

mental, o bem-estar psíquico como produto acessível mediante protocolos farmacêuticos e *guidelines* comportamentais, tenha abandonado a teoria do sentido da qual ela podia se valer, no século passado, em sua vertente fenomenológica, para pensar o indivíduo nos moldes de um aparelho neuronal. Se ela hoje tenta organizar, de forma irrefutável, a convicção de que o psíquico é o cerebral, é porque precisa definir o pensamento como uma função localizável no cérebro e, assim, conceber o mental nos termos de uma necessidade comparável à que se encontra no plano da causalidade física. Tudo se joga na possibilidade de se reduzir o homem ao cérebro, aqui pensado como uma máquina de tratar informações cujas operações seriam, em princípio, programáveis.³

Daí se infere por que o corpo vem receber especial atenção na época de imposição da felicidade calculável: queiramos ou não, a corporeidade é a dimensão que melhor se presta a oferecer um suporte para se pensar o sujeito nos termos de um aparelho cujo funcionamento abrigaria uma necessidade previsível. Para Descartes, se os animais nada mais eram do que máquinas que respondiam a estimulações mecânicas advindas do mundo externo, os homens se distinguiam deles por conter a substância incorpórea da alma, enquanto princípio imaterial que governava suas ações. Mas tardaria pouco para que o médico filósofo Julien Offray de la Mettrie publicasse, em 1748 – ou seja, 86 anos após o *Tratado do homem* de René Descartes (1953, p. 803-871) – a polêmica obra *O homem-máquina*, considerada como o primeiro ensaio propriamente moderno de uma antropologia estritamente mecanicista (LA METTRIE, 1981). Contrariamente ao que pensava Descartes, La Mettrie consideraria a hipótese da alma uma idealização supérflua que em nada elucidava o funcionamento do comportamento humano. Aos olhos de La Mettrie, os homens em nada se diferenciam dos animais, nem mesmo no que diz respeito a seu modo de agir, que em vários aspectos se mostra mais desprezível do que o comportamento da maioria dos primatas.

Mas seja como for, o fato é que se pela alma buscava-se assegurar um princípio imaterial de exceção a distinguir o homem dos demais

³ Essa última formulação foi extraída da leitura da transcrição do curso inédito de J. A. Miller, proferido no dia 23 de janeiro de 2008.

seres vivos, a supressão materialista dessa hipótese pelo pensamento científico moderno, longe de idealizar a percepção de nossa realidade corpórea, antes terminaria por produzir o seu aviltamento. O corpo deixa de ser o sacrário que até então encerrava, qual uma relíquia, a substância agalmática da alma, para ser considerado apenas enquanto disponibilidade precíval de satisfação. É por isso que devemos nos referir ao personagem libertino de Sade, e não ao Don Juan de Molière, se quisermos pensar as consequências dessa percepção moderna do corpo.⁴ Pois embora Don Juan pareça se aproximar do libertino moderno, ao romper com as normas sociais de retenção do prazer, ele ainda permanece cativo do discurso pré-científico que confere ao corpo um poder narrativo, revestindo-o de imagens metafóricas e virtudes alusivas. Afora isso, por mais que se multipliquem suas oportunidades de gozo, Don Juan ainda depende da perspectiva do encontro que, como sabemos, é intolerável a uma visão fisicalista do sujeito.

Totalmente diverso é o modo de percepção do corpo sadeano, que se dá a ler tal como a ciência o descreve: um dado mecânico, material, desprovido de virtudes narrativas. Só existem a vibração mecânica e a secreção material dos humores no gozo do libertino, para quem o corpo só vale como uma multiplicidade de órgãos, sem unidade interior nem transcendência. Do mesmo modo que um geólogo analisa e esquadrinha a Serra do Curral, para nela definir as melhores possibilidades de extração de minério de ferro, sem se perguntar pelo sentido que a montanha pode ter para um belorizontino, o corpo sadeano será exposto, recortado e inventariado segundo uma combinatória significativa que dele visa extrair o máximo de gozo. O corpo nada tem a dizer: ele nada mais é do que uma maquinaria a ser ordenada conforme o programa estabelecido pelo cientista libertino.

Valor sem valor, esse corpo moderno, que Sade antecipa, somente se presta, em nossa contemporaneidade, à expansão quantitativa da função instrumental de gozo à qual nos obriga o dever de ser feliz. A imprensa ocidental que eloquentemente exhibe a repressão sexual nos países fundamentalistas, em contraponto com a liberdade sexual que

⁴ A esse propósito, leia-se HENAFF, M. *Sade, l'invention du corps libertin*. Paris: PUF, 1978.

nossa sociedade supostamente conquistou, omite propositalmente que nossa sociedade, desprovida de crença, embora tenha retirado do sexo a imposição moral de sua contenção, nem por isso o desmoralizou. A moral agora se manifesta, conforme enfatiza Alain Badiou, na forma do hedonismo licencioso, no modo do imperativo de gozo que se vê tanto na manipulação desenfreada dos corpos pelas cirurgias plásticas quanto nas exortações pornográficas que nos impõem uma coerção tão intensa quanto aquela que antigamente nos impedia de gozar (BADIOU, 2005).

O que dizer então, a propósito da posição da psicanálise, em face dessa percepção contemporânea do sujeito referido a seu suporte corporal, reduzido a seu valor de consumo e de gozo. Certamente, uma série interminável de coisas, impossível de listar aqui. Seria talvez mais importante situar, para não nos perdemos num mar de propostas, o que a psicanálise não deve dizer. A psicanálise, em nosso entender, não deve sobretudo exortar a civilização a uma retomada do sentido, para além do gozo, por meio de uma revalorização anacrônica das representações emblemáticas do corpo, como também não deve reintroduzir nada que se assemelhe a um fator equivalente à hipótese da alma como princípio de transcendência da realidade corporal onde se abrigaria a hipótese do sujeito para além do corpo. A procura da felicidade não deve, tampouco, constituir para a psicanálise um guia de conduta, até porque a questão da felicidade, tal como ela hoje se apresenta, não se refere a nada, a não ser, como diz Vladimir Safatle (TEIXEIRA; MATTOS; SAFATLE, 2008, p. 55-56), a uma série de imagens impostas pelo sistema de reprodução de formas de vida sob a égide do capitalismo. Seria então o caso de dizer, conforme sugere ainda Safatle, que a função da psicanálise consiste em reconduzir a subjetivação corporal do sexo e do gozo a um regime de indiferença com relação às normas de felicidade da cultura? Talvez sim, por que não? Pois é somente nos mantendo indiferentes em relação ao sexo e ao corpo, no sentido não de desconsiderá-los, mas de não nos valer-mos de nenhum discurso normativo sobre eles, que poderemos lançar, finalmente, a possibilidade de agenciar formas singulares que, como tais, não servirão de modelo à realização de ninguém (TEIXEIRA; MATTOS; SAFATLE, 2008, p. 55-56).

Referências

- BADIOU, A. **Le siècle**. Paris: Seuil, 2005.
- BARTHES, R. **Mythologies**. Paris: Seuil, 1957.
- CANGUILHEM, G. Qu'est-ce que la psychologie? **Cahiers pour l'Analyse**, Paris. n. 1/2, p. 77-86, 1966.
- CASTRO, R. **A estrela solitária**: um brasileiro chamado Garrincha. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21.
- GOULD, S. **The mismeasure of man**. New York: W. Norton & Co., 1981.
- LA METTRIE, J. **L'homme-machine**. Paris: Denoel, 1981.
- LACAN, J. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, J. **Télévision**. Paris: Seuil, 1974.
- LUKÁCS, G. **History and class consciousness**. London: Merlin Press Ltd., 1971.
- TEIXEIRA, A.; MATTOS, S.; SAFATLE, V. O dever de ser feliz. In: FUENTES, M. J.; VERAS, M. **Felicidade e sintoma**: ensaios para uma psicanálise no século XXI. São Paulo: Corrupio, 2008. p. 47-56.

Recebido: 06/05/2011

Received: 05/06/2011

Aprovado: 15/06/2011

Approved: 06/15/2011