

TRABALHO DO INCONSCIENTE E MAL-ESTAR NA CULTURA

David Pavón Cuéllar

Doutor em Psicologia Social. Professor pesquisador das Faculdades de Psicologia e de Filosofia da Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México).

E-mail: pavoncuellardavid@yahoo.fr

Resumo: Relacionam-se duas ideias freudianas, a de mal-estar na cultura e a de trabalho do inconsciente, através da definição lacaniana de trabalho como renúncia ao gozo. Ao renunciar ao gozo, o sujeito não sofre somente o mal-estar na cultura, mas também executa o trabalho do inconsciente, o qual, enquanto discurso do Outro, corresponde ao trabalho do sistema simbólico da cultura. É assim que o sujeito, com seu mal-estar, executa um trabalho que não é o seu, mas o do sistema. Dir-se-á, então, em uma perspectiva marxista, que o sujeito é força de trabalho do inconsciente, força enunciativa explorada pelo sistema, força que se medirá pela capacidade de renunciar ao gozo da vida.

Palavras-chave: cultura; mal-estar; trabalho; inconsciente; gozo; Lacan; Marx.

Abstract: Two Freudian ideas, *civilization and its discontents* and *the workings of the unconscious*, are related by using the Lacanian definition of labor as a renunciation of *jouissance*. By renouncing *jouissance*, the subject not only suffers civilization and its discontents, but also acts as the unconscious mind, which, as a discourse of the Other, corresponds to the workings of the symbolic order of culture. Thus, with its discontents, the subject does a job that does not belong to it, but to the system. From a Marxist point of view, then, the subject is the unconscious mind's labor power, a power of statement that is exploited by the system and measured by its ability to renounce the enjoyment of life.

Keywords: culture; discontents; work; unconscious; *jouissance*; Lacan; Marx.

Introdução: mal-estar no trabalho

O trabalho não é uma atividade como outra qualquer. Para que uma atividade seja trabalho, deve exigir-me certo esforço. Ao esforçar-me, sei que trabalho. Minha atividade é trabalho quando me dá trabalho fazê-la. Se a atividade não me desse trabalho,

então não seria trabalho, senão jogo, diversão, passatempo, recreação ou esparecimento. Ao menos aparentemente, essas atividades não são trabalhosas e é por isso que não são trabalho. Para ser trabalho, é preciso que uma atividade seja trabalhosa, difícil, árdua ou ingrata. Quando não peno ao fazer algo, então não trabalho ao fazê-lo. Todo trabalho é penoso por ser trabalhoso.

Todo trabalho comporta certa dose de pena, que nos recorda a origem etimológica do termo “trabalho”: o *tripalium*, instrumento de tortura no qual torturar não era senão *tripaliare*, trabalhar. Para trabalhar verdadeiramente, é preciso torturar-se, atormentar-se, incomodar-se, fatigar-se, forçar-se, esforçar-se, penar, sofrer. Há muito tempo, o homem já percebeu essa estreita “relação” entre “o trabalho” e o que Lacan chama “renúncia ao gozo” (1968-1969/2006, p. 17).

Quando gozamos, não trabalhamos, simplesmente gozamos. É preciso deixar de gozar para trabalhar. Para trabalhar, é preciso renunciar ao gozo de nossa vida. Essa renúncia à satisfação pulsional acompanha todo trabalho no universo humano. Neste universo de cultura ou civilização, neste universo em que não deixamos de trabalhar, “o trabalho cultural” comporta uma “renúncia ao pulsional”, um “sacrifício da satisfação pulsional” (FREUD, 1927/1996, p. 7). Em termos lacanianos, “o trabalho implica renúncia ao gozo” (LACAN, 1968-1969/2006, p. 39). Não nos deve surpreender, então, que Lacan tenha recorrido ao conceito de “renúncia ao gozo” para explicar a ideia freudiana do “mal-estar na civilização” (p. 40). Esse mal-estar seria explicado pela renúncia ao gozo implicada em todo trabalho realizado na civilização. É então o trabalho que provocaria o mal-estar na cultura. Para Lacan, efetivamente, esse “mal-estar que tão somente Freud pressentiu designaria que algo trabalha” (1970/2001, p. 435).

Trabalho do inconsciente

O mal-estar designaria verdadeiramente que *algo* trabalha? Não designaria preferencialmente que *alguém* trabalha? Não deve ser *alguém* quem trabalha e quem padece do mal-estar implicado no trabalho? Por acaso *algo* poderia sofrer esse mal-estar? É claro que não há nada que possa sofrer algum mal-estar. O mal-estar não pode ser o mal-estar de algo, senão que deve ser o mal-estar de alguém.

Tão somente alguém pode sofrer um mal-estar, e esse mal-estar é necessariamente o seu, o de alguém. Mas isso não quer dizer que o trabalho deva ser também o seu. Pode ser que não seja ele quem trabalhe, mas algo nele, algo que não seria ele, mas que

faria parte dele e assim provocaria seu mal-estar. Seu mal-estar, mal-estar de alguém, seria então provocado pelo trabalho de algo. Trabalho do quê? Lacan responde: “trabalho do inconsciente”.

Em uma posição lacaniana tão consistente como consonante com Freud e com a psicanálise, o mal-estar na civilização é atribuído ao trabalho do inconsciente. É “por conta/às custas do inconsciente” que Lacan (1970/2001) diz “o mal-estar que tão somente Freud pressentiu” (p. 435). Se esse mal-estar refere-se ao “inconsciente” é porque “designa que algo trabalha” (ibid.). O inconsciente que trabalha é finalmente o designado pelo mal-estar na cultura.

Em uma cultura na qual não se deixa de trabalhar, é o inconsciente que trabalha sem cessar e o que assim mantém permanentemente nosso mal-estar. Explicamos desse modo que o mal-estar possa continuar mesmo quando o sujeito esteja descansando. Mesmo que o sujeito tenha terminado consciente e meticulosamente seu trabalho, o inconsciente não para de trabalhar e de provocar a renúncia ao gozo na qual radica o mal-estar na cultura.

Inconsciente e cultura

O mal-estar na cultura é incessante porque o trabalho do inconsciente não cessa na cultura. E se o trabalho do inconsciente não cessa na cultura é precisamente porque o trabalho do inconsciente não é nem mais nem menos que o trabalho da cultura.

Na perspectiva lacaniana na qual estamos situados, podemos representar a cultura como algo praticamente idêntico ao inconsciente. A exterioridade do inconsciente é a exterioridade da cultura. A substância da cultura é também a substância do inconsciente. Se “o inconsciente” é “depósito, aluvião da linguagem” (ibid., p. 417), a “cultura” é “banho de linguagem” (LACAN, 1976-1977). Se a “cultura” é a “constituição significante” (LACAN, 1961-1962) de uma “linguagem” que “distingue essencialmente as sociedades humanas das sociedades animais” (1957/1999, p. 493), essa “linguagem” é o “sistema do significante” com o qual “o inconsciente está estruturado, tramado, encadeado, tecido” (LACAN, 1955-1956/1981, p. 135).

O inconsciente e a cultura terão a mesma estrutura significante da linguagem. Em ambos os casos, a estrutura estará estruturada pelo mesmo sistema simbólico do significante. Esse sistema simbólico do significante é também o sistema simbólico da cultura e do inconsciente. Quando o inconsciente e a cultura trabalham, seu trabalho

é o do sistema simbólico. Para sermos mais exatos, podemos dizer que o trabalho do sistema simbólico da cultura, ou da estrutura significativa da linguagem, cumpre-se constantemente através do trabalho do inconsciente realizado em cada sujeito.

Realizado em cada sujeito, o trabalho do inconsciente não somente cumpre com o trabalho do sistema simbólico da cultura, como também implica uma renúncia ao gozo real da vida: uma dolorosa renúncia na qual radica o mal-estar na cultura. Como já dissemos, esse mal-estar na cultura é tão incessante quanto o trabalho da cultura, o qual, realizando-se através do trabalho do inconsciente, não cessa em momento algum, nem quando nos divertimos, nem quando repousamos, nem quando relaxamos nem quando estamos de férias. Em todas essas circunstâncias, o mal-estar na cultura não cessa porque o trabalho da cultura tampouco cessa. E o trabalho da cultura não cessa porque é o funcionamento mesmo de tudo aquilo através do qual existimos no universo humano: a cultura, o saber, o pensamento, a linguagem e todas as demais funções do sistema simbólico da cultura. Tudo isso deve funcionar constantemente e, então, o inconsciente deve trabalhar incessantemente. Por isso, o trabalho do inconsciente não cessa nem sequer quando estamos dormindo e é executado pontualmente sob a forma de trabalho do sonho.

Como qualquer trabalho do inconsciente, o trabalho do sonho manifesta o funcionamento do sistema simbólico da cultura. É o sistema o qual tece a trama do meu sonho. Da mesma forma, é o sistema que articula meu discurso e elabora meu saber. Nesse sentido, meu saber não é meu, senão da cultura. Meu discurso não é meu, senão do grande Outro da cultura. É a cultura que articula esse discurso transindividual que se expressa em meu sonho aparentemente individual.

Individualidade e transindividualidade

A cultura é a que sonha quando sonhamos. Então, se isso é assim, por que não sonhamos, aqueles que compartilhamos a mesma cultura, exatamente a mesma coisa? Se é a mesma cultura a que fala por nossa boca e sabe o que sabemos, por que não pensamos a mesma coisa e tampouco dizemos a mesma coisa? Por que nossos discursos não se estruturam da mesma forma se é a mesma estrutura significativa que os estrutura? Por que a mesma estrutura se manifestaria de maneiras tão diferentes? Não é claro que as diferentes manifestações constituem diferentes estruturas? Vemos bem

que não pode ser a mesma estrutura. Porém, ao mesmo tempo, vemos bem que deve ser a mesma estrutura significante, pois se trata da mesma cultura, do mesmo saber, do mesmo “discurso concreto enquanto transindividual” (LACAN, 1953, p. 257).

Para sair da contradição recém-anunciada, é preciso reconhecer que o mesmo discurso transindividual não atravessa de modo idêntico sujeitos diferentes. Por um lado, no sintoma, cada sujeito padece e perturba o mesmo discurso de maneira diferente. Por outro lado, naquilo expresso pelo sintoma, o mesmo discurso não se articula da mesma forma para todos os sujeitos que se encontram e se relacionam dentro dele. Não há dois sujeitos aos quais o mesmo discurso trate da mesma forma. Como é lógico, a mesma estrutura significante da linguagem, atualizada no mesmo discurso transindividual, desdobra-se de maneira diferente para cada uma das posições na estrutura. Como a mesma estrutura em si não é a mesma para cada uma de suas posições, compreendemos que em cada posição estrutural se fale, pense e sonhe de maneira diferente. Sonhos distintos manifestarão distintas estruturações da mesma estrutura para distintas posições estruturais. Para uma posição, a estrutura significante não será nem terá sido a mesma que para outra posição. Podemos dizer que haverá um sistema simbólico único para cada peça do sistema. Cada peça não experimentará o mesmo sistema da mesma forma. O mesmo sistema funcionará de maneira diferente para cada uma de suas peças.

A mesma estrutura significante se organizará de um modo singular e irrepetível para cada uma de suas posições estruturais. Para cada indivíduo atravessado pelo discurso transindividual, haverá uma individualização única desse discurso. Haverá *uma linguagem*, ou um inconsciente particular, para cada lugar na *linguagem*. Mas isso supõe que deve haver a linguagem em geral, ou “a estrutura”, para que haja cada linguagem, ou “efeito de linguagens” (LACAN, 1973/2001, p. 489). Não poderia existir esse efeito de linguagens, e *uma linguagem* em cada caso ou em cada inconsciente, sem *a linguagem* de todos os casos. Por isso, “a linguagem” é “condição do inconsciente” (LACAN, 1970/2001, p. 406). Dizer que *a linguagem é condição do inconsciente* é o mesmo que dizer que *a linguagem é condição de uma linguagem*. Para que haja uma linguagem particular para um sujeito particular, deve haver a linguagem em geral.

A linguagem é a condição necessária para o inconsciente. Porém, para que haja o inconsciente, não basta logicamente sua condição necessária, mas faz falta sua condição suficiente, que é uma linguagem particular para um sujeito particular. É essa

linguagem, *uma linguagem*, a que estrutura o inconsciente. Daí a ideia lacaniana de acordo com a qual “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”, como “uma linguagem”, e não como “a linguagem” (LACAN, 1973/2001, pp. 488-489).

Não é *a linguagem* compartilhada, senão *uma linguagem* única, a qual fala pela boca de cada sujeito. É a estrutura para uma posição estrutural, e não a estrutura em si, a qual se manifesta nas palavras, nos pensamentos e nos sonhos de quem ocupa sua posição estrutural. Essa posição é única na estrutura. Sua particularidade será irredutível e estará determinada pela infinidade de detalhes pelos quais se caracteriza a história de quem a ocupa. É por isso que o psiquismo do ocupante de uma posição estrutural não é idêntico ao de seu vizinho, por mais que haja elementos em comum, e mesmo que haja uma mesma estrutura significante de uma mesma linguagem que esteja articulando um mesmo discurso transindividual que os indivíduos estejam compartilhando, no qual estejam se relacionando e que esteja cruzando e estruturando seus respectivos psiquismos. É nesse discurso do Outro que radica o caráter transindividual do inconsciente, mas esse inconsciente não é o mesmo para diversos indivíduos, precisamente porque não é um inconsciente coletivo, senão um discurso transindividual.

Transindividualidade e coletividade

Em uma perspectiva lacaniana, o discurso transindividual não funde e confunde diferentes elementos individuais em uma entidade coletiva, mas os posiciona e os relaciona em uma estrutura significante. Mesmo que essa estrutura significante seja o que denominamos comumente *estrutura social*, é claro que não corresponde exatamente àquilo que costumamos entender por estrutura social. Na estrutura social, teríamos relações humanas ou intersubjetivas, enquanto a estrutura significante está composta somente de relações significantes ou *intersignificantes*. Na “*intersignificância*”, não são os sujeitos os que se relacionam, e sim “os significantes que os representam para outros significantes” (LACAN, 1971/2007, p. 10). Representando o sujeito para outro signifi-
ficante, cada significante se relaciona com outro significante. Esses significantes são os que se relacionam na estrutura. É por isso que falamos de uma estrutura significante. Nessa estrutura, há somente significantes. Mesmo que os sujeitos encarnem esses significantes que os representam, os significantes encarnados não *são* realmente os sujeitos que os encarnam, mas os que unicamente os *representam* de maneira simbólica.

Assim, por exemplo, o significante “professor” me representa de maneira simbólica para o significante “aluno”, mas eu não sou realmente o significante “professor”, não o sou mesmo que o encarne ante o “aluno”.

Se o sujeito encarna o significante que o representa simbolicamente é porque se identificou com esse significante. Ao me identificar com o significante “homem”, posso encarnar o “homem” e deixar-me representar por ele ante a “mulher”. Entre a “mulher” e o “homem” poderá surgir então uma maravilhosa relação romântica. Entretanto, por mais romântica e maravilhosa que seja a relação, não deixará de ser uma relação puramente simbólica, e não uma relação real. Não haverá relação objetiva e nem relação intersubjetiva, mas uma simples relação intersignificante. Serão os significantes os quais se relacionam simbolicamente, e não o sujeito que se relaciona realmente com o objeto de seu desejo. Desse modo, não haverá uma relação sexual propriamente dita. Tampouco haverá o gozo da relação sexual. Tão somente haverá a renúncia ao gozo real. Haverá tão somente esse mal-estar na cultura em que se estabelece a relação puramente simbólica entre o significante que me representa e o que representa ao objeto de meu desejo.

Cultura e mal-estar na cultura

Quando o significante que me representa se relaciona com o significante que representa o objeto de meu desejo, eu não estou me relacionando sexualmente com esse objeto, e sim um significante da estrutura está se relacionando com outro significante da estrutura. Em certo sentido, é a estrutura significante que se relaciona consigo mesma. É a cultura que se relaciona simbolicamente consigo mesma, ao invés de que sejam o sujeito e o objeto os quais se relacionam realmente entre si. Ao invés de um sujeito que goza de seu objeto, o que temos aqui é um sistema simbólico da cultura que trabalha e que não pode trabalhar senão ao provocar a renúncia do sujeito ao gozo real de seu objeto.

Se a renúncia do sujeito ao gozo real de seu objeto é necessária para o trabalho do sistema simbólico da cultura é porque o trabalho em questão, o trabalho do inconsciente, é um trabalho de simbolização que implica a desrealização ou a eliminação do gozo real. A eliminação do gozo real pelo sistema simbólico é *trabalho* no sentido mais próprio do termo. Trata-se, em efeito, de uma *renúncia ao gozo*. Eis aqui por que

o sujeito deve renunciar ao gozo para que o inconsciente possa cumprir seu trabalho. Para que haja o trabalho, deve haver uma renúncia ao gozo, pois essa renúncia é a essência mesma do trabalho.

O sujeito deve renunciar ao gozo para que o inconsciente possa trabalhar. O trabalho do inconsciente não será nem mais nem menos que a renúncia do sujeito a seu gozo. Em outras palavras, o trabalho da cultura não será nem mais nem menos que o mal-estar na cultura. É através do mal-estar que a cultura trabalha, e é através do seu trabalho que a cultura pode se perpetuar. É por isso que Freud nos diz que “toda cultura descansa na compulsão ao trabalho e na renúncia ao pulsional” (FREUD, 1927/1996, p. 10). O mal-estar na cultura é o sustentáculo da cultura. Para que “a cultura” possa “subsistir”, “requere-se” um “sacrifício de trabalho e de satisfação pulsional” (ibid., p. 8). O sacrifício “de satisfação pulsional”, como renúncia ao gozo ou “renúncia do pulsional”, é o mal-estar inerente ao “trabalho cultural” (ibid., pp. 7-8). Esse mal-estar não só é provocado pelo trabalho, como também *é o trabalho*: trabalho inseparável de seu caráter trabalhoso, entediante, penoso, no qual radica o mal-estar.

Assim como o trabalhoso é a essência do trabalho, o mal-estar na cultura é a essência do trabalho da cultura, bem como a renúncia do sujeito a seu gozo é a essência do trabalho do inconsciente. De modo que a essência do trabalho do inconsciente não está no inconsciente, mas no sujeito e na renúncia a seu gozo. É essa renúncia que permite que haja um trabalho do inconsciente. Se o trabalho é efetivamente do inconsciente, ou do sistema simbólico da cultura, a força de trabalho é do sujeito que tem a força de renunciar a seu gozo.

Força de trabalho do inconsciente

Renunciando sistematicamente a seu gozo real, o sujeito cumpre zelosamente com a simbolização na qual radica o trabalho permanente do inconsciente como sistema simbólico da cultura. De fato, esse inconsciente não pode trabalhar senão através da força de trabalho do sujeito, a qual, possibilitando a renúncia ao gozo, permite a execução do trabalho do inconsciente.

É preciso insistir que a execução do trabalho do inconsciente, como trabalho de simbolização do sistema simbólico da cultura, não é nem mais nem menos que a renúncia do sujeito a seu gozo real. De modo que a força de renúncia do sujeito, entendida como firmeza e energia para esforçar-se e sacrificar-se, intervém a cada

momento como a força de trabalho do inconsciente, da linguagem ou do sistema simbólico da cultura. Posto que essa força de trabalho é uma força de enunciação que expressa tudo aquilo articulado pela linguagem, podemos dizer que a força de renúncia do sujeito constitui a força de enunciação da linguagem na qual se apoia a força de trabalho do inconsciente. De acordo com esse ponto de vista, a força de trabalho do inconsciente apoia no nervo, a fibra ou a capacidade vital do sujeito enunciador para enunciar a cada momento o que deve enunciar e, assim, fazer o trabalho do inconsciente, da linguagem ou do sistema simbólico da cultura para o qual é preciso se torturar, atormentar-se, entediar-se, fatigar-se, forçar-se, esforçar-se, penar e sofrer, ao invés de entregar-se tranquilamente ao gozo da vida.

Um sujeito que se deixa gozar é um marginal indolente, débil e egoísta, que serve muito pouco ao sistema. Para servir ao sistema, o sujeito deve ter a força de resistir à tentação de gozar. Essa força de resistência é a força de trabalho do sistema simbólico. Se o trabalho do sistema simbólico implica a simbolização, a desrealização ou o desalojamento do gozo real do sujeito, esse gozo real tão somente pode ser desalojado com a força do sujeito para desalojá-lo ao resistir a ele e ao renunciar a ele. Como já dissemos, a força de renúncia é uma força de enunciação que podemos conceber agora como a força de simbolização do sistema simbólico.

Se o sistema simbólico não funciona senão ao simbolizar, então requer a força de simbolização para funcionar. Para funcionar, efetivamente, o sistema deve *usar* a força de simbolização, enunciação e renúncia do sujeito. Consequentemente, essa força tem um *valor de uso*, uma utilidade como força de trabalho para o sistema que a usa e que necessita usá-la para trabalhar.

Valor da força de trabalho do sujeito

O sistema simbólico da cultura não poderá executar seu trabalho, o trabalho da linguagem e do inconsciente, sem usar a força de trabalho do sujeito falante. Logo, para poder usar essa força enunciativa, o sistema deve dar algo em troca dela. O que o sistema deve dar em troca da força corresponde ao *valor de troca* da força. Podemos dizer então que o sistema simbólico paga a força vital do sujeito falante de acordo com seu *valor de troca* para obter seu *valor de uso* como força enunciativa. Podemos dizer,

também, para precisar, que o sistema simbólico paga a própria vida do sujeito falante de acordo com seu *valor de troca* para obter seu *valor de uso* como força de trabalho do sistema.

Com seu valor de uso comprado ao preço de seu valor de troca, a força vital do sujeito falante aparece como uma simples mercadoria que pode ser analisada como tal numa ótica marxista. Nessa ótica, a própria vida do sujeito, com seu valor de uso como força de trabalho, é uma mercadoria que o sujeito vende cotidianamente por seu valor de troca no sistema. Esse valor de troca é o valor que assegura a “subsistência” do sujeito no sistema (MARX, 1867/2006, p. 133). No sistema econômico do capitalismo, o valor em questão corresponde ao salário que permite ao trabalhador sobreviver ao pagar seus “meios de subsistência” (ibid.). Para pagar esses meios de subsistência, o trabalhador necessita um salário equivalente ao valor de troca de sua vida no sistema. Essa vida vale um salário. O salário é o valor da vida. O valor da vida é aqui o valor do dinheiro. Trata-se de um valor puramente simbólico. É um valor como os que vemos operar na linguagem ou no sistema simbólico da cultura.

Em um sistema simbólico da cultura em que Lacan inclui o subsistema econômico do capitalismo, o sujeito falante vende o valor de uso de sua força de trabalho ao preço de um valor de troca que lhe assegura a subsistência no sistema. O valor de troca pode ser entendido, em uma perspectiva lacaniana, como o valor simbólico de um significante que o sujeito recebe do sistema e com o qual adquire seus meios de subsistência no sistema. Esse significante pode materializar-se no dinheiro, é claro, mas também tem muitas outras materializações possíveis, que costumam ser ignoradas quando nos concentramos no subsistema econômico do capitalismo e no aspecto monetário e mercantil do sistema simbólico de nossa cultura. Nesse sistema simbólico, não há só o valor simbólico do dinheiro para adquirir nossos meios de subsistência, dispomos também dos valores simbólicos de muitos outros significantes como, por exemplo, nosso crédito, nosso prestígio, nossa beleza, nosso poder, nosso nome, nossa nacionalidade, nossa cor da pele, nossa filiação política, nosso nível acadêmico, nossa palavra ou nossa assinatura. Tudo isso pode servir-nos, em determinadas circunstâncias, para assegurar nossa subsistência no sistema.

Subsistência no sistema

Para subsistir no sistema, não dispomos tão somente do dinheiro. Além do dinheiro, há infinitos recursos simbólicos mediante os quais podemos adquirir nossos meios de subsistência no sistema. Digamos que o sistema não aceita só dinheiro. Por outro lado, se é certo que o dinheiro pode comprar tudo ou quase tudo de que necessitamos para subsistir no sistema, também é certo que podemos comprar o dinheiro mediante os demais recursos simbólicos de que dispomos. Assim como uma titulação acadêmica permite-me comprar um salário, a nacionalidade me assegura uma ajuda econômica governamental, enquanto certo poder pode chegar a enriquecer-me até extremos inimagináveis. Em todos esses casos, compro o valor simbólico do dinheiro com o valor simbólico de outro significante que me representa no sistema.

Representando-me no sistema, o significante com o qual me identifico me permite subsistir no sistema. Se posso subsistir no sistema, é por todos aqueles significantes através dos quais subsisto no sistema: o homem, o doutor, o professor, o mexicano, mas também o psicanalista, o marxista e até o revolucionário. Todos esses significantes definem minha posição na estrutura significante e, assim, me dão um lugar no sistema simbólico, me permitem subsistir no sistema.

Subsisto no sistema simbólico pelo valor simbólico dos significantes através dos quais subsisto no sistema. Esse valor simbólico é meu valor de troca no sistema. É o valor que tenho e que recebo do sistema. Como já sabemos, o sistema simbólico me dá esse valor em troca de minha força enunciativa. Eu cedo ao sistema simbólico o valor de uso de toda minha força vital, que se converte assim em força de trabalho do sistema, e recebo em troca o valor de troca do significante com o qual me identifico e que me permite subsistir no sistema, na cultura, na linguagem.

Identidade e identificação

Em troca da identidade simbólica de “professor” que recebo do sistema e que me representa no discurso transindividual articulado pelo sistema, eu cedo ao sistema o valor de uso de minha força vital, que se vê assim convertida em força enunciativa, força de trabalho do sistema, com a qual o sistema pode enunciar o discurso transindividual. Para enunciar esse discurso, não basta sua articulação pelo sistema, requer-se também sua expressão pelo sujeito. Requer-se a força vital do sujeito. Requer-se, por exemplo, esta vida com a que eu ministro aulas na universidade ou escrevo artigos

como este, expressando assim, com minha força de trabalho, tudo o que o sistema simbólico da cultura pode articular mediante sua estrutura significante de linguagem. É a linguagem, certamente, que articula tudo o que eu expresso. O que eu emito é o discurso do Outro. É o trabalho do inconsciente que eu realizo com minha força de trabalho. Essa força de trabalho é usada pelo inconsciente para executar seu trabalho. O trabalho do inconsciente não poderia ser executado se o inconsciente não dispusesse do valor de uso de minha força de trabalho. Por isso, o inconsciente deve obter esse valor de uso em troca do valor de troca que me concede.

Em troca do exíguo valor simbólico do significante subjetivo com o qual me identifico, o sistema obtém o enorme valor simbólico de todos os demais significantes predicativos que expresso. Revelando-se assim de repente como um sistema explorador, o sistema simbólico da cultura se constitui e se reconstitui constantemente com tudo aquilo que expresso, este artigo que escrevo e as aulas que ministro e tudo o mais, em troca da simples identidade simbólica de “professor” com a qual me paga. Desse modo, em troca do sujeito do enunciado, o sujeito da enunciação expressa todos os predicados que deve expressar. Construimos assim toda a estrutura significante em troca de nossa insignificante posição na estrutura. Dizemos tudo em troca do que somos no que dizemos. Fazemos funcionar o sistema simbólico tão somente para que nos seja permitido ser uma peça do sistema.

Para ser Um, proferimos todo o discurso do Outro. Existimos nesse discurso para ser um só significante desse discurso. Nosso ser no sistema nos custa então a existência que nos arrebatou o sistema. Devemos perder nossa cara e nossa presença para levar a máscara que nos representa dentro de uma cultura. Para adquirir nossa identidade em uma linguagem, devemos perder-nos nessa linguagem. Devemos alienar-nos no sistema simbólico para obter o valor simbólico do significante com o qual nos identificamos.

Em troca do valor simbólico do significante com o qual nos identificamos, não só expressamos todos os demais significantes nos quais nos alienamos, mas também justamente nos alienamos neles, nos perdemos neles e perdemos nossa vida neles, perdendo o gozo real desta vida que se vê convertida em simples força de trabalho do sistema simbólico. Para que o sistema possa *usar* nossa vida, nós devemos deixar de *gozar* nossa vida. Nós devemos renunciar ao gozo de nossa vida, e assim produzir a

carência de gozo que Lacan chama mais-de-gozar, para que o sistema possa tirar proveito do valor de uso de nossa vida, produzindo assim o excedente de valor simbólico no qual que reside uma mais-valia cujo mistério é resolvido por Marx.

Mais-valia e mais-de-gozar

Quando Marx nos demonstra que toda mais-valia é gerada pelo trabalho, e quando lembramos que toda mais-valia constitui um excedente de valor simbólico e que o trabalho não é nem mais nem menos que uma renúncia ao gozo real, então confirmamos que todo valor simbólico é gerado por uma renúncia ao gozo real. Sem essa produção de mais-de-gozar, não há produção de mais-valia. Logicamente, não há enunciação do simbólico sem renúncia ao real. Não há simbolização sem desrealização. Essa desrealização é em si mesma simbolização. A produção de um valor simbólico realiza-se necessariamente mediante a renúncia a um gozo real. É com esforço que se produz a riqueza. É com mal-estar que se produz a cultura. Não haveria cultura se o mal-estar não a produzisse. De modo que o mal-estar na cultura pode ser concebido como o meio de produção da cultura.

Para produzir e não só reproduzir a cultura, é preciso agregar uma mais-valia, ou um excedente de valor simbólico, ao sistema simbólico da cultura. Esse sistema ver-se-á enriquecido com a mais-valia que produziu através da renúncia a meu gozo. De fato, essa renúncia é o que o sistema explora quando explora o valor de uso de minha força de trabalho. Se o uso da força de trabalho é o trabalho, e se o trabalho é renúncia ao gozo da vida, então a exploração do valor de uso de minha força de trabalho é exploração de minha renúncia ao gozo da vida. Mas como seria possível explorar minha renúncia ao gozo da vida? Isso é o que a ética costuma ensinar. O saber da ética, efetivamente, é o dos meios efetivos de exploração de nosso mal-estar. É por isso que Lacan observa que “a exploração do homem pelo homem”, que “tem maior relação com o que se chama o mal-estar na civilização”, deve “ser considerado também no plano da ética” (1968-1969/2006, p. 367).

No plano da ética, tal como o representa Freud, ensinam-nos como explorar a “renúncia ao pulsional” como “fonte dinâmica da consciência moral” (1929/1996, p. 124). Para que haja essa consciência da qual depende a cultura, a ética nos ensina a explorar o mal-estar na cultura. É assim o mal-estar que é explorado, no foro interno da consciência moral, quando se explora o trabalho na exterioridade do inconsciente.

Quando se explora economicamente a produção de mais-valia, está se explorando eticamente a produção de mais-valia, está se explorando eticamente a produção de mais-de-gozar. A insatisfação é assim explorada pelo sistema simbólico, o qual, para funcionar e perpetuar a cultura, necessita o mal-estar na cultura, o descontentamento, a insatisfação constante dos sujeitos.

Se o sistema simbólico da cultura necessita a insatisfação constante dos sujeitos, isso é porque a insatisfação constante dos sujeitos *faz* o trabalho contínuo do sistema. Em termos freudianos, a “renúncia ao pulsional” cria a “consciência moral” (FREUD, 1929/1996, pp. 119-129), o “sacrifício da satisfação pulsional” cumpre com o “trabalho cultural” (FREUD, 1927/1996, pp. 6-12). Porém, além de realizar o trabalho cultural que permite a produção incessante de tudo aquilo de que é composta a cultura, a insatisfação constante provoca um desejo insaciável que permite, por sua vez, o consumo permanente de tudo aquilo que foi produzido pelo sistema.

Produção e consumo

Para perpetuar a cultura, requer-se a produção e o consumo da cultura, e para que haja essa produção e esse consumo, se requer o trabalho, a renúncia ao gozo, o mal-estar na cultura pelo qual se produz a cultura e pelo qual se produz também o desejo que permite o consumo da cultura.

O consumo de cultura, que não é consumo senão dos artigos puramente simbólicos oferecidos pela cultura, *será* insatisfatório e *deverá ser* insatisfatório. *Deverá ser* insatisfatório para manter aceso o desejo que não só assegura o consumo, mas também o trabalho e a produção. Quem continuaria produzindo e consumindo uma vez que estivesse satisfeito com seu consumo? É a insatisfação permanente dos consumidores que faz com que sejam tão bons consumidores e tão bons trabalhadores e produtores. Logicamente, os consumidores deixariam de consumir, e deixariam também de produzir, ou de trabalhar para consumir, no momento em que pudessem se satisfazer com seu consumo. É por isso que o consumo *deverá ser* insatisfatório. Sim, *deverá ser* insatisfatório, mas de qualquer maneira *será* insatisfatório. Será insatisfatório porque não será consumo senão de artigos cujo valor é puramente simbólico, artigos que não podem ser comparados ao gozo real da vida ao qual se há renunciado para produzi-los

e consumi-los, artigos que jamais compensarão esse gozo perdido, por mais que pretendam compensá-lo através de uma mais-valia que materializam e que nos recorda o mais-de-gozar que nos há custado.

Mesmo que a “mais-valia” seja o “memorial do mais-de-gozar” e que nos haja sido custoso produzi-la, seu consumo não pode ressarcir-nos pela falta desse “mais-de-gozar” (LACAN, 1969-1970/1991, pp. 92-93). A falta real não pode ser nem remediada nem suprida pela aquisição de um excedente de valor simbólico. Essa “mais-valia” não é mais que a profundamente insatisfatória “falsificação de mais-de-gozar” pela qual funciona “a sociedade de consumidores” (ibid.). Nesta sociedade, “pode-se aparentar ter um mais-de-gozar”, o que “retém inclusive muita gente” (ibid.). Porém, os artigos que as pessoas consomem tão somente “enganam ao mais-de-gozar e, longe de poder esperar encher o campo de gozo, não estão nem sequer em condição de bastar o que se perdeu por causa do Outro” (LACAN, 1970/2001, pp. 102-103).

O gozo real perdido por causa do sistema simbólico não é recuperado nem pelo uso nem pelo abuso dos artigos oferecidos pelo sistema. O que esses artigos podem oferecer, como observa Lacan (ibid.), é o excedente de seu valor de uso sobre seu valor de troca, isto é, a “mais-valia” como “causa de desejo da qual uma economia fez seu princípio: o da produção extensiva, e portanto insaciável, da falta-de-gozo” que “se acumula para fazer crescer os meios de produção como capital” e que “estende o consumo sem o qual essa produção seria em vão” (p. 435). É assim que o consumo do que se produz e a produção do que se consome estão assegurados e acelerados pela natureza mesma do que se produz e se consome, que não é nem mais nem menos que a causa de desejo pelo qual a produção e o consumo se veem assegurados e acelerados. Essa causa de desejo é o mal-estar, a insatisfação, ou a falta de gozo à qual se renunciou para produzir e para consumir precisamente uma falta de gozo: a falta de gozo real que produzimos e consumimos ao produzir e consumir qualquer valor simbólico.

Conclusão: desejo e falta de gozo

O mal-estar que produzimos e consumimos ao produzir e consumir a cultura, e que se vê simbolizado pela mais-valia, opera como causa do desejo que assegura e acelera a produção e o consumo da cultura. Se a cultura se produz e se consome, é porque há o desejo que faz produzi-la e consumi-la, e se há esse desejo na cultura é porque há um mal-estar na cultura. De fato, para Lacan (1958-1959), “não há outro mal-estar

na cultura que o mal-estar no desejo” (p. XX). Podemos dizer inclusive que o desejo é o mal-estar na cultura. Finalmente, quando a cultura explora nosso mal-estar como força de trabalho, o que está explorando é nosso desejo.

A cultura necessita explorar nosso desejo e não só nossa necessidade, nossa força de trabalho e não só nossa urgência por trabalhar, “o poder do amor” e não só “a compulsão ao trabalho” (FREUD, 1929/1996, p. 99). Tanto “Eros” como “Ananké” são imprescindíveis para a “cultura humana” (ibid.). A cultura necessita do trabalho, sim, mas necessita mais da força de trabalho. Sem essa força, não haveria nenhuma cultura. Nada poderia ser enunciado sem a força enunciativa de nosso desejo.

O desejo é nossa força enunciativa. Se expressamos tudo aquilo articulado pelo sistema, isto é, pelo desejo causado por aquilo que nos fez perder o sistema. Se o sistema simbólico pode continuar fazendo com que renunciemos ao gozo real de nossa vida, isto é, pelo desejo de recuperar esse gozo ao que não deixamos de renunciar. Definitivamente, se nossa força de renúncia ao gozo real da vida é a força de trabalho do inconsciente como sistema simbólico da cultura, essa força de renúncia apoia-se em nosso desejo, na força de nosso desejo, desejo causado por aquilo que se renunciou. Esse desejo vale mais que qualquer vigor corporal. O vemos consumir o corpo e o vigor corporal. O desejo consome inclusive a própria vida do sujeito. Por acaso essa vida não é desejo? Acaso o desejo, desejo causado pelo gozo da vida ao qual renunciamos, não é idêntico à vida cujo gozo renunciamos? Renunciando ao gozo da vida, obtemos a própria vida, ou melhor, o desejo de gozo da vida.

Tradução: Maria Claudia Formigoni

Psicóloga pela PUC-SP. Especialista em Psicologia Clínica e Psicanálise e Linguagem pela PUC-SP. Especialista em Psicologia Hospitalar pelo HC – FMUSP. Mestranda do Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da PUC-SP.

Referências

- FREUD, Sigmund (1927/1996). El porvenir de una ilusión. In: *Obras completas*. Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 1-56.
- _____. (1929/1996). El malestar en la cultura. In: *Obras completas*. Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 57-140.
- LACAN, Jacques (1955-1956/1981). Le séminaire. Livre III. *Les psychoses*. Paris, Seuil.
- _____. (1957/1999). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: *Écrits I*. Paris, Seuil (poche), pp. 490-526.
- _____. (1958-1959). *Le séminaire*. Livre VI. Le désir et son interprétation. Inédito.

- LACAN, Jacques (1961-1962). *Le séminaire*. Livre IX. L'identification. Inédito.
- (1968-1969/2006). *Le séminaire*. Livre XVI. D'un Autre à l'autre. Paris, Seuil.
- (1969-1970/1991). *Le séminaire*. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse. Paris, Seuil.
- (1970/2001). Radiophonie. In: *Autres écrits*. Paris, Seuil, pp. 403-447.
- (1971/2007). *Le séminaire*. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. Paris, Seuil.
- (1973/2001). L'étourdit. In: *Autres écrits*. Paris, Seuil, pp. 449-495.
- (1976-1977). *Le séminaire*. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Inédito.
- MARX, Karl (1867/2006). *Le capital*. Livre I. Tradução de J. Roy. Paris, Flammarion.

Recebido em 16/12/2010; Aprovado em 5/1/2011.