

El malestar en el trabajo y la cultura contemporánea

Workplace dissatisfaction and contemporary culture

Admardo Bonifácio Gomes Júnior¹, Giovana Pintado Huamani².

Resumen

¿Qué podemos extraer del Psicoanálisis freudiano y lacaniano que nos ayuden a comprender el malestar en el trabajo en la cultura contemporánea? Nuestra intención es abordar la noción de malestar en parte de la obra de Freud, Lacan, así como de algunos de sus lectores actuales, para destacar algunas construcciones conceptuales que nos ayuden en la comprensión del malestar, del sufrimiento y del síntoma con el trabajo en nuestro tiempo. En un primer momento trascurremos en el clásico texto freudiano “El malestar en la cultura” sus referencias al trabajo buscando comprender su relación con el malestar. Enseguida buscamos en Lacan las características del malestar contemporáneo. Concluimos intentando pensar los síntomas mentales producidos con el trabajo hoy en día a la luz de las nociones trabajadas en Freud y Lacan.

Palabras Clave: trabajo, psicoanálisis, malestar, sufrimiento, síntoma.

Abstract

What can we learn from Freudian and Lacanian psychoanalysis to help us understand work dissatisfaction in contemporary civilization? We reviewed this concept in the works of Freud, Lacan, and some of your current readers, to highlight some conceptual constructs that help us understand the discomfort, suffering and symptoms associated with work in our time. First we review the classic Freudian text "Malaise in civilization" and its references in order to better understand their relationship to malaise. Next, we review Lacan's work to identify the characteristics of contemporary malaise. We conclude by reflecting on mental symptoms produced today by work today in the light of the concepts developed by Freud and Lacan.

Keywords: work, psychoanalysis, malaise, suffering, symptoms.

¹Profesor de CEFET-MG - Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. Correo electrónico: admardo.jr@gmail.com

²Aluna de CEFET-MG - Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. Correo electrónico: pintadohiovana@gmail.com

Introducción

La presencia del término “malestar” en el discurso psicoanalítico nos remite al texto freudiano “El malestar en la cultura” (Freud, 1930/1986). En ese sentido, el autor defiende la tesis de que el malestar en la cultura es procedente de la represión pulsional y del trabajo de la pulsión de muerte en el ámbito colectivo.

En el texto, Freud afirma que el malestar es inevitable, así como el desarrollo de satisfacciones substitutivas frente a él. Su naturaleza deriva de la dualidad entre renuncia y satisfacción de las pulsiones, manifestándose tanto en la vida inconsciente como en la vida social.

Para Freud (1930/1986), el hombre se distingue de los otros animales por producir cultura, que sirve tanto para dominar la naturaleza, extrayendo los bienes para satisfacer las necesidades humanas, como para regular las relaciones, especialmente en lo que se refiere a la distribución de los bienes. Los avances para dominar la naturaleza, hecho que la historia demuestra, no ocurren sin el precio de la renuncia a la satisfacción de las pulsiones sexuales y destructivas.

En “El malestar de la cultura”, Freud (1930/1986) se refiere varias veces al trabajo humano como una posible salida al malestar, pero, por otro lado, también afirma que la cultura no deja de reposar en la imposición coercitiva del trabajo, justificada por las características de lo humano, que, sin la acción de la cultura, sólo expresaría sus pasiones y su agresividad. Los esfuerzos y privaciones, tan necesarios para la cultura, jamás serían aceptados espontáneamente, lo que garantiza la persistencia de la sensación de algo que fue impuesto a una mayoría por una minoría que supo apoderarse del poder de forma coercitiva (Barreto, 2010).

Los medios que la cultura utilizaría para mantener el control de las pulsiones, según Freud (1930/1986), serían: transformación del agente de coerción externo en agente interno (el Superyó y su producto, el sentimiento de culpa); creación de los

ideales culturales (con los que los oprimidos podrían identificarse con los ideales opresores); representaciones religiosas (que llevarían al hombre a creer en una existencia futura, sin frustraciones).

Así mismo, serían tres los procesos identificados por Freud (1930/1986) como constituyentes de la cultura: rasgos de carácter, que expresarían desvíos de objetivos infantiles y primitivos, como es ejemplificado por el interés infantil por los excrementos, en la fase de erotismo anal en los niños, que se convierten en exigencias de parsimonia, orden y limpieza como formación reactiva; *sublimación*, también una desviación en los objetivos pulsionales, pero de destino más noble, cuya satisfacción pulsional proviene del trabajo psíquico e intelectual ligado al arte, a la ciencia, al amor y a la política; la renuncia pulsional, la no satisfacción de pulsiones poderosas, base constitutiva de la cultura y anterior a las otras dos, que serían formaciones secundarias frente a la exigencia primaria que esa renuncia impone.

Al final, ¿es el texto “El malestar en la cultura” una obra dedicada a la desilusión? ¿Lo que encontramos allí, es apenas la revelación de las nefastas consecuencias de la dinámica del proceso cultural? ¿Y, cuál es el papel del trabajo en este proceso? Ciertamente este es un texto que traza algunos límites a la ciencia, a las técnicas y a las religiones en la conducción de la humanidad a la felicidad. No obstante, también está escrito en un intento de delimitar las relaciones entre la cultura y la estructuración subjetiva, sus “efectos de creación y cultivo de cierta posición pulsional, efectos que permitan lidiar y convivir en equilibrio con las exigencias” que la pulsión impone (Portugal, 2011, p. 7).

Para Freud, la función de la cultura es permitir que la dimensión del amor domine a la del odio, en ese sentido, lo que le interesaba era comprender cual es el obstáculo que existe en ello, o sea, ¿cuáles son las interdicciones que la sociedad desarrolla en la lucha contra la tendencia a la agresividad? Lacan, retomando a la misma cuestión, según Gillot (2011), defiende que la

identificación edipiana, como segundo momento de un proceso identificatorio, es que permitiría una pacificación, al unir deseo y ley. Este es un punto importante a ser aprehendido en el texto freudiano ya que nos permite pensar en las características de los lazos identificatorios desarrollados en el trabajo y sus relaciones con el malestar de hoy.

El malestar en la cultura y el trabajo para Freud

En el texto “El malestar en la cultura”, Freud (1930/1986) se refiere varias veces al trabajo (Arbeit), estableciendo relación con una función psíquica. Destacamos algunos pasajes de la obra en el intento de comprender el lugar de la economía psíquica para el autor. La primera referencia se hace en la segunda parte del texto, al decir de las técnicas para apartar el sufrimiento por el desplazamiento de la libido por una vía sublimatoria,

He aquí la tarea resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual. Pero el destino puede mostrarse adverso. Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente. Por ahora sólo podemos decir, figurativamente, que nos aparecen “más finas y superiores”. (Freud, 1930/1986, p. 79).

La sublimación de las pulsiones es un proceso psíquico inconsciente que apunta, muestra Freud, para un desplazamiento de los objetivos de la pulsión para objetos no sexuales, que connotan

ciertos valores e ideales sociales. Al principio, podemos entender que el trabajo – al menos ese con las cualidades que Freud destaca – puede corresponder, en un proceso sublimatorio, a una actividad que permite la interiorización de coordenadas simbólicas que orientan la pulsión.

En la siguiente referencia al trabajo, que aparece en la tercera parte del texto, Freud apunta que los signos de la cultura no se orientan sólo por la explotación de la naturaleza y por la protección contra sus fuerzas, sino por una exigencia menos práctica, expresada en la valoración de la belleza, el aseo y el orden, dirigido al trabajo:

Exigimos que el hombre culto venera la belleza donde la encuentre en la naturaleza, y que la produzca en las cosas cuando pueda lograrlo con el trabajo de sus manos. Y nuestras exigencias a la cultura no se agotan en absoluto con eso. Requerimos ver, además, los signos de la limpieza y el orden. (Freud, 1930/1986, p. 91).

Por su parte, el orden es “una suerte de compulsión de repetición”, norma a ser seguida ahorrando la vacilación y la duda (FREUD, 1930/1986, p. 92) lamenta que sus incontestables beneficios no tengan ocupado “[...] su lugar en las actividades humanas desde el principio y sin dificultad”. Al contrario

[...] Y es lícito asombrarse de que en modo alguno haya sido así; en efecto, el hombre posee más bien una inclinación natural al descuido, a la falta de regularidad y de puntualidad en su trabajo, y debe ser educado empeñosamente para imitar los arquetipos celestes. (Freud, 1930/1986, p. 92).

En ese carácter innato al descuido, a la irregularidad y a la irresponsabilidad, así como a una agresividad que Freud insiste en mantener en el registro de lo biológico, a la luz de Lacan (1948/2003) vemos como Freud inicialmente tenía como referencia a la ideología de su tiempo. Para Lacan, toda la obra freudiana es conducida en la dirección de desconstruir ese innato, el carácter

biológico en la experiencia del humano (Guillot, 2011). Podemos pensar como el propio Freud que, si un trabajo, “educado empeñosamente” (Freud, 1930/1986, p. 92), es necesario para la obtención del orden, ese trabajo debe ser realizado sobre la base de una renuncia a la satisfacción pulsional.

En el capítulo IV, arriesgándose a las especulaciones en los terrenos de la antropología y haciendo referencias a su texto “Tótem y tabú” (FREUD, 1912-1913/1986), Freud demuestra la fuerza de los vínculos familiares en su relación con los lazos en el trabajo:

Después que el hombre primordial hubo descubierto que estaba en su mano - entiéndaselo literalmente - mejorar su suerte sobre la Tierra mediante el trabajo, no pudo serle indiferente que otro trabajara con él o contra él. Así el otro adquirió el valor del colaborador, con quien era útil vivir en común. Aun antes, en su prehistoria antropeide, el hombre había cobrado el hábito de formar familias; es probable que los miembros de la familia fueran sus primeros auxiliares. (Freud, 1930/1986, p. 97). La convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. (Freud, 1930/1986, p.99).

El autor continúa argumentando sobre cómo la finalidad inhibida del amor sensual se extiende a la familia y a los vínculos sociales del trabajo.

Aquel amor que fundó a la familia sigue activo en la cultura tanto en su sesgo originario, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como en su modificación, la ternura de meta inhibida. En ambas formas prosigue su función de ligar entre sí un número mayor de seres humanos, y más intensamente cuando responde al

interés de la comunidad de trabajo. (Freud, 1930/1986, p.100).

Freud también afirma que lo que los neuróticos no pueden soportar son las frustraciones de la vida sexual. Los síntomas, como satisfacciones sustitutivas criadas en la neurosis, causan sufrimientos por sí mismos o son fuentes de sufrimiento por las dificultades que imponen en la relación con el medio y con los demás. Oponiendo cultura y sexualidad, entra por las dinámicas de la función del amor en la cultura, localizando también ahí el trabajo.

Muy bien podríamos imaginar una comunidad culta compuesta de tales individuos dobles, que, libidinalmente saciados en sí mismos, se enlazaran entre ellos a través de la comunidad de intereses y de trabajo. En tal caso, la cultura no necesitaría sustraer energías a la sexualidad. Pero ese deseable estado no existe ni ha existido nunca; la realidad efectiva nos muestra que la cultura nunca se conforma con las ligazones que se le han concedido hasta un momento dado, que pretende ligar entre sí a los miembros de la comunidad también libidinalmente, que se vale de todos los medios y promueve todos los caminos para establecer fuertes identificaciones entre ellos, moviliza en la máxima proporción una libido de meta inhibida a fin de fortalecer los lazos comunitarios mediante vínculos de amistad. Para cumplir estos propósitos es inevitable limitar la vida sexual. Pero aún no inteligimos la necesidad objetiva que esfuerza a la cultura por este camino y funda su oposición a la sexualidad. Ha de tratarse de un factor perturbador que todavía no hemos descubierto. (Freud, 1930/1986, p.105-106).

En las palabras de Freud, el elemento de verdad detrás de todo esto, tan fuertemente repudiado, es:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si

lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. “Homo homini lupus”. (Freud, 1930/1986, p.108).

El texto prosigue oponiendo la fuerza del interés por el trabajo común a las fuerzas de las pulsiones:

A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. El interés de la comunidad de trabajo no la mantendría cohesionada; en efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. (FREUD, 1930/1986, p.109).

En ese sentido, Freud cuestiona en la propuesta del sistema comunista el ideal del hombre bueno y bien dispuesto para con el prójimo, que, por haber tenido su naturaleza corrompida por la institución de la propiedad privada, encontraría en la abolición de esa institución la satisfacción de las necesidades de todos:

Nadie tendrá motivos para ver en el otro su enemigo; todos se someterán de buena voluntad al trabajo necesario. No es de mi incumbencia la crítica económica al sistema comunista; no puedo indagar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y ventajosa. Pero puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión. Si se cancela la propiedad privada, se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso. Es que nada se habrá modificado en las desigualdades de poder e influencia de que la agresión uno de sus

instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso. Es que nada se habrá modificado en las desigualdades de poder e influencia de que la agresión abusa para cumplir sus propósitos; y menos aún en su naturaleza misma. La agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad. (Freud, 1930/1986, p.110).

Y es en un bello párrafo que Freud hace su última referencia al trabajo en el texto en cuestión. Es ahí también que él trae por primera vez en ese texto la noción de pulsión de muerte

Ahora agregamos que sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. Por qué deba acontecer así, no lo sabemos; sería precisamente la obra del Eros. “Esas multitudes de seres humanos deber ser ligados libidinosamente entre sí; la necesidad sola, las ventajas, de la comunidad de trabajo, no los mantendrían cohesionados. Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana” ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el “arroyo del cielo”! (Freud, 1930/1986, p.117-118).

Freud muestra dos caras de la cultura como fruto de la renuncia a la satisfacción pulsional: una

que soporta la función pacificadora en aquello que vehicula la posibilidad de vínculos simbólicos, ligados a la posibilidad de unión entre deseo y ley y al establecimiento del ideal de Yo, y otra que guarda sus relaciones con la pulsión de muerte y la acción del superyó, usando las interdicciones de la cultura para imponer una forma de gozo deletérea.

Es en una nota de pie de página que Freud reconoce y destaca la función primordial del trabajo como fuente de satisfacción y conducta que sostiene al individuo a la realidad:

Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que con él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos le confiere un valor que no le va en zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad. La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente (Freud, 1930/1986, p. 80).

Es inequívoco el valor indispensable atribuido allí al trabajo para afirmar y justificar, para cada uno, su existencia en la sociedad. El autor deja claro que el trabajo como fuente de satisfacción incluye: una libre elección - que atribuye un uso a algo de sí que ya está allí, que persiste, que se impone como una inclinación, como algo constitucional - y también la sublimación - un desvío de los objetivos sexuales y agresivos que se instituye sobre el constituido de las mociones pulsionales.

Mas ¿Será que la libre elección y la sublimación han sido la vía regia del trabajo hoy?

¿Nuestra cultura y las salidas que los sujetos encuentran como destino para la pulsión pueden ser leídas como idénticas a las del tiempo de Freud? ¿Qué hay de nuevo en la lectura del malestar emprendida por Lacan?

La contemporaneidad del malestar en Lacan

La subjetividad de nuestra época es diferente a la de Freud. Vivenciamos un declive e incluso una disolución moral sexual civilizada, que a diferencia de la que Freud había descrito. Vivimos sobre el imperativo de la tolerancia sexual y la decadencia de los efectos de interdicción que, a veces, tornan nuestra cultura incluso permisiva en lo que concierne a las pulsiones sexuales. Presenciamos la caída de ideales culturales, valores, jerarquías y sistemas de ideas que daban cierto contorno y destino a las pulsiones sexuales agresivas (Barreto, 2010).

Podemos preguntarnos, con Barreto (2010), si la obligación para con el trabajo y sus relaciones con la renuncia pulsional no constituyen tal vez el mayor locus de malestar en nuestra cultura. Entre nuevos recursos, estrategias o formas de compensación que la cultura utiliza para mantenerse, no cabe duda de que el goce por el consumo de los objetos que el trabajo propicia asume posición privilegiada. Vivimos la decadencia de las instancias subjetivas que daban límite a las tendencias sexuales y agresivas, cada vez más reguladas por controles sociales externos al sujeto, como el orden policial y jurídica y los nuevos procedimientos de evaluación, que buscan mantener cada individuo como potencialmente productor/consumidor en una lógica capitalista globalizada. Hay algo del nivel pulsional que parece haber sido, como nunca en la historia, articulado al mercado.

La lectura que Lacan (1968-1969/2008) hizo del malestar de nuestra cultura lo condujo al campo del goce, al reconocimiento de que estamos condenados a una economía libidinal basada en un "plus-de-gozar". Lacan aduce la expresión en homología al concepto de plusvalía desarrollada por Marx para referirse a una sustracción que

sustenta la economía capitalista y que es, a la vez, parte de su producto y de su causa. La noción de plus-de-gozar surge como aquello que sustenta la economía psíquica, presente tanto en el deseo genuino del sujeto cuando en la motivación de la repetición sintomática que lo aliena. Contraponiendo Freud y Marx, Lacan entiende que ambos parten de la constatación de algo que debe ser renunciado para emprender sus análisis del funcionamiento de esa disfunción, ese síntoma que se deriva de una sustracción. Los síntomas que cada uno de los dos autores desvelaría con sus teorías introducen en el campo científico, según Lacan (1968-1969/2008), algo hasta entonces no contabilizado.

En las formulaciones anunciadas por Marx sobre la búsqueda de una unidad de valor entre el uso y el cambio del trabajo tomado como mercancía, siempre hay una pérdida, una renuncia al goce que es la plusvalía. Es, por lo tanto, una falta, una sustracción, algo que está estructuralmente perdido en el intento de equivalencia que mueve la máquina capitalista. Un racionamiento homólogo se da en las formulaciones freudianas sobre el síntoma: la economía psíquica está estructurada sobre una falta, una sustracción, una pérdida. El objeto que satisfaría nuestro deseo siempre está en otro lugar.

Para Lacan, es en el nivel del propio discurso que él va ubicar el plus-de-gozar, donde el significante representa un sujeto para otro significante y que se produce una pérdida de identidad, una exigencia de renuncia a un goce de algo que pudiera representar una equivalencia, pero que no es nunca idéntico a sí mismo.

El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da su lugar al objeto *a*. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía (Lacan, 1968-1969/2008, p. 18-19).

El inconsciente estructurado como un lenguaje es tomado como el discurso del Otro (con

mayúscula), que es “el campo de la verdad que definí como el lugar donde el discurso del sujeto adquiriría consistencia, y donde se coloca para ofrecerse a ser o no refutado” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 23). La elaboración lacaniana concerniente a la relación del sujeto con el Otro, lugar de determinación significativa, conduce a una teoría del deseo con deseo del Otro, deseo que, siendo inconsciente, impone al sujeto cuestiones sobre su existencia. El objeto *a* y el plus-de-gozar marcan una falta y un suplemento de goce, respectivamente, que hacen desplazar el deseo. Sabemos, con Lacan, que la propia entrada en el lenguaje opera una alienación al instaurar la división originaria del sujeto como sujeto del inconsciente. Pero, en las respuestas del sujeto frente a la alienación que el orden simbólico impone, se localiza también algo de otro orden que indica una separación, una respuesta de goce que orienta el deseo.

La distinción entre necesidad, demanda y deseo realizada por Lacan también ayuda a pensar las vicisitudes de las normas de satisfacción del pulsional en el humano, que impone un goce que no es nunca adecuado, que es faltoso, que siempre trae consigo el plus-de-gozar, exceso, desbordamiento. El humano desea porque la satisfacción de sus necesidades de orden biológico pasa por el orden lingüístico de la demanda dirigida al Otro. El objeto de la demanda es prescindible, pues, según Lacan (1958/2003), toda demanda es demandada de amor.

Por otro lado la necesidad, de naturaleza biológica, se satisface con objetos reales. El deseo tiene su origen exactamente en la distancia entre la demanda y la necesidad, y la demanda siempre aporta algo de adicional, que nunca corresponde a la pura necesidad, donde se lee el deseo.

Lacan (1968-1969/2008) cree que todos estamos del mismo lado de la máquina capitalista, habiendo renunciado al goce para entrar en el vínculo social, para formar parte del discurso, creyendo en la promesa de recuperación de ese goce en algún lugar, por ejemplo, en el consumo de los objetos materiales o inmateriales que hacen semblante de objeto *a*. Sin embargo, siendo el

deseo un efecto del lenguaje, no se deja satisfacer por los objetos que encuentra en el mundo, habiendo siempre un resto, una falta, un vacío que alimenta de nuevo la permanencia del deseo en parte insatisfecho, pero que, en la vía del síntoma como problema del cual el sujeto se queja, encuentra un tipo de satisfacción inconsciente en su repetición sintomática.

En el texto titulado “Radiofonía”, Lacan (1970/2012, p. 398) habla de un “ascenso al cenit social del objeto llamado por mí a minúscula”. La relación contemporánea con ese objeto, que el autor también nombrará objeto causa de deseo, de cuyo goce se renunciaría en función del vínculo social, sería de un predominio del goce pulsional sobre los ideales de la cultura.

En términos del “malestar en la modernidad”, somos llevados a reconocer todo un proceso histórico que conduce a la caída de los ideales, que daría contorno y consistencia al objeto de la renuncia pulsional que la cultura impone, conduciéndonos a una coyuntura donde el objeto domina los ideales. El declive de los ideales cede lugar a la voracidad del goce superegoico, que impone consumir a la vida en forma de pequeños objetos que acentúen al hedonismo. El imperativo pasa a ser un: “¡goza!”.

Vemos surgir nuevos síntomas, como la anorexia-bulimia, los ataques de pánico, la variada gama de adicciones, que incluso pueden tomar el propio trabajo como objeto de puro goce (a ejemplo de los llamados *workaholics*). En ellos, un nuevo manejo clínico ha sido convocado para lidiar con la debilidad del mensaje simbólico, con la flojedad de la demanda dirigida al Otro, con las limitadas intermediaciones del lenguaje y las fuertes expresiones de puro goce.

El hedonismo de masa que movería hoy nuestra cultura apagaría la singularidad del síntoma al proponer una visión de mundo apoyada en el acceso al goce “para todos”. El “cálculo de la maximización del goce” estaría al alcance de cada uno. Es de lo que nos advierte Laurent (2007, p.173), afirmando que “sería insensato atacar ciegamente al hedonismo de masas y al fetichismo

de la mercadería generalizada. [...] Dependemos de los objetos y de los fantasmas *ready made* que la civilización nos provee, para extraer de ahí una plus valía de goce”. El posible ataque, para Laurent, incluye decir no a ese “listo-para-gozar” que impide la escucha de nuestro síntoma, cuya forma es contingente, única y requiere serenidad para no perder de vista a la singularidad. En ese sentido cabría al psicoanálisis, al interpretar la articulación de plusvalía con el plus-de-gozar, operar una disyunción entre los términos que posibilite la emergencia de la singularidad del sujeto.

Del malestar contemporáneo a los síntomas psíquicos con el trabajo

En el campo de las relaciones entre el malestar, sufrimiento psíquico y los síntomas presentados en los contextos de trabajo, es común encontrar discursos que acaban por apagar la singularidad del deseo del sujeto en nombre de un “para todos”. La propia estructura de la institucionalización del cuidado en salud del trabajador puede terminar por no garantizar esta necesaria separación, este espacio de reconocimiento de la singularidad de las formas de expresión del malestar, del sufrimiento en el trabajo y de las vías por las cuales el deseo se vio alienado.

Si una articulación es posible entre el malestar contemporáneo y los síntomas psíquicos con el trabajo, esto conduce a reconocer que la noción de síntoma comporta una dimensión tanto singular como colectiva. Su sentido singular, expresión propia de un modo de goce del sujeto, no debe perderse de vista. El psicoanálisis no pretende localizar los síntomas sociales, a ejemplo del campo social del trabajo, para en ellos encajar a los individuos como elementos de nuevas clases del malestar social. También no tiene la intención de disolver el síntoma del individuo en un subjetivismo infinito, sin lastre con su lugar histórico. Como advierte Lacan (1953-2003, p.309), debe renunciar a la práctica del psicoanálisis “[...] quien no pueda unir a su

horizonte la subjetividad de su época” . O como afirma Kehl (2009, p.27), “ninguna reflexión crítica sobre el orden social puede prescindir del análisis de los dispositivos de compromiso libidinal de los sujetos en las estructuras simbólicas que la determinan”.

Kehl (2009, p. 27) afirma que cada cultura crea modalidades de goce, “artificios de sus celadas de goce: consumo (oral), acumulación (anal), mirar omnipresente, voz por todas partes. Pero, a nueva abundancia, nuevos males”, excluidos que reivindican el derecho al goce e incluidos impotentes en saciarse. ¿Cómo distinguir, entonces, el síntoma social del síntoma individual? La posible respuesta se encuentra en la propia forma del síntoma. Si el goce del síntoma aísla al sujeto, si hay en él un carácter esencialmente asocial, es porque cada uno goza del inconsciente, del social que lo determinaría, de forma diferente. Según Vanier (2002, p. 216), el síntoma es “[...] al mismo tiempo condición del social y el modo particular de inscripción del sujeto en el discurso, o sea, en el lazo social”. Regresando a las palabras de Kehl:

En la vía que va de lo particular a lo colectivo, una parte de las manifestaciones del sujeto del inconsciente se refiere a los restos no- simbolizados del orden social, restos éstos excluidos del campo de los fenómenos que la lengua es capaz de descifrar. Esto no hace de la clínica psicoanalítica una práctica sociológica; la repercusión de la vida social en las palabras de los analizados no nos ahorra de escucharlos, uno a uno, en la singularidad de su posición subjetiva

y de sus manifestaciones sintomáticas. (Kehl, 2009, p. 26).

Los restos no simbolizables que quedan “al margen de las formaciones de lenguaje que organizan el campo colectivo de la experiencia” (Kehl, 2009, p. 26) son fragmentos de realidad. El lenguaje opera un recorte sobre lo real, dejando un resto, de goce, de pulsión, que queda sin ser simbolizado: “en eso consiste el carácter irreductible de lo que el psicoanálisis llama de pulsión de muerte” (Kehl, 2009, p.26).

Consideraciones finales

Si en Freud el malestar es leído como resultado de la imposición de los ideales sobre una renuncia de goce, en Lacan las transformaciones sociales nos conducen a concluir que es el propio goce que toma la escena y es de él que se desprende el malestar contemporáneo.

Al destacar la noción de malestar en Freud y Lacan, concluimos con la imposibilidad de su completa eliminación en el ámbito de la colectividad, así como con la necesidad de saber lidiar con las contingencias de sus manifestaciones, siempre singulares. Leer el malestar en el trabajo como una de las expresiones de la subjetividad de nuestra época implica, con Freud, en identificar las vicisitudes de la renuncia pulsional en el estado de nuestra cultura, así como, con Lacan, los imperativos de las ofertas de modo de goce de nuestro tiempo, no para afirmar un malestar, un sufrimiento o un síntoma colectivo y si para dar voz a lo que hay de singular en el trabajo que con ellos cada sujeto emprende.

Referencias Bibliográficas

Barreto, F.(2010). O trabalho e a saúde na cultura contemporânea. *Revista do Tribunal Regional do Trabalho 3ª. região*, Belo Horizonte, 51(81),469-478.

Freud, S. (1986). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas*:

Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo originalmente publicado 1930).

Freud, S. (1986). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 11-164).

- Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo originalmente publicado 1912- 1913)
- Guillot, E. (2014). Da agresividade à pulsão de morte. *Revista Almanaque* on line. 8(14)
- Kehl, M. R. (2009). O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo.
- Lacan, J. (2003). La agresividad en psicoanálisis (1948). En *Escritos I* (p. 94-116). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J.(2003). La dirección de la cura y los principios de su poder (1958). En *Escritos II*. pp. 565-626. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J (2003). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (1953). En *Escritos I* (pp. 227-310). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2008). El seminario, libro 16: De un Otro al otro (1968-1969). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2012). Radiofonia (1970). En *Otros escritos* (pp, 425-471). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Laurent, E (2007). A sociedade do sintoma. In E. Laurent *A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje*, (pp.163-177). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Portugal, A. M. (2011). Beleza, limpeza, ordem: história sem final feliz. Recuperado de: <http://www.alephescoladepsicanalise.com.br/workspace/downloads/Beleza-ordem-Limpeza.pdf>.
- Vanier, A. (2002). O sintoma social. *Revista Ágora*,(5)2, 205-217.

Fecha de recepción: 20 de Marzo de 2018

Fecha de aceptación: 30 de Diciembre de 2018