

Precariedad y apuesta inconsciente*



MÉLINDA MARX**
QUENTIN DUMOULIN***
JEAN-LUC GASPARD****

Universidad de Rennes, Rennes, Francia



CÓMO CITAR: Marx, Mélinda; Quentin Dumoulin y Jean-Luc Gaspard. "Precariedad y apuesta inconsciente". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 103-116, doi: 10.15446/djf.n22.112840.

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

** e-mail: m.marx1277@gmail.com

*** e-mail: quentin.dumoulin@univ-rennes2.fr

**** e-mail: jean-luc.gaspard@univ-rennes2.fr

© Obra plástica: Beatriz González

Precariedad y apuesta inconsciente

La precariedad se ha convertido a lo largo de las décadas en un signifiante maestro con una diversidad infinita: se habla, así, de precariedad económica, social, existencial..., lo que convierte esta palabra en un concepto universal. Nuestro objetivo es cuestionar clínicamente esta precariedad, no como la clínica del hombre en situación de desprendimiento, inestabilidad o inseguridad, sino como paradigmática del Hombre contemporáneo. Pascal inauguró este modelo antropológico en la formulación de su apuesta, testimonio de una relación del sujeto con un Real de goce precario. La colusión de los discursos de la ciencia y del capitalista completa la apuesta de Pascal con las probabilidades y el gobierno a través de los números, hasta el punto de poder decir que esta lógica no produce la precariedad, sino que más bien la condiciona. El Real ahora regresa en formas más radicales, empujando al sujeto de nuestra modernidad a conductas de llamado a un Otro del que ya no se espera ninguna respuesta. El Hombre precario en sus apuestas (inconscientes) ahora flota como una prenda de vestir sobre un personaje inacabado, agitando en el escenario de lo aleatorio.

Palabras clave: precariedad, inconsciente, Pascal, discursos, Real.

Precaiousness and Unconscious Wager

Over the decades, precariousness has become a master signifier with infinite diversity: There is talk, in this way, of economic, social, and existential precariousness..., which makes this word a universal concept. Our goal is to clinically question this precariousness, not as the clinic of humankind in a situation of detachment, instability, or insecurity, but as paradigmatic of contemporary Humankind. Pascal inaugurated this anthropological model in the formulation of his wager, a testimony of a relationship of the subject with a Real of precarious jouissance. The collusion of the scientific and capitalist discourses completes Pascal's wager with probabilities and government through numbers, to the point of being able to say that this logic does not produce precariousness but rather conditions it. The Real now returns in more radical ways, pushing the subject of our modernity to behaviors of calling for an Other from which a response is no longer expected. The precarious Man in his (unconscious) wagers now floats like a piece of clothing on an unfinished character, wavering on the stage of randomness.

Keywords: precariousness, unconscious, Pascal, discourses, Real.

Précarité et pari inconscient

La précarité est devenue au fil des décennies un signifiant maître d'une diversité incommensurable : on parle, ainsi, de précarité économique, sociale, existentielle..., ce qui fait de ce mot un concept universel. Notre but est d'interroger cliniquement cette précarité, non comme clinique de l'homme en situation de détachement, d'instabilité ou d'insécurité, mais comme paradigme de l'Homme contemporain. Pascal a inauguré ce modèle anthropologique dans la formulation de son pari, témoignage d'un rapport du sujet à un Réel de jouissance précaire. La colusion des discours de la science et du capitaliste parachève le pari de Pascal avec les probabilités et le gouvernement par les nombres, au point de pouvoir dire que cette logique ne produit pas la précarité, mais la conditionne. Désormais, le Réel fait retour sous des formes plus radicales, poussant le sujet de notre modernité vers des comportements appelant à un Autre dont aucune réponse n'est attendue. L'Homme précaire dans ses paris (inconscients) surnage désormais comme un vêtement sur un personnage inachevé, voletant sur la scène de l'aleatoire.

Mots-clés : précarité, inconscient, Pascal, discursos, Réel.



1. André Malraux, *L'Homme précaire et la Littérature* (París: Gallimard, 1977), 315. Hay una traducción al español, *El hombre precario y la literatura* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1977).
2. *Ibíd.*, 270.
3. Palabras pronunciadas en 1935 en el Collège de Sète y compiladas en *Variété iv. Paul Valéry, Variété iii, iv et v* (París: Gallimard, 2002), 477.
4. Malraux, *L'Homme précaire et la Littérature*, 351.
5. Henry Godard, *L'Autre face de la littérature* (París: Gallimard, 1990), 54.
6. Tlfi: Trésor de la langue Française informatisé, ATILF - CNRS & Université de Lorraine. <http://www.atilf.fr/tlfi>

INTRODUCCIÓN

En su póstuma obra *El hombre precario y la literatura*, Malraux expone una historia crítica del arte buscando desprenderse de las lecturas académicas de los universitarios para interrogar las metamorfosis de la creación literaria. A lo largo de las páginas llega a subrayar que lo imaginario deviene aleatorio y el Hombre está sometido cada vez más a la precariedad. Es así como el estudio de Malraux alcanza su reflexión general sobre la condición humana. Y es con cierto pesimismo que Malraux observa el fin de una civilización agotada: “No se hace jardinería en los terrenos del Apocalipsis”¹, escribe, subrayando la posible destrucción del Hombre por el Hombre en una época en que el asunto nuclear está en el centro de las preocupaciones de la Guerra Fría. Lo aleatorio caracteriza “a nuestra generación capaz de destruir a la humanidad por inadvertencia”². De esta manera Malraux hace eco de las palabras de Valéry:

Cada uno de nosotros sabe bien que las condiciones [de la existencia] son cada vez más estrechas, cada vez más brutales, cada vez más inestables, a tal punto que en el seno de la civilización más poderosamente equipada [...] sucede que la vida individual tiende a volver nuevamente a estar tan inquieta, tan acosada, y más angustiante como era la vida de los lejanos primitivos.³

Para Malraux, “la humanidad no ha reemplazado a sus dioses por el ateísmo sino por lo aleatorio”⁴.

Al definir de esta manera lo precario en su dimensión esencial aleatoria y contingente, H. Godard subraya que “el alcance metafísico que Malraux otorga a la creación reposa ante todo en una afirmación epistemológica que es también la de la ciencia moderna”⁵. En efecto, el uso moderno del adjetivo *precario* que caracteriza a toda situación “de la que no se puede garantizar su solidez ni su estabilidad, que, a cada momento, puede ser cuestionada”⁶, se impuso en el siglo XVII al mismo tiempo que tuvo lugar una revolución epistemológica de donde emergieron las ciencias modernas. Con Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642), o también Descartes (1596-1650), la relación del hombre con el mundo se ve modificada por la promoción de

la matematización del saber. No obstante, para Lacan, esta ruptura epistemológica no se reduce a la definición de la ciencia a partir de su objeto de estudio; lecturas que harán Bachelard y Koyré. Más aún, se trata de considerar el momento inaugural de la ciencia a partir de la posición de su sujeto, dividido entre saber y verdad. Con Lacan, no hay ciencias, ni exactas ni humanas; únicamente *sujeto de la ciencia*. Y es a este sujeto que el psicoanálisis responde en su acto. El *cogito* de Descartes, que da la fórmula paradigmática del sujeto de la ciencia, se inscribe en dos movimientos: desde una puesta en duda del saber (yo pienso) a la sola certeza posible en cuanto al ser (yo soy). El saber, vaciado así del aspecto simbólico, se anuda a un ser que dice “yo” en lo real. Un cuestionamiento radical del saber dejará una estiba en el ser y al mismo tiempo eliminará la verdad con la que la división del sujeto se encuentra suturada.

Ahora bien, si el *cogito* marca el advenimiento del sujeto de la ciencia, será Pascal⁷ quien dará sus coordenadas matemáticas, reduciendo a Dios al silencio, y abriendo camino a los métodos del cálculo y al espacio de las teorías probabilísticas sobre las que se fundan las teorías de ayuda a la decisión de nuestra modernidad. Con Pascal se inaugura una forma renovada del azar, orientada por la obsesión de un determinismo mecánico en obra; azar calculado, concebido en adelante como una imitación de lo imprevisible de la contingencia. Si bien es falso decir que Pascal inventó el cálculo de probabilidades, se trata de considerar cómo (en la lógica que despliega su famosa apuesta) Pascal propone un modelo de pensamiento sobre el que se fundará el concepto de probabilidad; y, en primer lugar, en la unión oximorónica de la racionalidad y del azar. Con la regla de las partidas y de la esperanza matemática, los conceptos de Pascal autorizarán una nueva manera de pensar la relación de cada sujeto con lo político y con lo económico, pero también la manera como logra o no inscribirse en el lazo social de su época.

LO QUE SE OBTIENE CON LA ORACIÓN: LA APUESTA DE PASCAL

Toda apuesta está relacionada con un acontecimiento previamente decidido cuyas causas ya están instaladas; de allí la parcialidad como dimensión interna de la apuesta. “Se trata de que el acontecimiento sea dudoso e imposible de prever con certeza por la razón, que el acontecimiento sea definitivo e irreversible - sin asidero posible en las causas”⁸. Esto tiene graves consecuencias en términos de pérdida o de ganancia. Así, la condición fundamental de la apuesta radica en su capacidad para salir del atolladero de lo irresoluble, con lo cual vuelve a jugar su destino al azar. La apuesta es un acto de fe en un mundo en que Dios se ha forzado al silencio. Recordemos que el término fue introducido en el siglo XVII, tiempo de los libertinos y del incremento de la

7. Blaise Pascal [1623-1662]. Cfr. *Pensamientos* [1660], elaleph.com, t. 1, 2021. La apuesta de Pascal debe buscarse en el fragmento titulado “Infinito-nada: la apuesta” de la Sección II: El nudo.
8. Dominique Deprins, “Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?”, en Cartuyvels, Y. (ed.), *Les ambivalences du risque: Regards croisés en sciences sociales* (Saint-Louis: Presses de l’Université Saint-Louis, 2008), doi: 10.4000/books.puosl.3567.

descreencia. No resulta anodino inscribir en esta serie el juego, que está en pleno auge en toda Europa por esta época. En efecto, para la Iglesia, el juego entra en competencia con Dios, por el azar que convoca. Hay entonces algo que es casi sacrílego en Pascal cuando anuda razón y contingencia en un mismo argumento: una unión paradójica que “aparece como una de las constantes del universo pascaliano, de un universo en el que la parte ineluctable del elemento ‘lúdico’ caracteriza de manera esencial, en toda su inconsistencia, la condición del hombre sin Dios”⁹.

La regla de las partidas será introducida por Pascal en 1654 en el momento en que se dedica a resolver el problema de Méré, en colaboración y rivalidad con el matemático Pierre de Fermat. El problema se enuncia así: sean dos jugadores o más que toman parte en un juego de azar de varias mangas, en el que gana quien haya vencido en un número determinado de mangas. Ahora bien, ¿qué ocurre si uno de ellos se ve obligado a interrumpir la partida antes del final? ¿Cómo distribuir de manera justa las ganancias entre los jugadores? La regla de las partidas le permitirá a Pascal comparar el valor respectivo de los datos heterogéneos, sin tener el mismo grado de certeza, mientras que con la esperanza matemática calculará la probabilidad de las ganancias. Subrayemos que la partida interviene cuando el azar natural se interrumpe en curso, permitiendo de esa manera escapar de allí ordenándolo para atender a ese punto en que el equilibrio se realiza, donde la partición es perfectamente justa. “La situación existencial del hombre que corresponde a los términos de las partidas no es, pues, exactamente la de alguien que duda en apostar o no apostar, sino la de aquel que duda en interrumpir o no un juego que se está desarrollando”¹⁰, de ceder o no ante el azar. En el fragmento en que enuncia los términos de su apuesta, Pascal aplica la regla de las partidas entre lo infinito y la nada. Así, en el punto de partida de la apuesta de Pascal, se trata de escoger: Dios es o no es. De esa elección se desprenden dos acciones posibles: creer o no creer en la existencia de Dios. “Puesto que es necesario elegir, veamos qué os interesa menos. Dos cosas se pueden perder: la verdad y el bien, y dos cosas se pueden comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra beatitud; y de dos cosas debe huir vuestra naturaleza: del error y de la miseria. Vuestra razón no se resiente si elige lo uno o lo otro, puesto que necesariamente hay que elegir. Punto aclarado. Pero ¿vuestra beatitud? Pesemos la ganancia y la pérdida, considerando ‘cara’ que Dios existe. Estimemos estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, a que Dios existe, sin vacilar”¹¹.

El primer tiempo de la argumentación se enuncia como una apuesta existencial a través de la cual la razón se borra ante la elección, obligada, si no forzada, de la existencia. Así, Pascal no busca tanto construir un saber sobre Dios en una demostración racional de la verdad, como hacer operatoria una ignorancia estructural: es

9. Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles: le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (París: Librairie philosophique J. Vrin, 1991). Cfr. la página III del Prefacio.

10. Laurent Thirouin, “Propositions sur le ‘Pari’ de Pascal”, *Courrier du Centre international Blaise Pascal* 16 (1994), 16, doi: 10.4000/ccibp.591.

11. Pascal, *Pensamientos*, 185-186.

porque “somos incapaces de conocer lo que él es ni si él es” —impotencia imaginaria estructural— que la necesidad lógica de la apuesta se impone como renuncia a la razón. Vamos un poco más adelante del texto, con la segunda parte de la apuesta:

Sí, hay que apostar; pero yo apuesto quizás demasiado. Veamos. Puesto que el azar de ganancia y de pérdida es parejo, si solo tuvierais que ganar dos vidas por una, todavía podríais apostar; [...] Pero hay una eternidad de vida y de felicidad. Y, siendo así, aun cuando hubiera una infinidad de azares de los cuales uno solo fuera el vuestro, aun entonces tendríais razón si apostarais uno para tener dos, y obraríais equivocadamente, ya que estáis obligado a jugar, si rehusarais jugar una vida contra tres en un juego en el cual, de una infinidad de azares, hay uno en vuestro favor, si hubiera como ganancia una infinidad de vida infinitamente feliz. Pero hay aquí una infinidad de vida infinitamente feliz como ganancia, un azar de triunfo contra un número finito de azares de pérdida, y lo que jugáis es finito. Esto suprime toda apuesta: siempre que interviene lo infinito, y cuando no hay infinidad de azares de pérdida contra el azar del triunfo, no hay que vacilar, hay que arriesgarlo todo. Y así, cuando se está obligado a jugar, hay que renunciar a la razón para conservar la vida, antes que arriesgarla por la ganancia infinita, tan probable como la pérdida de la nada.¹²

La apuesta existencial encuentra, pues, su suplemento en la apuesta matemática con la que se formula la lógica del sujeto del goce.

No hay realidad alguna que pueda ponerse en la balanza con lo infinito, a costa de quedar reducida a nada. En otras palabras, lo finito (cierto) de la vida no puede ponerse en relación con lo infinito (incierto) de Dios. De esta manera, y esta es la astucia de Pascal, toda su argumentación conduce a que no haya partida alguna posible ni distribución justa alguna: “eso acaba con toda partida”. “Pascal presenta un juego que ningún ser sensato rehusaría, puesto que lo que está en juego es del orden de lo infinito, que nada, jamás, podrá compensar”¹³. La apuesta marcada por la inconmensurabilidad del objeto *a* no permite ninguna relación entre sus términos, salvo si se las articula a partir de ese “no hay relación”. El argumento de Pascal efectúa su propia ineficacia, mientras que el razonamiento culmina en una sin salida que parece decepcionante allí donde había alguna esperanza matemática. Pero, entonces, ¿cuál es el elemento en juego de la apuesta de Pascal?

Será a partir de 1966, y particularmente en su seminario *El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), que Lacan interrogará la apuesta de Pascal en el momento mismo en que construye su objeto *a*. No obstante, es sobre todo en sus tres seminarios *De un Otro al otro* (1968-1969), *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) y *De un discurso que no fuera del semblante* (1970-1971) donde Lacan se entregará a una relectura original, a

12. *Ibíd.*, 186.

13. Deprins, “Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?”.

partir de lo real y del goce. Con Pascal, Lacan buscará acercarse a la articulación del Otro y del objeto *a*. Anota:

Pasa uno su tiempo preguntándose si Dios existe, como si acaso fuera esa una pregunta. Dios es, en ello no hay ninguna especie de duda, lo cual no prueba de ninguna manera que exista. [...] Pero hay que saber si yo [je] existe. ¿Existe yo [je]? Pienso poder hacerles palpar que es en torno a esta incertidumbre que se juega la apuesta de Pascal.¹⁴

Al desplazar así los términos, Lacan llega a situar la incertidumbre de la existencia del yo [je] en el fundamento de la pregunta planteada por Pascal: una incertidumbre fundamental que halla eco en el asunto de saber si existe o no un *partenaire*¹⁵. Todo el seminario *De un Otro al otro* se juega en ese desplazamiento de los términos: del otro en la rivalidad imaginaria al otro como objeto *a*, del Otro marcado por la incompletud al Otro inconsistente, del sujeto representado por un significante para otro significante al yo [je] representado por una cifra para otra cifra, de lo simbólico a lo real.

En toda apuesta se requiere que al comienzo se apueste; lo que aquí se apuesta es la vida, que Lacan anota como objeto *a*. Ahora bien, la vida no es una apuesta a disposición del Hombre, de la cual pudiera gozar libremente. Muy al contrario, para Pascal lo apostado está siempre ya perdido, porque, “si en el juego hay posibilidad de comprometer a pérdida algo, es porque la pérdida está ya ahí, que es justamente por eso que no se puede anular lo que uno ha puesto en juego”¹⁶. Así, es debido a que lo apostado ha sido comprometido de entrada en el juego, que el sujeto puede tener su vida como en sus manos, en la ilusión de ser su amo, condición necesaria para que pueda ser comprometida. En adelante, la vida terrestre no es una apuesta, es “en realidad la partida, el haber que puede recuperar el hombre, si prefiere detener el juego”¹⁷. El sujeto de Pascal es un sujeto que hace cuenta de los goces, de los plus de gozar terrestres contra el goce infinito de Dios. Con todo, la contabilidad no cuadra, la partida resulta imposible debido a un resto que queda siempre a cargo. Si el sujeto es calculable no por ello esto lo satura.

LA APUESTA INCONSCIENTE

Nolan tiene 19 años. Desde sus 16, no asiste a la escuela y, a partir de entonces, ha pasado de trabajo en trabajo temporal. Viene a consulta buscando evaluar la peligrosidad de las interacciones entre sus diferentes consumos de sustancias tóxicas. En lo que concierne a esas preguntas farmacológicas, se lo reorientará hacia un colega psiquiatra. Sin embargo, en el intervalo que separará el acondicionamiento de su demanda a la respuesta que se le dará, se ha desplegado otro componente de su

14. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969 (París: Seuil, 2006), 103-104.

15. *Ibíd.*, 135.

16. Pascal, *Pensamientos*, 187.

17. Thirouin, “Propositions sur le ‘Pari’ de Pascal”.

síntoma, relacionado con hurtos y robos de casas, a menudo por botines menores. Nolan pasó su verano (lo conocimos en septiembre) “visitando” las casas vacías de sus habitantes que habían partido de vacaciones. La policía nunca se cruzó en su camino durante esos peregrinajes ilegales, pero la posibilidad de ser arrestado, temida por ese “hijo de buena familia”, hace parte integral del dispositivo legal. En efecto, si durante esos robos Nolan sonsaca algunos objetos menores, el atractivo de la ganancia no podría constituir lo que lo lleva a esta práctica delictiva, y por lo tanto se le escapa la razón. De hecho, busca que los objetos que extrae del lugar del Otro puedan ser notados por sus propietarios en su ausencia, y que al mismo tiempo no sean una gran lástima —son generalmente objetos de pacotilla, de “bisutería—”¹⁸. Tales objetos robados devendrán, pues, objetos faltantes para el Otro, respetando siempre esta regla de un valor relativamente irrisorio.

Nolan, más bien sociable y rodeado, calla ante sus camaradas esas prácticas secretas en las que se afirma en una total y singular soledad. Resalta la búsqueda de sensaciones, de excitación, un hipotético brote de adrenalina, pero igualmente subraya que esta práctica ha cesado hoy en día. Cuando se indaga qué ha permitido ese momento lógico, y el que hayan acabado dichas actividades, Nolan nos cuenta que desde que se interesa en aplicaciones y en sitios de transacciones bursátiles, la frecuencia de su afición criminal se ha desviado ampliamente. La aplicación en Internet que utiliza comparte su ubicación durante sus actividades de robo, por lo cual está ante una nueva forma de riesgo en que las actividades siguen las vicisitudes de las tendencias bursátiles, fluctuaciones ante las cuales trata de posicionarse. Tales plataformas digitales albergan en adelante las “apuestas” de Nolan, en lugar de las casas burguesas que visitaba. Ese paso de los robos de casas a las actividades de cotizar flojo en la bolsa podría ser interpretado como una especie de “reducción de los riesgos” y de legalización de una práctica ordálica. Nos enseña también sobre el muy real soporte que puede hallar el sujeto en los mundos virtuales.

Así, para este joven, la práctica de robos focalizados, la ingestión de tóxicos y el interés por el *trading* en línea responden a la misma lógica y constituyen una serie de “apuestas inconscientes”¹⁹. Estos “arriesgones” diversificados parecen responder de esta manera, ante todo, para ese sujeto, a un “portafolio” (como en la bolsa) de conductas de llamada y no se inscriben (salvo de rebote) en una dinámica delincuente. La esencia de esos actos habría de entenderse entonces como una forma de apuesta implícita que apunta a descompletar y a “inquietar” al otro por la desaparición de los objetos, así como por la desaparición virtual del sujeto mismo si un día debiera asumir las consecuencias de esos “saltos” (arresto, sobredosis, ruina, etc.). Nolan abrevió nuestros encuentros. Y no lograremos interesarlo en reflexionar sobre lo que lo llevaba

18. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre xvii. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) (París: Seuil, 1996), 93.

19. François Sauvagnat, “Pari, pacte diabolique et nomination”. Conferencia de cierre en el coloquio “Adolescences et lois”, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 31 de agosto del 2018.

a reiterar esos “arriesgos” ante el Otro. Hablar de ello posiblemente habrá bastado para silenciar en él esta pregunta, y para ponerla en pausa.

En una conferencia pronunciada en la Universidad Federal de Minas Gerais en el 2018, F. Sauvagnat había extraído de la enseñanza de Lacan cinco tipos de elección inconsciente: la elección excluida, la elección forzada, la elección imposible, la separación y la elección de la sexuación. Son cinco tipos de decisión del ser, o de apuestas inconscientes que “atañen precisamente a este asunto de la existencia del sujeto, en la medida en que el sujeto no puede sentirse existiendo salvo respecto a una promesa, en un anhelo, en un deseo que implique necesariamente el porvenir”²⁰. La apuesta de Pascal responde a la lógica de la separación, característica del fantasma. El sujeto se presenta entonces como objeto que él intenta hacer corresponder a una falta en el Otro. Es el sujeto del acto por excelencia. En el caso de Nolan, las conductas de riesgo que experimentó parecen, no obstante, haber quedado en suspenso, sin posibilidad de pasar a la palabra. Es decir que Nolan está ciertamente haciendo un llamado al Otro, pero ninguna respuesta parece darle consistencia. El Otro sigue en estado de espectro. Y es en ese punto que Nolan coincide con Pascal. En efecto, el hombre de Pascal es un extraviado, que se desplaza en ese “caos infinito”²¹, al antojo del azar ante el cual él es impotente debido a la enfermedad de su razón. El azar (cara o sello) deviene función simbólica, y la apuesta “una forma singular del Nombre del Padre”²², un tratamiento del “plus de gozar” que Lacan introdujo a partir de la plusvalía de Marx. Y aunque en los seminarios precedentes, de *El objeto del psicoanálisis* al *Acto psicoanalítico*, Lacan no menciona en ningún momento el Nombre del Padre, este término reaparece en el seminario *De un Otro al otro*. En ese movimiento, el Nombre del Padre se desplazará: del elemento operatorio de la metáfora paterna, padre muerto de lo simbólico, a ese padre feroz, que exige el goce: el superyó.

LA PRECARIEDAD DE LO REAL

El sujeto de Pascal, sujeto del goce, es un yo [je] equivalente a una vida que no es nada, lo apostado inicial en toda apuesta, pero también el modo de gozar ganador a partir de la renuncia. Un “yo” [je] que no se define, como el *cogito*, por la certeza de su pensamiento, sino por la certeza del valor de aquello a lo que se renuncia. En la apuesta, el sujeto apuesta su vida terrestre con la esperanza de ganar “una infinitud de vida infinitamente feliz”²³: promesa de la felicidad a costa de “renunciar a los placeres” que se convertirá en el “principio mismo de la moral moderna”²⁴. Es una renuncia a los placeres a los que responderá una exigencia de goce del superyó siempre más feroz. El Dios de Pascal es el superyó. No ya el Dios de Descartes, que está del lado del ideal

20. *Ibíd.*

21. Pascal, *Pensamientos*, 185.

22. Lacan, *Le séminaire. Livre xvi. D'un Autre à l'autre*, 125.

23. Pascal, *Pensamientos*, 186.

24. Deprins, “Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?”.

del yo, como supuesto saber, sino un Otro que se calcula respecto al goce. La renuncia al placer conducirá, así, a una retirada de la libido, que, una vez libre, vendrá a alojarse en el nudo del yo y del objeto al que ha renunciado el sujeto, fijándolo en una posición melancólica. No es sorprendente que en adelante la apuesta se presente como un texto “autófago”, que se devora a sí mismo, “con una inquietante perversidad”, que parece “haberse dado precisamente por misión de mostrar la disfunción de sus rodamientos”²⁵.

Pascal da fe del aspecto engañoso de su argumento que da cuenta de su precario real: tragedia moderna en la que el padre ya no es sino una causa perdida, y el Otro es inconsistente en el punto de la verdad. “Todo lo que conozco se reduce a que pronto debo morir”²⁶. Así, todo juego tiene un final: la muerte es lo que permite, en definitiva, sustraerse al azar: la apuesta se ofrece como modelo a escala de la vida misma. No es una metáfora de la existencia, sino una palabra que está presente en la conjugación de realidades incompatibles. Esta verdad que constituye la inconsistencia del Otro en la apuesta de Pascal quedará ilustrada en la paradoja del mentiroso de Husserl, en la que “yo miento” aparece como un enunciado imposible que contiene en sí mismo una verdad y su contrario. “Yo miento” conduce a ese punto de silencio que hace hablar al sujeto: ese goce inasimilable al significante al que se reduce la verdad que falta en lo real. En efecto, el sujeto alcanza lo real no por la vía de la verdad, sino por la del saber; y, el correlato de lo real no es la verdad, sino la certeza. Allí yace el “ser puro del sujeto”, ese real sin nombre, silencio que habita en el Otro, que no encuentra más suplencia que la del objeto del fantasma, pantalla para la inconsistencia del Otro, y que ofrece una consistencia lógica al sujeto por mediación del objeto, el cual, si constituye la coherencia del sujeto, halla, no obstante, su contraparte en el desasosiego y la soledad²⁷. Con la apuesta, Pascal busca inscribir un límite en el infinito sin límite. Es en ese punto donde la apuesta de Pascal parece efectuar un vuelco, para aparecer como una apuesta inconsciente, no ya en calidad de discurso del Otro, sino como discurso de lo Uno, tal como Lacan lo introdujo en su última enseñanza, haciendo uso del significante no para comunicar, sino con fines de goce; esto se puede notar en el caso de Nolan, donde se asiste a una sucesión de parodias de conductas ordálicas.

La apuesta de Pascal aparece como “conectada” con un Otro que ha prometido una infinidad de vidas, promesa de un goce a costa únicamente de que “yo” [je] apueste contra su existencia. El “yo” [je] de la apuesta se formula con un “se”, que se ilusiona con ser Uno: lógica del fantasma. No obstante, cuando la estructura del fantasma se alcanza, lo único que le queda al sujeto es eternizarse en la melancolía, como la nada de un ser eyectado del deseo del Otro. La apuesta conduce a esa zona de indeterminación, de tope en lo simbólico, que Lacan llama lo “real absoluto”²⁸ por cuanto está separado de lo imaginario y de lo simbólico, separado del deseo. Así, el azar como “Nombre



25. Thirouin, “Propositions sur le ‘Pari’ de Pascal”.

26. Pascal, *Pensamientos*, 166.

27. Lacan, *Le séminaire. Livre xvi. D’un Autre à l’autre*, 24.

28. *Ibíd.*, 125.

del padre” aparece como ese “punto al infinito del goce absoluto”²⁹, como lo que hará sentido con lo real. El goce absoluto es el goce fálico, portador de la marca de lo Uno. El enunciado de la apuesta de Pascal aparece como una forma de mentira en el lugar del Otro, retorno de una verdad en la falla del saber matemático. En su “fuera de sentido” da fe del goce propio de Pascal. Así, “Dios existe” no es una pregunta, ni una elección que se ofrece al sujeto, pero aparece como el enunciado necesario sin el cual todo el argumento de Pascal se desfonda. Ahora bien, el neoliberalismo, en su matrimonio con los discursos de la ciencia y del capitalismo, pervierte la apuesta de Pascal. En efecto, con la apuesta, el azar deviene matemático, concebido como una imitación de la contingencia natural, que abre de esa manera la vía para la elaboración de herramientas de predicción. El azar matemático responde en adelante a leyes que vienen a regular su funcionamiento. No obstante, esta nueva modalidad del azar no suprime en absoluto el *Hilflosigkeit* (desamparo original freudiano o *désaide* en Lacan) que se expresa en formas renovadas de la melancolía, de la soledad o del horror al vacío. La esperanza matemática que permite calcular la partida, es decir, evaluar el grado de equidad en un juego de azar, “se ha transformado en principio abstracto, casi filosófico” que designa en adelante “una posición general sobre las acciones de los hombres”³⁰. En otras palabras, la esperanza matemática abre camino al cálculo probabilístico de un acontecimiento, a la luz del cual el sujeto “precavido” regulará su acción para apuntar al riesgo cero, mientras que en el otro borde se situará el sujeto que arriesgará siempre más en conductas cada vez más peligrosas. La lógica neoliberal, en su esfuerzo por reducir todo al único plano del cálculo, borra de esa manera la división del sujeto; “en un sentido, [es el] fin de la ‘subversión del sujeto’, que excede su lugar al puro sujeto de la máquina o de la teoría de los juegos”³¹. El sujeto se encuentra, entonces, enteramente suspendido al goce caprichoso al cual solamente puede responder con un tratamiento radical de lo real pulsional.

CONCLUSIÓN

La precariedad es una noción polimorfa, de borroso contorno, que no permite el consenso ni en las investigaciones en ciencias humanas que tienen dificultades para ponerse de acuerdo sobre su definición, ni en los discursos políticos que han hecho de este término un significante amo en las últimas décadas. En lengua inglesa la noción de precariedad remite al término *flexibility*, con lo cual se subraya la inestabilidad al mismo tiempo que se le da una connotación mucho más positiva que moviliza los campos lexicales de la movilidad, de la adaptabilidad, del dinamismo o, también, del cambio. La particularidad de la *precariedad* en la lengua francesa está en su definición:

29. *Ibíd.*, 335.

30. Thirouin, *Le Hasard et les règles*, 135.

31. Marie-Jean Sauret, *La révolution a eu lieu* (París: Orange, édition le Retrait, 2021), 173.

“que solamente se ejerce por permiso o tolerancia, con dependencia”³². Por extensión, ese término ha llegado a designar lo que tiene poca solidez o fuerza, hablando de principios, de conjeturas. Por último, *precario* es un término antiguo de jurisprudencia, que designa una prerrogativa “que solamente se ejerce gracias a una concesión, a un permiso siempre revocable por aquel que la ha acordado”³³; esto recuerda la etimología del término (del latín *precarius, prex*, “lo que se obtiene a través de la oración”). Se dice precario de un sujeto presa de una relación de sumisión y de dominación a la voluntad del Otro.

Esta precariedad se vuelve a hallar en el nuevo imperativo al que debe someterse todo individuo, rehén de nuestra cultura contable. Más particularmente en lo que Foucault llama *las técnicas de sí* que permiten a los individuos “efectuar, solos o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre el cuerpo y su alma, sus pensamientos, las conductas, sus modos de ser”, por una parte, por una transformación personal y, por la otra, en la búsqueda de algún ideal (felicidad, belleza, pureza, erudición, perfección, etc.)³⁴. En adelante las técnicas médicas constituyen un punto de apoyo que crece en la constitución y exploración de un “nuevo cuerpo” individual. Piénsese en el desarrollo continuo de las intervenciones médicas sobre el cuerpo en la búsqueda de un ideal de masculinidad, de feminidad (cirugía estética, implantes) o para responder a las problemáticas de género o de maternidad (técnicas de fecundación asistida). Pero también en la sustitución de un relato de destino por una teoría que se apoya en las estadísticas y en otros cifrados genéticos o sanguíneos, teoría que subraya el poder de desubjetivación de esas nuevas formas de lenguaje tecnocientífico.

“En esta fase extrema del desarrollo del capitalismo que vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos”, para retomar las palabras precisas de Agamben³⁵, desde los teléfonos móviles, pasando por los cálculos de probabilidad de una buena gestión de la salud, hasta el registro en las redes de Internet y GPS de los mínimos hechos y comportamientos (allí donde el individuo cree, en cambio, liberarse a buena cuenta de todas las obligaciones), parece casi imposible para el sujeto alojarse en esos dispositivos sin ser manipulado, objetivado y finalmente desdoblado digitalmente; así como para Nolan es difícil preservar una “historización” y los significantes que la tejen para continuar viviendo un encaminamiento personal sin delegar progresivamente muchas tomas de decisión y responsabilidades a un oráculo algorítmico.

De esa manera, muchas elecciones “en acto” en los individuos de nuestra modernidad hacen parte, por mediación de las redes sociales, de un fenómeno colectivo que viene a impregnar todo orden de la cultura. En *Televisión*, Lacan agrega este inciso que, en nuestra opinión, es esencial: “En el extravío de nuestro goce, solamente el Otro lo sitúa, pero es solamente en la medida en que estamos separados

32. Definición de precariedad. Disponible en: <https://www.littre.org/definition/précarité>

33. TLFi: Trésor de la langue Française informatisé, ATILF - CNRS & Université de Lorraine. <http://www.atilf.fr/tlfi>

34. Michel Foucault, *Les techniques de soi. Dits et écrits*, vol. IV (París: NRF Gallimard, 1982), 785.

35. Giorgio Agamben, *Qu'est ce qu'un dispositif ?* (París: Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2007), 34.

de este". Ahora bien, el hecho de ya no estar verdaderamente separados del Otro en la modernidad tiene como consecuencia que el Otro ya no sitúa el goce. Lacan retoma: "A ello se agrega la precariedad de nuestro modo [de goce], que en adelante solamente sitúa plus de gozar"³⁶. En otras palabras, el Otro, al perder consistencia, ya no le permite al sujeto localizar el goce. Y en este desplazamiento ya no se trata tanto de extravío de goce como de perdición, con lo que la condición misma de la vida desaparece y lo insostenible de lo real retorna. La diversidad de los monosíntomas y de las conductas de llamado sellan la precariedad de los modos de gozar. Menos que semblantes, el consumo inmediato de objetos "de bisutería"³⁷ obliga al sujeto o bien a renovar su desaparecida presa o bien a apostar más. Las apuestas (inconscientes) se juegan sobre el fondo de un fantasma socavado de uno de sus términos (ya no \$ \diamond a, si no Je - a): fantasma pervertido por la cifra que apunta a saturar al sujeto. Es así como la precariedad hace eco a la hiperabundancia (objetos, imágenes, informaciones, etc.). Como lo subraya Marie-Jean Sauret, "el capitalismo explota las pulsiones desmezcladas de quien se abandona a ello — capitalismo anal (véase la equivalencia del dinero con las heces), exacerbación de la frustración que alimenta las adicciones orales, glotonería de las imágenes y de la pornografía generalizada por las nuevas tecnologías (destino de los cuatro borrados del sujeto en lo real)"³⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Qu'est ce qu'un dispositif?* París: Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2007.
- DEPRINS, DOMINIQUE. "Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?". En Cartuyvels, Y. (Ed.). *Les ambivalences du risque: Regards croisés en sciences sociales*. Saint-Louis: Presses de l'Université Saint-Louis, 2008. doi: 10.4000/books.pusl.3567.
- FOUCAULT, MICHEL. *Les techniques de soi. Dits et écrits*. Vol. IV. París: NRF Gallimard, 1982.
- GODARD, HENRY. *L'Autre face de la littérature*. París: Gallimard, 1990.
- LACAN, JACQUES. "Télévision" (1974). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.
- LACAN, JACQUES. *Du discours psychanalytique. Conférence à Milan*. París: Salamandra, 1972.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969). París: Seuil, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). París: Seuil, 1996.
- MALRAUX, ANDRÉ. *L'Homme précaire et la Littérature*. París: Gallimard, 1977.
- PASCAL, BLAISE. *Pensamientos*. T. 1. elaleph.com, 2021.
- PASCAL, BLAISE. *Pensées*. París: Gallimard, 2004.
- SAURET, MARIE-JEAN. *La révolution a eu lieu*. París: Orange, édition le Retrait, 2021.
- SAUVAGNAT, FRANÇOIS. "Pari, pacte diabolique et nomination". Conferencia de cierre en el coloquio "Adolescences et lois". Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 31 de agosto de 2018.
36. Jacques Lacan, "Télévision" (1974), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 534.
37. *Ibid.*, 188.
38. Sauret, *La révolution a eu lieu*, 176.

THIROUIN, LAURENT. "Propositions sur le «Pari» de Pascal". *Courrier du Centre international Blaise Pascal* 16 (1994). doi: 10.4000/ccibp.591.

THIROUIN, LAURENT. *Le Hasard et les règles: le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1991.

TLFi: TRÉSOR DE LA LANGUE FRANÇAISE INFORMATISÉ. ATILF - CNRS & UNIVERSITÉ DE LORRAINE. <http://www.atilf.fr/tlfi>

VALÉRY, PAUL. *Variété III, IV et V*. Paris: Gallimard, 2002.



