Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 45 jul-dez 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de pintura de Judith Leyster (1609–1660) extraído *Do Livro de Tulipas* (1643). Leyster foi a pintora mais famosa da Idade de Ouro holandesa, tendo alcançado um grau de sucesso artístico raro para uma mulher em sua época. Em 1633, tornou-se a primeira mulher a ser admitida como pintora mestre na prestigiosa Guilda de Pintores de Haarlem, obtendo assim o direito de estabelecer seu próprio ateliê-loja e de assumir alunos.

UM VAZIO PARADOXAL? ENTRE PASCAL E A PSICANÁLISE[1]

Abel dos Santos Beserra
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
abelbeserra@gmail.com

RESUMO: O presente artigo procura desvelar como Pascal e a abordagem psicanalítica, em sua vertente freudiana e lacaniana, pensaram a experiência de um ser humano finito diante de uma situação paradoxal. Com efeito, as propostas da psicanálise e de Pascal, embora separadas por mais ou menos dois séculos, apresentam pontos comuns que talvez ajudem a elucidar suas próprias posições. Nesse cenário, a hipótese que discutimos a seguir é a de que tanto Pascal quanto a psicanálise tecem suas categorias a partir de uma observação atenta do comportamento do homem que procura compreender o porquê de uma constante sensação de vazio marcar a experiência humana. Assim, nossa investigação será realizada por meio, de um lado, do cotejo dos conceitos pascalianos de *divertissement* e de *graça* com, de outro lado, as ideias metapsicológicas de *das Ding*, de *representação*, de *pulsão* e de *fantasia* da psicanálise.

PALAVRAS-CHAVE: Divertimento, graça, *das Ding*, representação, pulsão, fantasia.

1 Financiamento FAPESP: 2020/03010-0.

INTRODUÇÃO

Este artigo parte da hipótese de que as posições de Pascal e da psicanálise podem ser aproximadas enquanto respostas para uma questão que atravessa a humanidade: como e por que uma sensação de perda, ou de vazio, interroga todo ser humano ao longo de sua vida? Cabe destacar que a leitura a seguir se fundamenta na comparação dos conceitos pascalianos de *divertissement* e de *graça* com os psicanalíticos de *das Ding*, de *representação,* de *pulsão* e de *fantasia*. O argumento que defendemos é o de que estas categorias emergem da observação da experiência concreta de todo homem, ao invés de serem traçadas a partir de considerações idealizadas ou abstratas sobre o comportamento humano, e buscam descrever uma condição humana paradoxal. Dessa forma, as linhas que seguem se dividem em três blocos: primeiro será discutida a perspectiva de Pascal; depois a abordagem da psicanálise de cunho freudiano e lacaniano; e, por fim, tentaremos demonstrar que as duas interpretações convergem em pontos decisivos, apesar de suas marcantes diferenças e do risco de anacronismo. Compete também ressaltar que não temos o objetivo de esgotar o tema, mas sim de mapear suas diretrizes com base nesses dois marcos conceituais.

A POSIÇÃO PASCALIANA

A começar pelo conceito de divertimento em Pascal, o primeiro passo argumentativo do filósofo, no fragmento 139/136 dos *Pensamentos*[2],

2 Toda menção aos *Pensamentos*, direta ou indireta, apresenta a numeração de Brunschvicg e de Lafuma, respectivamente, e isso será indicado após a referência completa da citação, por meio da sigla (fr), na seguinte forma: (fr ***/***). Ademais, em geral, tomamos por base a seguinte edição: PASCAL, 1961.

é indicar que a causa da infelicidade humana é não sabermos repousar, nossa incapacidade em ficarmos relaxados. Trata-se de uma ideia até certo ponto presente no senso comum, mas que enquanto causa (não sabermos repousar) do efeito observado (a infelicidade humana) ainda demanda maior desenvolvimento. Todavia, o filósofo promove uma primeira reviravolta na sequência[3]:

> Mas quando pensei mais de perto no assunto, e quando, depois de haver encontrado a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir-lhes a razão, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 86).

Mesmo um rei seria lançado na mais profunda agonia sem as distrações promovidas pelo divertimento e confrontaria o mais profundo tédio, pois: "Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono (...). Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero." (PASCAL, 1961, fr 131/622, p. 85). Disso advém todos os jogos, guerras e tantas outras ações humanas, isto é, o divertimento. Nessa direção, o ganho do divertimento é fazer com que o homem escape do pensamento sobre si mesmo (cf. PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87), sobre sua própria condição, finita, fraca e mortal, portanto, infeliz (cf. PASCAL, 1961, fr 143/139, p. 90 - 91). Contudo,

3 Gérard Lebrun (1983, p. 21), em *Blaise Pascal – voltas, desvios e reviravoltas*, comenta que a argumentação pascaliana se dá, por vezes, em *reviravoltas do pró* e *contra*. Este procedimento responde a uma questão em etapas sucessivas, que devem ser integradas na compreensão final da pergunta. É comum que nesse processo uma primeira resposta seja considerada insuficiente ou parcial em seguida, pois se trata da busca pela razão mais profunda da causa de um determinado efeito (cf. LEBRUN, 1983, p. 26).

por qual razão Pascal postula que o divertimento desvia a humanidade de confrontar-se com sua própria condição humana *miserável*? De onde emerge esta situação de *precariedade*?

Nessa perspectiva, é necessário compreender alguns elementos da antropologia pascaliana. Em primeiro lugar, Pascal acompanha as *Escrituras* e considera que após o pecado original somos lançados em uma segunda natureza, diferente da original ou da primeira, que conhece e experiencia a finitude, a dor e a morte. A isso ele denomina *queda*, a partir da qual se delineiam *duas naturezas humanas*:

> Se vos unem a Deus é em virtude da graça, não da natureza. Se vos rebaixam, é por penitência, não por natureza.
>
> Assim essa dupla capacidade [para o pecado e para buscar a graça]...
>
> Não vos encontrais no estado de vossa criação.
>
> Como esses dois estados se acham abertos, é impossível que não os reconheçais. Segui vossos movimentos, observai-vos a vós mesmos, e vede se não encontrais aí os caracteres vivos dessas duas naturezas. Tantas *contradições* [itálico nosso] se achariam em assunto simples? (PASCAL, 1961, fr 430/149, p. 156 - 157).

É somente por meio da misericórdia divina que se torna possível à humanidade redimir-se do pecado original que corrompe sua primeira natureza, pura e boa, do que "se vê claramente que o homem se torna semelhante a Deus pela graça e participa de sua divindade. E sem a graça como que se aproxima das bestas selvagens." (PASCAL, 1961, fr 434/131, p. 162). Ainda assim, mesmo que receba a graça divina, esta não é uma conquista irrevogável, pois: "Não há doutrina mais adequada ao homem do que essa que o instrui sobre a sua dupla capacidade de receber e perder a graça (...)" (PASCAL, 1961, fr 524/354, p. 180). De qualquer modo, o melhor

para o ser humano é voltar-se para a fé cristã (cf. PASCAL, 1961, fr 550/931, p. 184; ibid., fr 783/433, p. 263), no caminho da graça, posto que estamos condenados à perdição se o recusarmos (cf. PASCAL, 1961, fr 584/461, p. 199).

Nesse quadro, conforme Luís César Guimarães Oliva, em *A noção de graça em Blaise Pascal*, a graça não admite as gradações da escolástica e é sempre uma *graça eficaz* (cf. OLIVA, 2012, p. 37) cuja ação "do ponto de vista da ação divina, é uma operação onipotente; e do ponto de vista da psicologia humana, é uma deleitação, suavidade ou atração para o bem" (OLIVA, 2012, p. 39). Dessa forma, o conceito de graça pascaliano remete ao sobrenatural, na medida em que a ação divina é a única capaz de resgatar o homem de sua condição desprezível após a *queda*, pois ao obter a graça o ser humano pode ter novamente a sua vontade inclinada para um *bom caminho* "onde ela encontra felicidade e facilidade. 'Meu fardo é leve e meu jugo é suave' diz a Escritura" (OLIVA, 2012, p. 40). Além disso, cumpre sublinhar que a *salvação* mediante a graça não é um ponto fixo, posto que alguém que a recebeu pode ainda vir a perdê-la (cf. OLIVA, 2012, p. 43).

Dessa forma, a ação do homem não é apenas guiada pelo fato da natureza humana ser *corrompida*, mas também é conduzida pela sensação de uma primeira natureza perdida cujo estado de *tranquilidade* depende agora de se receber a redenção por meio da graça *divina*. Diante dessa contradição, torna-se crucial o caminho da *caridade* a partir do legado deixado pelo *sacrifício crístico* redentor de toda a humanidade e que possibilita a sua salvação. Dado que, segundo Franklin Leopoldo e Silva (2002, pp. 44-57), em *O mediador e a solidão*, o sacrifício salvífico de Jesus Cristo congrega tanto a condição humana miserável e finita, após a queda, quanto a graça divina, em sua magnitude infinita. Assim, Cristo, por meio de seu sacrifício, apresenta a divina misericórdia salvífica de Deus, isto é, o ato de sacrifício

de Jesus nos abre o caminho da misericórdia da graça divina, da redenção de nossa condição pecaminosa na segunda natureza. Portanto, o sacrifício misericordioso de Cristo oferece ao homem a possibilidade de superar o paradoxo de suas duas naturezas.

Nesse sentido, o remédio para a perdição da segunda natureza é precisamente o indicado pela fé cristã (cf. PASCAL, 1961, fr 664/614, p. 224), consoante Pascal: "Jesus Cristo é o objeto de tudo e o centro para onde tudo converge. Quem o conhece, conhece a razão de todas as coisas" (PASCAL, 1961, fr. 556/449, p. 192). Assim, embora indignos (cf. PASCAL, 1961, fr 558/445, p. 193; ibid., fr 559/448 p. 193 - 194), podemos nos redimir por meio de Jesus Cristo, pois "tudo o que nos importa conhecer é que somos miseráveis, corruptos, separados de Deus, mas resgatados por Jesus Cristo" (PASCAL, 1961, fr 560/431, p. 194). Posto que é por meio do legado crístico que podemos almejar a graça e a salvação: "Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos" (PASCAL, 1961, fr 548/417, p. 184). Afinal, embora estejamos muito distantes, ao menos temporalmente, do pecado original, ainda sofremos seus efeitos, dado que este alterou nossa natureza para sempre: "Não conhecemos nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza do seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós. São coisas que se passaram no estado de uma natureza toda diferente da nossa e que vão além da nossa capacidade presente" (PASCAL, 1961, fr 560/431, p. 194). Logo, a geração que sucedeu a Adão pode chegar a um caminho que supere sua natureza corrompida somente a partir da fé cristã, do legado do sacrifício salvífico de Cristo, por meio da obtenção da graça divina.

Em vista disso, já nos encontramos no campo sobrenatural e não mais natural (cf. PASCAL, 1961, fr 805/961, p. 269), pois o legado de Cristo, de seu sacrifício salvífico pela humanidade, rompe com a ordem natural e,

nesse salto, abre ao homem o caminho da graça divina sobrenatural. Cabe ainda enfatizar que, segundo Philippe Sellier, em *Pascal et Saint Augustin*: "O amor de Deus, ou caridade, é inseparável da humildade" (SELLIER, 1995, p. 188). É por meio do legado do sacrifício crístico, de seguirmos a fé cristã em uma postura humilde e caridosa, que se torna viável receber a graça. Não como prêmio por um mérito individual, mas sim como reencontro e ligação com o divino. E é exatamente o amor de Deus que falta ao ser humano submetido à ordem natural, em sua segunda natureza decaída, em que permanece sempre ansioso por um novo objeto de amor para preencher o vazio deixado pela falta de Deus, o único verdadeiro bem (cf. PASCAL, 1961, fr 692/269, p. 232). Portanto, apenas em Deus, em uma dimensão sobrenatural, na via caridosa humilde, nos legada por Cristo, que o homem pode efetivamente se satisfazer. Por conseguinte, o divertimento não teria o poder de salvar a humanidade ou de levá-la à graça divina, dado seu estatuto ambivalente, como destacado no fragmento 171/414 dos *Pensées*:

> A única coisa que nos consola das nossas misérias é o divertimento, e, contudo, é essa a maior das nossas misérias. Pois é isso que nos impede principalmente de pensar em nós mesmos, e o que nos faz perder insensivelmente. Sem isso, estaríamos entediados, e esse tédio nos faria buscar uma maneira mais sólida de sair dele. Mas o divertimento nos diverte e nos leva insensivelmente à morte (PASCAL, 1961, fr 171/414, p. 407).

O tédio do qual o divertimento nos desvia é um índice do quanto o ser humano está sozinho na ausência do amor de Deus. E *nos faria buscar uma maneira mais sólida de sair dele*, posto que nos mostraria a impossibilidade de nos realizarmos plenamente sem o contato com o divino. Logo, é preciso que o homem deixe a anestesia do divertimento, reconheça sua própria condição precária e entenda que só o amor de Deus é proporcional à necessidade de um amor infinito. Essa constatação é uma etapa necessária

para que a humanidade tente buscar o caminho da graça divina. Assim, o tédio pode ser um pouco menos assustador ao emergir como um ponto provisório e terreno, anterior à possibilidade redentora da graça.

Nessa perspectiva, o divertimento até pode aplacar nosso tédio e vertigem diante do contato com o vazio da segunda natureza humana, mas simultaneamente é a maior de nossas misérias, pois evita que possamos superá-las tanto ao nos desviar de sua constatação quanto ao fazer com que esqueçamos de nossa própria condição após a queda. Dado que o divertimento consola, mas também perpetua a perdição humana após o pecado adâmico. Afinal, reconhecer a situação precária da nossa segunda natureza é crucial para que se possa seguir o caminho da fé cristã, na busca da graça divina. Logo, o homem pascaliano manifesta uma segunda natureza caracterizada pela constante tentativa de fuga do seu próprio vazio após a queda, por meio do divertimento que desvia e distrai de sua condição miserável.

Desse modo, o *descentramento de si* que ocorre no divertimento nos leva a focar em algo além de nós mesmos, a deslocar nossa atenção para atividades que nos façam esquecer de nossa própria condição falha e corrompida. Fuga que leva ao esquecimento de si. Cabe enfatizar, porém, que a infelicidade humana generalizada, após o pecado original, é condição necessária, mas não suficiente, para explicar o divertimento. E que ainda não é evocada isoladamente, sem acompanhar a observação pascaliana do comportamento humano, como se dá na análise do logro dos filósofos sobre o divertimento:

> E a atitude dos filósofos, que crêem que o mundo é muito pouco razoável por passar o dia todo a correr atrás de uma lebre que ninguém desejaria comprar, demonstra que nada conhecem da nossa

> natureza. Essa lebre não nos livra da visão da morte e das misérias, mas a caça - que nos desvia dela – dela nos livra (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87).

O insensato que persegue uma lebre é criticado pelo filósofo semi-hábil, capaz de manobrar a ordem das razões. Ele não vê sentido na ação da maioria das pessoas e as considera bobas e supérfluas, no pior dos casos suas atitudes perfazem um desperdício grave de tempo que poderia ser melhor empregado. No entanto, pelo contrário, Pascal defende que é este filósofo quem não entende nada do que se passa no divertimento. Posto que o importante é fugir de si próprio, *do coração*[4] *oco e cheio de baixezas* (cf. PASCAL, 1961, fr 143/139, p. 91), da visão da miséria e da morte que viria à tona caso o homem pensasse sobre ele mesmo: "Por isso, os homens que percebem naturalmente a sua condição evitam por todos os modos o repouso e tudo fazem para procurar o tumulto. Não que não tenham um instinto que os leve a conhecer a verdadeira beatitude [por meio da graça divina]." (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87). Assim, é indiferente o alvo da atividade. Todavia, uma vez que a condição humana é paradoxal, a humanidade apresenta tanto o instinto de *fuga de si* quanto o que conduz *à felicidade verdadeira*, à busca pela graça divina:

> Têm [os homens] um instinto secreto, que os leva a procurar divertimentos e ocupações exteriores, nascido do ressentimento de suas

4 Segundo Jean Laporte, em *Le Coeur et la Raison selon Pascal*, em Pascal, o termo coração emerge como um conceito, pois "é o fundo da vontade, as profundezas da alma, onde atingimos o mais essencial na natureza e ao mesmo tempo pelo que a natureza se encontra e se abre para o sobrenatural." (LAPORTE, 1950, p. 118). E cumpre sublinhar que, por exemplo, é o coração quem dá os princípios para a razão: "Conhecemos a verdade não só pela razão mas também pelo coração; é desta maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los" (PASCAL, 1961, fr 282/110, p. 122).

> contínuas misérias; e têm outro instinto secreto, resto da grandeza de nossa primeira natureza, que os faz conhecer que a felicidade só está, de fato, no repouso, e não no tumulto; e desses dois instintos contrários, forma-se neles um intento confuso, que se oculta da vista no fundo da alma, e os leva a procurar o repouso pela agitação, e a imaginar sempre que a satisfação que não têm acabará chegando, se, superando algumas dificuldades que anteveem, conseguirem abrir por ali uma porta ao repouso (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88).

Como enfatiza, por um lado, Laurent Thirouin (2005, p. 217 - 247), em *Le moi haïssable, une formule équivoque*, diante do fato inescapável, exceto via divertimento, de que nossas imperfeições não podem ser sanadas, devemos nos voltar para o único objeto capaz de satisfazer nossa capacidade de amar, ou seja, Deus, a partir da graça divina. E, por outro lado, como afirma Potts, em *Pascal's contemporaries and "le divertissement"*, sobre esse mesmo excerto pascaliano, Pascal "então concluirá que isso [o paradoxo das duas naturezas humanas] só pode ser explicado e resolvido satisfatoriamente em termos da fé cristã" (POTTS, 1962, p. 32). Isto é, os dois comentadores assinalam que o extravio do divertimento é somente provisório, algo que tanto nos distrai quanto nos impede de buscar o verdadeiro caminho da felicidade, do legado crístico, da graça, única possibilidade real de superarmos nossa situação miserável após a queda. Não obstante, retomemos a argumentação de Pascal, segundo a qual a crítica mal encaminhada do filósofo semi-hábil ainda pode aprofundar o exame da questão relativa à infelicidade humana e ao divertimento:

> Assim, erramos ao criticá-los [os insensatos]; o erro deles não seria de procurar o tumulto, se só o procurassemcomo um divertimento; o mal é que o procuram como se a posse das coisas que buscam devesse torná-los perfeitamente felizes, e nisso sim, há razão para qualificar esta pretensão como vã; de maneira que em tudo isso,

> tanto os que criticam como os que são criticados não entendem a verdadeira natureza do homem (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87).

Não existiria motivo para censurar o insensato se ele fosse hábil, ou seja, se ele soubesse que o relevante em sua atividade é ela própria e não seu suposto alvo explícito. Nessa direção, ainda que o objetivo do divertimento se efetive e alcancemos uma felicidade momentânea, seremos em seguida instados a um novo divertimento, pois precisamos incessantemente desse movimento constante para evitar o contato íntimo com nós mesmos. Logo, o erro do insensato é crer que aquilo a motivá-lo é o objetivo facilmente substituível de sua ação, conquanto acerte em se divertir para escapar do sofrido encontro consigo mesmo. Assim, em um registro mais profundo do problema, Pascal mostra que o filósofo também se equivoca, embora de modo diferente do insensato. Em suma, os erros do insensato e do semi-hábil podem ser entendidos como metáforas pertinentes à questão investigada, dado que figuram tanto a posição do senso comum quanto a de muitos eruditos.

Nesse cenário, segundo Pascal, "o homem é tão infeliz que se aborreceria mesmo sem nenhum motivo de aborrecimento, pelo próprio estado de sua compleição; e é tão vão que estando cheio de mil causas essenciais de tédio, a menor coisa, como um taco e uma bola que empurra basta para diverti-lo" (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88). Não é preciso muito para divertir. A distração que desvia o homem de pensar sobre si mesmo pode ser desencadeada por qualquer coisa. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, em introdução aos *Pensamentos*: "O que há de comum em todas essas distrações é aquilo que hoje chamaríamos de alienação: o ato de colocar o sentido da vida em algo alheio à própria vida, naquilo que ela tem de essencial" (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. XIII). O escopo do divertimento, por conseguinte, abrange toda e qualquer ação humana que distancie o ser humano de pensar na sua própria condição.

Nestes termos, Pascal destaca então a posição do hábil que, em contraposição ao insensato e ao semi-hábil, não tenta se justificar dizendo que *persegue a lebre pela lebre*: "– Mas, direis, que objetivo procura ele em tudo isso? – O de se gabar amanhã entre os amigos de haver jogado melhor do que o outro. Por isso também suam em seus gabinetes para mostrar aos sábios que resolveram um problema de álgebra que ainda ninguém resolvera" (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88). Dado que o hábil quer, isso sim, se gabar, "se matam para notar essas coisas, não para se tornarem avisados, mas somente para mostrar que as sabem; e esses são os mais tolos do bando, pois o são com conhecimento, enquanto se pode pensar dos outros que deixariam de sê-lo se tivessem esse conhecimento" (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88). Talvez, quem sabe, os outros dois resolvessem seguir outro rumo se soubessem aquilo que o hábil conhece: que o divertimento vale por si mesmo, é oco, dessubstancializado, válido pelo poder de nos tirar de nós mesmos e distrair com qualquer atividade a esmo. Devido a isso o hábil, ainda que entenda o que acontece, é o mais tolo e parece não se importar em aderir ao jogo. E, assim, ele foge de si mesmo sabendo disso, pois prefere esquecer sua própria condição. Além disso, Pascal ainda postula que não é qualquer distração que é efetiva para o homem, pois:

> Um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e excitar com isso seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzam de tinta (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 89).

Dessa maneira, o divertimento se combina às paixões, à imaginação, à ilusão. Como enfatiza Martine Pécharman, em *Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l'immortalité*, proceder dessa maneira "permite ao homem

dotar-se de uma imortalidade fingida e de um ser imaginário, e agir como se a morte não existisse" (PÉCHARMAN, 2003, p. 19). No desvio do encontro consigo mesmo o ser humano mobiliza diversos recursos, mas sempre com o mesmo fim: distraí-lo de pensar em sua própria condição finita. Em outras palavras, o divertimento evita que se reconheça a própria finitude, no limite, a morte. Compete observar que, por outro lado, a possibilidade da graça divina já excede a ordem natural, ou seja, nesta última não há como o homem escapar do apelo imaginativo e ilusório do divertimento.

Entretanto, ainda falta uma figura nesse quadro: a do cristão perfeito. Posto que nenhum dos outros três o era, apesar de até poderem afirmar sua fé em Cristo. Vale sublinhar que o caminho que busca a graça é bem específico. Pascal inclusive, em certas passagens, faz questão de explicitar que não se refere a este cristão ao descrever o divertimento: "Em tudo isso não falo dos reis cristãos como cristãos, mas apenas como reis" (PASCAL, 1961, p. 90, fr 142/137). Se até os reis se divertem, não o fazem enquanto cristãos, mas sim na medida em que são homens? Um cristão perfeito não se diverte? Rigorosamente, não. Mas isso exige uma explicação e pode engendrar leituras ambíguas. A começar pelo fato de que ninguém deve se julgar a salvo do divertimento, pois "se não descer a isso, se quiser permanecer noutro nível, será ainda mais tonto, porquanto terá procurado elevar-se acima da humanidade, sem passar de um homem, afinal, isto é, de alguém capaz de pouco e de muito, de tudo e de nada. Nem anjo nem animal: homem apenas" (PASCAL, 1961, fr 140/522, p. 90). Portanto, o homem precisa aceitar sua condição paradoxal, antes de mais nada, para que talvez possa alcançar a graça divina.

Desse modo, arriscamos que uma possível interpretação para estes dois últimos fragmentos citados é a de que o cristão talvez consiga ir além das ações vazias do divertimento, mas não por mérito próprio e seria um

tonto se achasse isso. Ele, na verdade, só pode superar as consequências do pecado original por meio da graça, ou seja, saindo do plano natural para o sobrenatural. É pela ação de Deus, de sua misericórdia sobrenatural, que se abre a chance da salvação humana, ainda que em vida terrena jamais tenhamos garantia de sua obtenção definitiva. Qualquer um que vangloriar-se acima da ordem natural, de sua própria natureza finita e corrompida, por si mesmo, exclusivamente por esforço pessoal, será para Pascal, com efeito, *tolo*. E, dessa forma, o insensato, o semi-hábil e o hábil divergem do cristão no divertimento precisamente por não escaparem da ordem natural, de uma natureza corrompida. Logo, eles estão fadados ao divertimento e outro destino só é possível para o cristão perfeito, pois no caminho da graça, nos legado por Cristo, para além da ordem natural, não é necessário mais fugir do vazio finito e miserável de si mesmo por meio do divertimento.

Portanto, Pascal procura a razão subjacente ao comportamento humano, em suas contradições e impasses, a partir da observação de como se efetivam, se concretizam, as ações humanas na ordem natural. Nesse sentido, a leitura pascaliana estabelece a ideia de duas naturezas paradoxais cuja permanente tensão determina o divertimento. E por meio destes conceitos confere inteligibilidade à angustiante sensação de vazio, ou de inutilidade, presente nas diversas atividades do homem. Cumpre enfatizar que nossa hipótese é a de que essa posição pascaliana, acerca da situação conflituosa do ser humano diante de uma constante percepção de que *algo falta*, converge em pontos decisivos com a abordagem da psicanálise, na medida em que Pascal tanto procura elucidar esta sensação de *negativo* quanto concebe suas categorias em termos de conflitos que remetem a uma condição humana paradoxal. E para fundamentarmos esta tese a seguir apresentaremos o enfoque psicanalítico.

Após essa breve discussão sobre o divertimento e a graça em Pascal, o presente artigo volta-se para a psicanálise e com um objetivo bem delimitado, a saber, como ela teoriza as origens humanas e as suas consequências, por meio do conceito de *Coisa* (*das Ding*), de *representação*, de *pulsão* e de *fantasia*. Assim como Pascal, Freud também observou e tentou compreender os conflitos e paradoxos do ser humano, história que é notoriamente conhecida. Nessa perspectiva, começamos pela discussão do conceito freudiano de *Coisa* (*das Ding*), o qual, conforme Freud, em *Projeto para uma psicologia científica*[5], propõe a existência de um componente não assimilável ao conjunto de percepções:

> (...) No início da função judicativa, quando as percepções despertam interesse devido a sua possível conexão com o objeto desejado, e seus complexos são decompostos num componente não assimilável (a Coisa) e num componente conhecido do ego através de sua própria experiência (atributos, atividade) – o que chamamos de compreensão -, dois vínculos emergem [nesse ponto] em relação com o enunciado da fala (FREUD, 1996, p. 421).

Freud, neste artigo anterior aos psicanalíticos, enquanto situa-se ainda exclusivamente como profissional médico, aponta que o encaminhamento no ser humano destas estimulações passa por articulações neurológicas, ainda hoje bastante desconhecidas, cuja consequência é a constituição do *campo mental*, ou do que Freud chama de *aparelho psíquico* ou mesmo de *alma*. O artigo ainda apresenta ideias que permeiam toda a obra freudiana, e assinala a *Coisa* (*das Ding*) como um componente elidido do conjunto perceptual do indivíduo. Anos depois, por sua vez, Lacan destaca ao longo

5 Cumpre observar que o texto é escrito em 1895, mas é publicado somente após a morte de Freud, em 1950.

do *Seminário, livro 7 – a ética da psicanálise* que o conceito de *Coisa* refere-se a um "elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* [do vivido junto a um outro ser humano que é próximo] como sendo, por sua natureza estranho, *Fremde*" (LACAN, 2008, p. 67). Por outro lado, ainda sobre esse elemento isolado da totalidade da experiência, Garcia-Roza, em *Introdução à metapsicologia freudiana, 3*, comenta que:

> Em três momentos do Projeto [*Projeto para uma psicologia científica*], Freud faz uma clara referência a uma divisão dos complexos perceptivos num componente não assimilável (Ding) e num componente conhecido do eu através de sua própria experiência (...). Nesses textos iniciais, fica clara a ideia de que no nível das *Vorstellungen* [representações] algo permanece de não assimilável, de excluído da organização psíquica, ou, melhor ainda, de um "interior excluído", em torno do qual a organização psíquica se faz. E Lacan pergunta sobre esse "interior" no momento em que o aparato psíquico está ainda se formando: "Interior de quê?" (...). O que ele [Lacan] aponta como esse "interior" é "o Real-Ich, o real derradeiro da organização psíquica". *Das Ding*, é o que é excluído desse real psíquico, e não parte integrante dele (GARCIA-ROZA, 1995, pp. 146-7).

Compete sublinhar que Lacan desenvolve uma nova interpretação do conceito de *Coisa* (*das Ding*) freudiana, a começar pelos desdobramentos da ideia de *Real-Ich*, ou seja, de um estado originário do *eu* no qual ainda não se distinguem o *eu* do *mundo exterior* ou o prazer do desprazer, algo que ocorreria apenas no momento em que o organismo passa a diferenciar estímulos controláveis, externos, ou dos quais é viável fugir, de outros, internos, cuja presença precisa ser suportada. Estes últimos constituem o *Lust/Unslust* (cf. LACAN, 2008, p. 75), com a transformação do *eu inicial* em *eu-prazer* e *eu-desprazer*. Para Lacan, é por meio do *Lust* que emerge uma organização psi, antes do que ela inexistiria, não havendo mínima diferenciação entre humano e animal. Lacan, nesse quadro, defende que:

"O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer (...)" (LACAN, 2008, p. 68). Qualquer tentativa de reproduzir o prazer original por parte do *infans*[6] é frustrante pelo objeto ser sempre *die Sache*, alguma *coisa* inscrita em uma dada ordem coordenada e manejável por *ele*, e não *das Ding*, alguma *Coisa* estranha e por *ele* não assimilável (cf. LACAN, 2008, p. 58).

Por conseguinte, o encontro com essa *Coisa* estranha, *das Ding*, é sempre maior do que a realidade da *coisa* figurada e representada, *die Sache*. Nesse sentido, ainda segundo Garcia-Roza: "Algo no nível das *Vorstellungen* [representações] (...) sinaliza a coisa. Esse algo não é uma coisa, nem tampouco a própria Coisa disfarçada, travestida de objeto, mas um vazio que não pode ser preenchido adequadamente por objeto algum" (GARCIA-ROZA, 1995, pp. 153-4). Portanto, há no núcleo da mente humana um vazio, um nada, a *Coisa*.

Ademais, cumpre observar como acontece tal *ordem manejável* pelo ser humano, como se dá a dimensão *die Sache*. Nesse processo, o conceito de *representação* emerge como central em sua articulação ao de *pulsão*, bem como ao que é indicado na *realidade*. Um exemplo disso, como oferecido em *Conferências introdutórias à psicanálise*, são os lapsos verbais cotidianos, em que um termo é trocado por outro em um ato-falho que intriga o interlocutor e o próprio falante (cf. FREUD, 2014, pp. 40-1). Desse modo, a *representação* tem

6 Trata-se de "termo que o próprio Lacan emprega para qualificar a criança antes que ela utilize a linguagem." (KAUFMANN, 1996, p. 157). *Infans* remete à teoria da constituição do sujeito lacaniana, mais precisamente ao momento de passagem da criança do estado de indiferenciação, que Lacan chamou período de *corpo despedaçado*, ao de objeto, que Lacan chamou de *estádio do espelho*.

uma vida própria na mente humana, como destacaremos a seguir a partir das ideias de Piera Aulagnier. E um dos seus efeitos é a *das Ding* ou a *Coisa* perdida, em contraposição ao plano da *die Sache*. Em uma analogia simples, a fim de elucidar tais conceitos e guardadas as devidas proporções, seria algo comparável a como Kant (2012, p. 77 [B43]) propõe que os objetos possam vir a ser conhecidos, ou seja, a partir da ideia de: uma *coisa em si*, como são neles mesmos, inacessíveis devido à nossa especificidade enquanto seres humanos; e de um *fenômeno*, acessível ao conhecimento humano por meio de suas faculdades, intuição e entendimento. Todavia, essa divisão seria proposta em solo freudiano.

Além disso, compete indicar que uma outra faceta dessa situação se revela mediante o conceito psicanalítico de *pulsão*. De acordo com Freud, em *Os instintos e seus destinos*, a *pulsão* pode ser entendida como uma exigência de descarga da excitação interna do organismo, mas que requer um trabalho específico:

> Nada nos impede de incluir o conceito de instinto naquele de estímulo: o instinto seria um estímulo para a psique [a mente]. Mas logo somos advertidos para não equiparar instinto e estímulo psíquico [mental]. Evidentemente existem, para a psique [a mente], outros estímulos além dos instintuais, aqueles que se comportam de maneira bem mais semelhante à dos estímulos fisiológicos. Quando uma luz forte bate no olho, por exemplo, não se trata de um estímulo instintual; mas tal é o caso quando se nota um ressecamento da mucosa da faringe, ou uma irritação da mucosa do estômago (FREUD, 2010, p. 53).

Nessa perspectiva, o psicanalista desenvolve a proposta de que a *pulsão* não provém do exterior, mas sim do interior do próprio organismo, implicando em ações diferentes daquelas dirigidas a eliminar excitações provenientes do exterior, como as operantes para encaminhar a sinalização

disparadora das ações do arco reflexo, por exemplo. Isto para Freud torna *constante* o impacto do estímulo interno, ao passo que o do exterior seria apenas momentâneo ao exigir um trabalho cujo fim seria ou uma nova ação dirigida ao ambiente ou mesmo a sua simples eliminação. A fonte da *pulsão*, por outro lado, ao originar-se de dentro do organismo realizaria uma pressão constante, tornando, portanto, sua eliminação definitiva inviável, quer a partir da fuga, quer por qualquer outra medida.

Nestes termos, é exigido à mente, ao aparato psíquico, que paulatinamente contenha e elimine a *estimulação interna*, que é designada em psicanálise pela categoria metapsicológica de *pulsão*. A despeito de ser comum se verter *Trieb*, palavra empregada por Freud em seu texto original em alemão, para o vocábulo *instinto*, é também necessário cuidado para não se tomar o conceito freudiano em exame como um mero prolongamento das noções da fisiologia humana ou animal, motivo pelo qual se tornou igualmente corrente a tradução em português, e em outros idiomas, pelo termo *pulsão*. De qualquer maneira, as especificidades dessa *estimulação interna* as diferenciam das *excitações provenientes do exterior*. Posto que estas últimas requerem uma ação do organismo para que haja sua remoção, como ocorre no arco reflexo, ao passo que a *pulsão*, a *estimulação interna* ao organismo, impõe um trabalho específico para a mente ao permanecer constantemente ativa. A satisfação *pulsional* efetiva-se, assim, só parcialmente, dada essa contínua pressão e a impossibilidade de sua plena eliminação. Pois o trabalho que a pulsão dirige à mente é ininterrupto:

> [...] vamos atribuir ao sistema nervoso, em termos bem gerais, a tarefa de dominar os estímulos. [...] Os estímulos externos colocam apenas a tarefa de subtrair-se a eles, o que acontece então por movimentos musculares, dos quais um alcança o fim e, sendo o mais apropriado, torna-se disposição hereditária. Os estímulos instintuais [*pulsionais*] que surgem no interior do organismo não podem

> ser liquidados por esse mecanismo. Portanto, colocam exigências bem mais elevadas ao aparelho nervoso, induzem-no a atividades complexas, interdependentes, as quais modificam tão amplamente o mundo exterior, que ele oferece satisfação à fonte interna de estímulo, e sobretudo obrigam o aparelho nervoso a renunciar à sua intenção ideal de manter a distância os estímulos, pois sustentam um inevitável, incessante afluxo de estímulos (FREUD, 2010, pp. 55-6).

As vicissitudes da pulsão a localizariam, portanto, como um conceito na fronteira entre o mental e o somático, dado que o conceito de pulsão "nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma [mente], como uma medida do trabalho imposto à psique [mente] por sua ligação com o corpo" (FREUD, 2010, p. 57). A mente humana, ou aparato psíquico, precisa encaminhar os *estímulos internos* com os quais lida por meio do seu registro e inscrição em um *campo representacional*. Atividade que liga e une o corpo, o organismo, *as estimulações internas*, à alma, à mente, ao registro simbólico ou representacional. E, cabe frisar, segundo Joel Birman, em *Estilo e modernidade em psicanálise*, isso é algo que ainda depende do encontro de objetos que sejam capazes de oferecer experiências de satisfação, estabelecendo um *circuito pulsional*:

> (...) a pulsão é uma força (*Drang*), antes de mais nada, que precisa ser submetida a um trabalho de ligação e de simbolização para que possa se inscrever no psiquismo propriamente dito. Esse processo foi denominado domínio da força pulsional, que se realizaria simultaneamente nos registros do objeto e da representação, de forma a se constituir o circuito pulsional (BIRMAN, 1997, p. 63).

São muitas as consequências conceituais a partir da ideia de *pulsão* e de *representação* enquanto atividades constantes de *processamento de estímulos*, com a constituição de uma realidade manejável, *die Sache*, cujo corolário

é sempre um resto inassimilável, algo que faz falta e é um vazio ou um negativo presente na mente, isto é, a *Coisa*, a *das Ding*, conforme citamos anteriormente a partir da leitura lacaniana da obra de Freud. Por sua vez, o presente artigo apresenta a seguir um desses efeitos do trabalho psíquico de *encaminhamento pulsional*: a *fantasia* como uma resposta *representacional* para as exigências dessa *estimulação interna* dirigida à mente. Em primeiro lugar, segundo Laplanche e Pontalis, em *Vocabulário de psicanálise*, a *fantasia* se caracteriza por ser um:

> Roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente. A fantasia apresenta-se sob diversas modalidades: fantasias conscientes ou sonhos diurnos; fantasias inconscientes como as que a análise revela, como estruturas subjacentes a um conteúdo manifesto; fantasias originárias (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 169).

Nesse quadro, a fantasia enquanto um *roteiro imaginário* conduz boa parte da vida humana. E um dos exemplos psicanalíticos disso, de como a mente pode mapear e organizar seus afetos, *pulsões*, por meio da *fantasia*, é fornecido pelas propostas metapsicológicas de Aulagnier, em *Um intérprete em busca de sentido – II*. Pois a psicanalista descreve como a *representação* opera na *fantasia* predominante em cada etapa da constituição da mente humana. Arrolam-se, assim, três fases: originário, primário e secundário (cf. AULAGNIER, 1990, p. 172 -179). Respectivamente, a primeira (cf. AULAGNIER, 1990, p. 174) é consequência da própria atividade corporal do *infans* e sua representação é o pictograma, pautado no sensorial. O *funcionamento originário*, dessa forma, se deve à atividade orgânica do *infans*, cuja representação pictografante é uma espécie de imagem, motora ou sensível. Ademais, o *originário* é coextensivo às atividades e excitações corporais, transformando *zona sensorial* em *zona*

erógena a partir do contato com o outro cuidador. Compete salientar que a *representação pictografante* não tem lugar nas representações das ordens posteriores e permanece oculta para sempre. Assim, o adulto, a mente já constituída, jamais possui conhecimento do *pictograma*, da representação do originário.

O *processo primário* (cf. AULAGNIER, 1990, p. 176), por seu turno, funciona sozinho somente em certos momentos. Nele a realidade da separação se impõe e a mente é levada a se representar destituída do poder de se autoengendrar prazer. Em outras palavras, o primário se articula para encaminhar as experiências de alternância entre presença e ausência do outro, por exemplo, do adulto cuidador. Algo que, assim, se alicerça sobre uma noção de separação desse *outro próximo*. Ademais, se em um primeiro instante o *primário* produz apenas a imagem dos objetos enquanto representação, posteriormente a estas agrega também a representação da imagem da palavra enquanto significação primária, mas ainda não como signo linguístico.

O ponto cardeal do *registro primário* é o postulado de figurabilidade, em que há três elementos, a saber, um a *olhar* outros dois ou dois *espaços* sob a onipotência do desejo de um só, por exemplo: fantasiante-mãe/outro sem seio; mãe-outro sem seio/fantasiante; fantasiante-outro sem seio/mãe. Com o prazer e o desprazer vividos nos sucessivos encontros e desencontros sendo assim representado e atribuído ao desejo do outro em dar ou em recusar prazer. Entra-se, então, na ordem cultural, uma vez que este outro marca uma alteridade da qual toda mente ou aparato psíquico depende para se constituir. Cumpre apontar que caso o desprazer não possa ser atribuído e representado como o desejo de um outro, será visto como autoengendrado, remetendo ao *funcionamento pictografante* da fase anterior.

Por fim, o surgimento do *eu*, propriamente dito, com a aquisição da linguagem, marca a entrada no *funcionamento secundário*, cuja representação é a *ideativa* (cf. AULAGNIER, 1990, p. 177). A relação com o desejo do outro cuidador, corrente no *processo primário*, gradualmente permite que a criança enuncie seu desejo de modo mais independente e não mais apenas do interior da lógica tudo ou nada/tenho ou não tenho do *processo primário*. Dado que passa a intervir uma exigência de significação no campo do discurso, com base no postulado da significação das experiências. Abre-se então a possibilidade de o sujeito narrar-se, constituindo uma história sobre si mesmo, podendo tanto pensar e planejar seu próprio futuro quanto compreender seu passado. Aulagnier ainda enfatiza que estes três modos de funcionamento continuam em ação a vida inteira, portanto, não se trata de fases ou de processos mentais que sejam superáveis, mas sim articuláveis. Isso permite compreender, por exemplo, como um som ou um aroma podem acionar reações imprevistas. Pois nem tudo está sob o controle narrativo da mente por meio do *funcionamento secundário,* com os outros dois registros permanecendo ativos, embora menos explícitos.

Desse modo, a mente humana jamais consegue representar a totalidade do real e percebe este último apenas provisoriamente, devido à experiência de estranhamento ou nostalgia da *Coisa*, *das Ding*. Posto que o aparato psíquico intui, pelos limites da atividade representativa, que perdeu *algo* para sempre, que *alguma coisa* escapa e não se inscreve no registro simbólico. Pois nem tudo é manejável, *die Sache*. A mente do homem está, assim, fadada a se dividir entre esse *vazio* e a busca incessante de uma *completude*, de um possível reencontro da *Coisa* para sempre desvanecida, mas que funda o próprio campo mental. Isso deve-se a *algo* exceder sempre a capacidade do aparelho psíquico de encaminhar os *estímulos internos* ao organismo, dado

que esta *pressão pulsional* é incessante e engendra continuamente um *resto* que impede uma *representação* completa da experiência humana.

Por conseguinte, a psicanálise aponta que a *maquinaria fantasiante* mobilizada pela *atividade representacional* da mente é a contraparte subjetiva da finitude humana diante da realidade, das faculdades mentais de todos nós serem limitadas para inscrever e processar em definitivo toda a estimulação pulsional. Logo, a partir da observação do comportamento do homem, a psicanálise postula que estamos desde o princípio fadados ao encontro com a realidade, apesar de, nesse caminho, também dela nos desencontrarmos. O referencial psicanalítico, portanto, descreve uma situação paradoxal, conflituosa e inevitável para todos nós, devido à insistência de um resto inassimilável ao conjunto representativo, porém que insiste em exigir sua inscrição em virtude da atividade pulsional, da saudade de algo *perdido*, da *das Ding*. Trabalho infindável, de Sísifo, o qual contrapõe essa *falta* à busca pela *completude*, à tentativa de se representar, conhecer, a totalidade da experiência, do real. Cabe sublinhar que estas conclusões guardam semelhança com a argumentação de Pascal, conquanto que por outra via e em outro marco conceitual, conforme discutiremos a seguir.

O HOMEM PARADOXAL: ENTRE PASCAL E A PSICANÁLISE

A interpretação pascaliana e a psicanalítica que apresentamos até agora poderia ser chamada de trágica, na medida em que não concebe o ser humano fora de conflitos que o confrontam diuturnamente. Entretanto, taxar as duas posições de catastrofistas não deixa de ser parcial ou ainda algo que pode assumir tacitamente um ideal de homem, no caso, de uma humanidade apta a superar suas próprias contradições em definitivo. Outrossim, essa possível crítica por si mesma, sozinha, também não basta

para responder à questão de como o ser humano lida com seus próprios limites e angústias. Por outro lado, tanto Pascal quanto a psicanálise não discutem um homem abstrato, mas sim se baseiam em uma observação atenta de como se efetiva a experiência humana, pensam como se dá nossa condição finita, embora as duas leituras mobilizem conceitos diferentes e assumam pontos de partida distintos.

Não obstante, é possível defender que esta última afirmação não é de todo fidedigna a Pascal, ou que seria pelo menos inexata, dado que o filósofo concebe não só o divertimento como extravio, a partir de uma análise da razão subjacente às ações humanas concretas, mas igualmente indica a existência da graça divina, por meio da consideração de elementos da teologia cristã estabelecidos nas *Escrituras*. Esta censura se justifica em parte, desde que seja considerado o *plano sobrenatural*, pois no *âmbito natural* o ser humano nunca pode se arrogar acima de sua condição finita. Logo, de um lado, o solo teológico no qual se move a argumentação pascaliana, um de seus pressupostos, o afasta da psicanálise; porém, de outro lado, a devida consideração do comportamento humano, outro de seus pressupostos, aproxima Pascal da abordagem psicanalítica. Dessa maneira, não é possível simplesmente combinar ou sintetizar a posição de ambos e tampouco é isso o que concluímos.

A hipótese deste artigo, por sua vez, é a de que os dois referenciais convergem, no que pesem suas diferenças, na análise da experiência humana concreta ligada a um plano natural, posto que as categorias das duas perspectivas têm o mesmo objetivo: obter um entendimento adequado da razão subjacente às contradições, angústias e conflitos observados nas ações humanas cotidianamente. Apesar, por exemplo, da distância do conceito psicanalítico de fantasia, em virtude da exigência representativa do circuito pulsional, com o de divertimento, derivado da fuga de uma situação humana

miserável após o pecado original, as duas formulações guardam entre si um importante ponto em comum, a saber, procuram conferir inteligibilidade a uma estranha sensação de *perda* observada em toda a humanidade. Seja ao atribuir esta constatação à privação, a uma segunda natureza após a queda, depois do pecado original; seja ao atribuir esta constatação a algo inassimilável pela mente e que faz falta, à intuição da *Coisa*. Portanto, nos dois casos se desenha uma compreensão dos desdobramentos implicados na finitude humana, em sua condição paradoxal, mais especificamente em como ocorre uma estranha sensação, ideia de que *algo sempre faz falta*, mesmo *que nada falte* ou ainda quando se *parece ter tudo*, a despeito de não se saber precisar o quê ou como.

Talvez a resposta seiscentista e a contemporânea seja, malgrado todos os esforços, insuficiente para solucionar esta indagação persistente: como podemos conhecer o infinito, a totalidade do real, se somos finitos, circunscritos a um organismo mortal? Esta possibilidade seria mera ilusão ou fruto do excesso de ambição da humanidade? Desejamos ultrapassar nossos conflitos em nome de uma suposta condição de plenitude operante em algum momento remanescente das origens do ser humano, de sua criação divina ou de sua constituição psíquica? E tal questão, por exemplo, seria mais bem discutida em termos teológicos (como pensou Pascal) ou em termos do funcionamento neuronal (como pensou Freud)? Em qualquer caso, embora existam diferenças marcantes entre a argumentação pascaliana e a da metapsicologia psicanalítica, a situação conflituosa e paradoxal do ser humano é um fato incontornável que nos interpela, bem como suas consequências, e exige de nós um posicionamento, tanto pessoal quanto teórico, quer leiamos Pascal, quer prefiramos ler Freud, quer se busque uma resposta em outro lugar.

A PARADOXICAL VOID? BETWEEN PASCAL AND PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT: This article seeks to reveal how Pascal and the psychoanalytical approach, specifically Freudian and Lacanian, thought of the experience of a finite human being in the face of a paradoxical situation, since the proposals of psychoanalysis and Pascal, although two centuries apart, have common points that perhaps help to clarify their own positions. In this context, the hypothesis that we discuss below is that both Pascal and psychoanalysis form their categories from an attentive observation of human behavior which seeks to understand why a constant feeling of emptiness marks the human experience. Thus, our investigation will be carried out through, on the one hand, the comparison of the Pascalian concepts of *divertissement* and *grace* with, on the other hand, the metapsychological ideas of *das Ding*, *representation*, *instinct* and *fantasy* of psychoanalysis.

KEYWORDS: *Divertissement*, grace, *das Ding*, representation, instinct, fantasy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AULAGNIER, P. (1990). *Um intérprete em busca de sentido – II*. São Paulo: Escuta.

BIRMAN, J. (1997). *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34.

FREUD, S. (1996). "Projeto para uma Psicologia Científica (1895)", in: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*.vol.I. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (2010). "Os instintos e seus destinos (1915)", in: FREUD, S. *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2014). *Obras completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise* (1916 - 1917). São Paulo: Companhia das Letras.

GARCIA-ROZA, L. A. (1995). *Introdução à metapsicologia freudiana, 3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
KANT, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes.
KAUFMANN, P. (Org.). (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
LACAN, J. (2008). *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. (2001). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
LAPORTE, J. (1950). *Le Cœur et la Raison selon Pascal*. Paris: Elzévir.
LEBRUN, G. (1983). *Blaise Pascal – voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense.
LEOPOLDO E SILVA, F. (2005). "Introdução", in: PASCAL, B. *Pensamentos/Blaise Pascal*. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2002). "*O mediador e a solidão*", in: Revista Cult, n. 64, p. 44-57. Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/o-mediador-e-a-solidao/ Acesso em: 13/02/2021.
OLIVA, L. C. G. (2012). "A noção de graça em Blaise Pascal", in: *Cadernos Espinosanos*, n. 26, pp. 25-45.
PASCAL, B. (1909). *Pensées et opuscules* (5e édition revue) – par Brunschvicg. Paris : Librairie Hachette et cie. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56034742.r=pascal%20 pensees?rk=64378;0
Acesso em: 13/02/2021.
_____. (1961). *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
_____. (2005). *Pensamentos/Blaise Pascal*. Tradução de Mário Laranjeira, numeração Lafuma. São Paulo: Martins Fontes.

PÉCHARMAN, M. (2001/2003). "Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l'immortalité", in : *Cités*, n° 7, pp. 13-19.
POTTS, D. C. (1962). "*Pascal's Contemporaries and 'Le Divertissement'",* in: The Modern Language Review, vol. 57, n. 1, jan., pp. 31-40.
SELLIER, P. (1995). *Pascal et Saint Augustin*. Paris : Albin Michel.
THIROUIN, L. (2005). "Le moi haïssable, une formule équivoque", in : BEHRENS, R ; GIPPER, A; MELLINGHOFF-BOURGERIE, V. *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*. Heidelberg: Universitätvelag, pp. 217-247. Disponível em: https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01804834/document Acesso em: 13/02/2021.