UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Anderson Augusto dos Anjos

Divertimento pascaliano: a agitada busca pelo repouso

São Paulo
2011

Anderson Augusto dos Anjos

Divertimento pascaliano: a agitada busca pelo repouso

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

São Paulo

2011

***"Deixe-me ir preciso andar.
vou por aí a procurar,
rir pra não chorar.
Se alguém por mim perguntar,
diga que eu só vou voltar,
depois que eu me encontrar..."***

Candeia.

Aos meus dois anjos sempre presentes, minha esposa Elaine Cristina Aguiar dos Anjos e meu filho Samuel Augusto Aguiar dos Anjos, agradeço o companheirismo e dedico esta dissertação.

Agradecimentos

Muito especialmente ao meu orientador Professor Luís César Guimarães Oliva, a quem sou devedor, por tudo que fez e pela enorme e edificante paciência exercida. Agradeço por inspirar em mim o estudo de Pascal, desde 2003, até agora. Exemplo de promotor intelectual.

Ao Professor Franklin Leopoldo e Silva, mestre e sábio incentivador pascaliano de primeira ordem, pelas aulas, pelas dicas e pela qualificação. Ao professor Homero Silveira Santiago pela leitura e objeções durante a qualificação.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, seus professores e seus funcionários, que inspiram e instigam, sempre muito gentis.

Ao mestre Jair Pintor, agradeço todo o incentivo.

Ao Eduardo Oikawa Lopes e à Mônica Cardoso Pereira, leitores atentos, grato pelas aulas.

Aos professores Dominique Descotes, Timothy Williams e Laurent Thirouin bem como a grande rede de pascalianos espalhados mundo afora, sempre servindo.

Aos amigos que são irmãos, e aos irmãos que são amigos, os que estão perto e os que estão distante. Aos meus familiares.

Ao pessoal da philolibrorum, pela ajuda financeira e com todos os livros necessários.

RESUMO

ANJOS, Anderson Augusto dos. Divertimento pascaliano: a agitada busca pelo repouso. 2011. 151 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

O objetivo da presente dissertação é compreender a concepção de divertimento nos escritos de Blaise Pascal, tanto em sentido, por assim dizer, antropológico, quanto moral. A partir da noção de conhecimento de si, refletiremos sobre os principais conceitos pascalianos que se relacionam com o que ele chamava de *estudo do homem*.

Palavras-chave: Blaise Pascal, Divertimento, conhecimento de si, moral.

RÉSUMÉ

ANJOS, Anderson Augusto dos. Divertimento pascaliano: a agitada busca pelo repouso. 2011. 151 f. Dissertation (Grade Maîtrise) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

L'objectif de cette thèse est de comprendre la notion de divertissement dans les écrits de Blaise Pascal, dans l'ordre, pour ainsi dire, anthropologique et moral. De la notion de connaissance de soi, nous allons réfléchir sur les concepts clés pascalien qui se rapportent à ce qu'il appelle *l'étude de l'homme*.

Mots-clés: Blaise Pascal, divertissement, connaissance de soi, morale.

SUMÁRIO

Introdução.....	09
Capítulo 1: A condição Humana.....	17
1.1 A natureza Humana.....	20
1.2 O eu.....	28
1.3 O conhecimento.....	35
1.4 O amor-próprio.....	52
1.5 O eu-odioso.....	57
1.6 O tédio.....	63
1.7 A imaginação.....	69
Capítulo 2: O divertimento.....	80
2.1 Dos fragmentos do maço divertimento.....	82
2.2 Da origem da ideia de divertimento em Pascal.....	91
2.3 O conceito de divertimento.....	98
Conclusão	134
Referências Bibliográficas.....	144

INTRODUÇÃO

Na análise pascaliana sobre o *divertimento* encontramos diversos elementos para pensar nossa sociedade, sobretudo no que diz respeito ao aspecto moral. A ideia de entretenimento exerce um papel fundamental no alicerce de toda a nossa cultura ocidental; associada à tendência para o consumo, própria de nosso sistema econômico, a diversão permeia todo o registro da vida humana. Também se impõe e se renova com uma velocidade vertiginosa, isso faz com que a rentável tecnologia da diversão dure pouco, pois a novidade, nesses campos sempre é sucedida rapidamente por alguma outra inovação.

Tal situação leva diversas correntes de pensamento a denominarem nossa época com diversos adjetivos correlatos a este fenômeno. Para alguns somos a *sociedade do espetáculo*, para outros a *sociedade do entretenimento*, ou ainda, estaríamos na *era do video-game*. Nota-se que todos esses tipos de reduções passam pelo consumo da diversão.

Percebe-se que o homem se vê envolvido num emaranhado infindo de afazeres diários, sobretudo nas grandes cidades, de modo que há na estrutura urbana diversos aparatos que acabam por diverti-lo. Mesmo em sua intimidade é bombardeado por imagens, sons e cheiros que dificultam ao homem uma possível quietude, um momento de reflexão a sós, um simples momento de autorreflexão. Assim, o fato de Blaise Pascal, um filósofo francês do século XVII, falar em divertimento pode inicialmente parecer bastante familiar. Porém, o que nós temos para tratar a seguir é uma outra maneira de ver o fenômeno da diversão, embora tal maneira alternativa talvez nos auxilie a pensar e analisar nossa própria época.

Expõe-se aqui um estudo introdutório da rica temática do *divertimento* nos escritos de Pascal. Nosso autor rascunhava muitas notas para uso futuro com diversos temas, contudo a morte em 1662 o impediu de terminar seus escritos. Após sua morte, a família e os amigos

mais próximos resolveram publicar em livro os tais papéis. Seus primeiros editores chamaram o livro de “*Pensamentos do senhor Pascal sobre religião e sobre alguns outros assuntos, que foram encontrados após sua morte entre seus papeis*”¹. Hoje conhecemos suas anotações sob o título de *Pensamentos*. Há nesses fragmentos² como que esboços nos quais Pascal trabalhava, dentre outros assuntos, sua concepção sobre o que seja a condição humana e, dentro dessa análise, o tema que ora nos chama a atenção.

Para que possamos estudar essa temática pascaliana, julgamos indispensável pensar primeiramente o contexto no qual ela está inserida, desta forma iremos traçar um breve percurso temático que apresenta a visão pascaliana da *condição humana*³. Assim, pode-se verificar o papel do conceito de *divertimento* no conjunto dessa visão e aí inseri-lo contextualmente. Dentre as muitas estratégias usadas por Pascal para pensar a condição humana, esta pesquisa procura estudar este conceito que ultrapassa o uso que geralmente se dá ao termo. Procurando facilitar uma das possíveis leituras deste texto pascaliano, explora-se a temática em consonância com toda a gama de interesses do autor expressos em seus escritos.

A temática do *divertimento* insere-se num contexto maior, isto é, os demais escritos pascalianos, portanto ela não pode ser compreendida como um texto independente e completo em si. Porém, por tratar-se de uma obra incompleta, não podemos exigir dos escritos pascalianos uma finalização que ela não possui. Nesse caso é legítimo apenas indicar tendências sobre o rumo que tomaria a análise de nosso autor. Uma vez que Pascal escreve sobre moral, matemática, física, teologia, filosofia, antropologia, etc, no contexto da obra

1 Tal como aparece nas primeiras edições do século XVII.

2 Ao leitor não acostumado com os estudos pascalianos importa lembrar que o termo *fragmento* é usado aqui para indicar os escritos que Pascal deixou, ora breves notas, ora páginas inteiras manuscritas com longos desenvolvimentos. Por conveniência a tradição pascaliana os nomeia fragmentos.

3 A primeira parte de nosso trabalho se empenhará exatamente em mostrar como a ideia de *condição humana* aparece nos escritos de Pascal. Não pretendemos contudo, adentrar nos pormenores desta temática, pretendemos apenas dar um pano de fundo para entendermos melhor o *divertimento*, que é em si apenas uma parte dessa reflexão pascaliana que chamamos *condição humana*.

pascaliana, o *divertimento* seria, quando acabado, apenas uma entre tantas outras das suas estratégias argumentativas. O *divertimento*, enquanto um dos possíveis argumentos que seria usado pelo autor, chega-nos de forma não acabada. Portanto, por mais rica e universal (por que não dizer atual ?) que possa ser a análise pascaliana sobre o *divertimento*, ainda assim, por ocasião de sua morte era uma análise em construção. É imprescindível que o intérprete dos *Pensamentos* de Pascal tenha sempre em vista que esta não é uma obra completa.

A pesquisa está dividida em três blocos; o primeiro terá um caráter introdutório de questões que no devido momento relacionaremos com nossa temática principal, também servirão como pano de fundo para a melhor compreensão da mesma. Assim, inicialmente analisaremos como é pensada a *Condição Humana*. Logo após isso há uma etapa dedicada especificamente ao problema do divertimento. Finaliza-se com uma conclusão elaborada a partir de nosso itinerário de leitura. Todas as partes pretendem-se costuradas por um problema fundamental da reflexão pascaliana sobre o homem, a saber: o conhecimento de si. A estrutura pensada aqui terá como fundamento o conhecimento de si, algo primordial para Pascal. Assim as relações são feitas entre as temáticas da primeira parte, bem como a segunda parte que é o divertimento, aí está como que o ápice do problema em torno do conhecimento de si.

Assim, na primeira parte de nosso escrito sobre a análise da condição humana, pretendemos evidenciar que Pascal chama a atenção para o fato de que o homem não consegue encontrar um repouso pleno e satisfatório, ainda que o queira; pelo contrário, está sempre na flutuação de diversas agitações. Também constata que nossa condição seria tão paradoxal que não podemos conhecer por completo, nem ignorar por completo. Por serem incompreensíveis, para nós, os extremos das coisas são como que inexistentes. Mas como lembra Pascal: 199/72 “*Tudo que é incompreensível não deixa de ser.*” Assim, não é porque nós não conheçamos determinada coisa ou realidade que ela deixa de existir.

O resultado desse paradoxo que constitui o homem é que tudo aquilo que podemos conhecer é um conhecimento sobre as partes, isto é, nunca conhecemos o todo, por isso também nosso conhecimento é relativo. Pascal nos dirá: “*Ardemos de desejo de encontrar uma posição firme e uma última base...*” E, ao mesmo tempo, possuímos uma incapacidade de compreender os extremos, ou seja, o todo. Isto gera como que uma confusão na possibilidade de conhecimento que o homem tem, não podendo portanto acessar nenhum dos polos que o cercam, nem o princípio das coisas nem o seu fim, porém ao mesmo tempo ele precisa e deseja dizer-se conhecedor de algo firme, como uma base que o sustente.

O princípio e o fim das coisas, nos dirá Pascal, estão “*invencivelmente ocultos*” em um “*segredo impenetrável*”. Conhecer o todo sem conhecer as suas partes é impossível, dada sua relação. Pascal lembra que “*o mar inteiro muda por causa de uma pedra*”⁴, portanto o elo de relacionamento entre as coisas vai ao infinito. O que nos é possível conhecer é a aparência inconstante das coisas, o que já nos é de muita utilidade, porém essa inconstância não se adequa à ânsia que temos por conhecer completamente. E é falando do incompreensível que Pascal procura levar o seu interlocutor a uma reflexão séria, uma vez que seu discurso retoma constantemente a afirmação de “*nossa impotência natural*”. Qualquer termo, qualquer base última, qualquer fundamento sólido escapa à nossa compreensão. Mas precisamos de fundamentos sólidos para construirmos. Não procuremos, dirá, essa firmeza onde não há. A segurança não se encontra no fluxo, naquilo que está em movimento, pelo contrário Pascal irá insistir que a inconstante aparência das coisas deve ser, por sua vez, abandonada em favor de algo fixo. A aparência das coisas sendo inconstante nos ilude, sempre indica o ausente no presente. O paradoxo da condição humana, um meio entre o tudo e nada, tema tão presente no pensamento pascaliano, toma uma evidência enorme no *divertimento*, haja vista que ele é uma

4 Analisando este fragmento 927/505 Strowski lembra-nos que “Pascal atribui tal importância a essa verdade que ele a repete, estendendo a toda vida humana e à graça.” Cf. STROWSKI, F. *Pensees de Pascal: Etude et Analyse*. Paris: Melotte. (1930). p.149.

maneira que o homem tem de escapar daquilo que lhe é mais próprio, ou seja, sua condição miserável, como notaremos adiante. E ao mesmo tempo esse *divertimento* é a maior das misérias do homem.

Em seguida se procura sondar os conceitos-chave para a compreensão dessa ideia de Condição humana, inicia-se pensando a ideia de *natureza humana*, como Pascal a vê e quais as consequências disto. Ao se contrapor esta ideia em Descartes e em Pascal, notam-se algumas divergências de todo insuperáveis. Pois de um lado há uma exigência de uma natureza humana consistente e fundadora que na união das duas substâncias, o pensamento e a extensão, irá assistir todo o projeto metodológico cartesiano do conhecimento e da ciência; de outro há exatamente uma falta constitutiva no homem que por ser uma negatividade antropológica, metafísica e moral não pode levar a uma definição única de uma natureza humana. Em Pascal usam-se as ideias de condição do homem, ou estado do homem. Pode não parecer muito, mas tais ideias põem-se à distância de uma definição estanque e única; além disso, elas remetem a uma situação de transição, algo muito recorrente na escrita pascaliana ao abordar o assunto homem.

Outro ponto relevante para nosso percurso é a ideia que nosso autor faz do *eu*, tema diretamente relacionado ao contexto cartesiano com o qual Pascal dialogou. Aqui se dá um ponto bastante relevante, senão a cisão mais profunda, de análise para sondar a proximidade e a oposição entre os dois filósofos.

O percurso cartesiano do *cogito* mostra que a relevância desta ideia é devida a sua posição fundamentadora do conhecimento. Descartes ao propor uma revisão do saber para a eliminação do que é duvidoso e incerto, promove o *eu* a certeza inabalável e por isso pode fundamentar todo o conhecimento que doravante vai ser tido como certo e seguro. Na medida em que ele funda a certeza, passa também a ser um objeto valioso para toda a proposta

epistemológica cartesiana. A direção aqui é tomada no sentido de pensar o *eu* enquanto objeto.

Assim, ver-se-á que não há nada mais distante da noção pascaliana de *eu*, que por exigência lógica e racional não pode ser definido por uma substância nem uma união substancial, haja vista que a miséria constitutiva e a grandeza constitutiva impedem que à ideia de *eu* seja dada algum porto seguro, alguma fixidez. Aqui é mantido, de certa forma, o incerto e duvidoso como próprios do registro do conhecimento humano, de modo que a razão opera e constrói o saber sem banir a incerteza. Considerando até as últimas consequências, nosso autor dirá que o *eu* é incognoscível, não pode ser tratado como objeto reduzido do conhecimento. Ele será o sujeito do conhecimento e por isso mesmo ultrapassa sua própria capacidade cognitiva, isto é, não se limita ao que pode ser pensado. A dimensão ética do eu é valorizada em Pascal.

Dessa forma temos que a diferença fundamental já se mostra, ao propor uma ideia de *eu* como fundamento da certeza, critério de verdade. Descartes ressalta o aspecto epistemológico e metodológico que passa a marcar a ideia de eu em toda a sua filosofia, é assim que o *eu* é a fonte do saber. Pascal insistirá, desde sempre, que a ideia de um *eu* não pode ser pensada em outra base senão a moral, em que pese o fato de ser corrompido e odioso, e é assim que o *eu* ganha em Pascal um valor ético e não apenas o de fundamentador epistemológico, de modo que tem sua importância independente de se é ou não fonte de certeza, de verdade ou de conhecimento.

Importante também é notar a diferença com que Pascal trata a ideia de *conhecimento*, sua visão peculiar sobre o que podemos *conhecer*. Pascal concebe o pensamento como a dignidade do homem, aparentemente há uma aproximação com o cartesianismo, mas num olhar mais atento nota-se a diferença e até uma evolução.

Continuaremos sondando as ideias chaves na reflexão pascaliana em geral e em nosso

tema, tais como: o *amor-próprio*, *eu-odioso*, o *tédio* e por fim a *imaginação*. Discutiremos cada um desses conceitos em separado, contudo o centro de nosso interesse se concentrará no *divertimento*. Acreditamos que ao fim dessa primeira etapa em torno da análise da *Condição Humana* já teremos avançado o suficiente para adentrar nossa temática propriamente dita.

O segundo bloco, que se pretende como a parte central deste trabalho, será dedicado exclusivamente à problematização em torno do conceito de *divertimento*. Neste o percurso procurará responder basicamente a três perguntas, a saber: O que é o divertimento ? Qual a crítica que a análise pascaliana da *Condição Humana* efetua ao *divertimento* ? Qual o papel do *divertimento* nos escritos pascalianos ?

Enfim, na terceira e conclusiva etapa desse nosso percurso discutiremos nossa hipótese principal: a análise do *divertimento* é uma resposta pascaliana à tentativa humana de fugir do pensamento de si mesmo, e portanto de seu atual estado mortal e finito, no dizer de Pécharman⁵, da “*ficção da imortalidade*”.

Dessa forma se nota a importância do tema do divertimento, na medida que tende a levar o leitor ou interlocutor pascaliano a uma tomada de consciência a respeito da finitude da condição humana, que visaria despertar um olhar sobre si mesmo, sobre sua própria existência. Pensar com responsabilidade, pensar as atitudes que tomamos, independente de quais sejam, é uma das grandes lições que Pascal nos deixa com esse estudo que faz do homem.

Nosso objeto de estudo para este propósito serão primeiramente os fragmentos do maço⁶ *Divertissement*, separados e nomeados por Pascal antes de sua morte. Neste maço estão

5 PÉCHARMAN, M. “Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l’immortalité” In: *Cités*, Paris, nº 7, Mar/2001, p. 13-19.

6 Os papeis escritos por Pascal foram reunidos após sua morte por familiares e amigos próximos, esses papéis foram encontrados alguns dispersos outros já divididos em forma de maços separados por temas (que entre editores e estudiosos pascalianos convencionou-se chamar de ‘papéis classificados’). O fragmento que ora analisamos encontra-se entre esses papéis.

oito fragmentos que, já separados, compunham até a data de sua morte o tema *divertimento*. Contudo há fragmentos que tratam do tema que estavam fora desse maço. Daí uma primeira dificuldade encontrada por quem se aventura pelas páginas pascalianas. Nosso ponto de partida será o fragmento 136⁷ da edição Lafuma.

As mais diversas edições dos *Pensamentos* disponíveis são confrontadas para que se possa alcançar o melhor resultado na análise. Para a classificação dos diversos fragmentos relacionados ao tema *divertimento* toma-se como base a relação feita por Jacques Chevalier⁸ em sua edição de 1954, que julgamos ser a edição que melhor relaciona os fragmentos sobre o tema divertimento, entre as edições modernas dos *Pensamentos*, e a partir dessa relação acrescentaremos alguns fragmentos que pensamos serem úteis.

Nosso referencial teórico principal para o desenvolvimento deste trabalho será a tradição de comentadores franceses de Pascal, sobretudo a recente escola francesa do século XX, que tem um de seus pioneiros no professor Leon Brunschvicg. Contudo dialogaremos também com outras correntes de interpretação pascaliana que recentemente, para nossa alegria, têm se espalhado com grande velocidade em todos os continentes.

7 Este fragmento é formado pelas páginas manuscritas de número 133, 139, 209, 210 e 217 da Coletânea Original (BN. Ms 9202).

8 PASCAL. B. *Oeuvres Complètes*. Texto estabelecido e anotado por Jacques Chevalier. Paris: Gallimard, 1954.

PARTE 1

A Condição Humana em Pascal

1 – Condição Humana

Inicia-se essa etapa fazendo uma apresentação geral do que seja a condição humana em Pascal, procura-se também retomar algumas diferenças fundamentais entre essa visão e as de seus contemporâneos, sobretudo Descartes⁹. Para tal propósito, pretende-se visitar conceitos-chave dos escritos pascalianos, tais como natureza humana, eu, conhecimento e certeza. Ressaltamos uma vez mais que o papel desta etapa inicial é de uma introdução geral a alguns conceitos pascalianos que usaremos quando analisarmos nosso objeto central, que é o *divertimento*.

Toda a apreciação a seguir será norteadada pelo seguinte fragmento 72/66: “*É necessário conhecer-se a si mesmo. Ainda quando isso não servisse para encontrar a verdade, pelo menos serve para regradar a própria vida, e nada há de mais justo.*” Pensamos que aqui o projeto pascaliano se mostra num plano o mais amplo possível, no sentido que evidencia o propósito do filósofo, do moralista e do teólogo, uma vez que o autoconhecimento levaria o homem a uma vida refletida e, por isso, mais digna. Este movimento de busca do conhecimento de si levaria a uma constatação da miserabilidade da condição humana e a uma possível solução para a mesma, pretende-se evidenciar isso no decorrer deste escrito.

É preciso notar que a filosofia cartesiana tem um papel importante na reflexão pascaliana, e isso é indubitável, porém não menos importante é notar que Pascal não está confinado apenas à visão cartesiana do mundo. Educado diretamente pelo pai Etienne Pascal, nosso filósofo desde cedo teve acesso ao círculo de sábios de Paris, do qual aquele participava, amante da matemática que era. O dito círculo se organizou em torno do Padre Mersenne, o importante correspondente de Descartes.

9 GOUHIER, H. *Blaise Pascal conversão e apologética*. São Paulo: Discurso, 2005. p. 281. Nesta obra Gouhier nota que “*Os historiadores do pensamento de Pascal deparam quase inevitavelmente a questão de suas relações com o pensamento de Descartes.*”

Então, seria de se esperar que o jovem Pascal, que desde cedo estava a par das novidades científicas e filosóficas de seu tempo, compreendesse as inovações propostas pelo cartesianismo, como também que ele fosse familiarizado com as críticas a essas posições. É o que constata a esse respeito Henri Gouhier, para quem, “*Anticartesiano por seu gênio, ingenium, Pascal é pós-cartesiano pela cultura*”.¹⁰ Assim, aproximar ou afastar em demasia os dois pensadores é um caminho que pretendemos evitar. No que diz respeito a relação pessoal entre os filósofos registram-se apenas dois encontros quando Descartes, que morava na Suécia, passando por Paris, visita o então adoentado Pascal, por dois dias seguidos.

Antes de observarmos as distinções entre seus pontos de vista, note-se para começar a aproximação que Descartes e Pascal, é sempre bom lembrar, aparentemente têm muito em comum, pois são contemporâneos, pertencem ao mesmo ambiente intelectual do século XVII francês, lidam com as grandes questões filosóficas e científicas do seu tempo, e até compartilham algumas soluções comum para algumas exigências. Contudo, há entre ambos maneiras distintas de pensar o mundo. Certamente Pascal toma posições de crítica frente a algumas concepções cartesianas, mas sempre dentro do debate intelectual de seu meio. Há opiniões variadas a respeito da influência cartesiana sobre Pascal, como exemplo a análise ambígua que faz Baudin¹¹, para quem Pascal é “*um cartesiano autêntico*”¹². Mas uma aproximação a tal ponto ressalta em demasia as semelhanças e ao mesmo tempo oculta as diferenças que existem entre os dois e que são fundamentais; de resto, tal ambiguidade já foi mostrada por Gouhier. Pensamos que Pascal tem em Descartes um referencial do qual ora se aproxima e com que concorda, ora se afasta e do qual discorda.

10 Ibidem. p.282.

11 cf. GOUHIER, H. *Op. Cit.* p.324. Gouhier apontará a ambiguidade dessa autenticidade por conta da insistência do próprio Baudin em dizer que Pascal era um cartesiano inconsciente.

12 BAUDIN Emile. *La Philosophie de Pascal*, Vol. 1 “Pascal et Descartes.” Neuchatel: La Baconnière, 1946. p. 70

1.1 - A natureza humana

A concepção de natureza humana parece-nos um bom ponto de partida para analisarmos a relação entre os dois pensadores. Descartes, como se sabe, postula a existência de uma natureza humana baseada em duas substâncias: o pensamento e a extensão. Junte-se a isso a ideia de união substancial, pela qual o homem tem extensão, como todos os corpos da natureza; e, além disso, possui uma alma, que não tem nenhuma extensão. De modo que o homem se distingue ontologicamente do restante da Natureza, uma vez que ele, possuindo além do corpo uma alma pensante, é autômato na medida que tem um corpo como todos os animais ou máquinas; mas também é autônomo uma vez que possui uma alma. Para pensarmos sobre o corpo numa analogia com a máquina, há uma ilustrativa passagem no início do *Tratado do Homem* em que Descartes nos diz:

Estes homens serão como nós, compostos de uma alma e de um corpo. E é necessário que eu descreva, primeiro o corpo separadamente, e depois a alma, também separadamente. Enfim será necessário que eu mostre como estas duas naturezas devem estar unidas para compor os homens que se assemelham a nós.

Eu suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua, ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível semelhante a nós: de modo que ele lhe dá não só a cor e a forma de todos os nossos membros, como também insere todas as peças que são necessárias para fazer que ela caminhe, coma, respire, enfim, imite todas as nossas funções, que se imagina proceder da matéria e só depender da disposição dos órgãos.

Vemos os relógios, as fontes artificiais, os moinhos e outras máquinas semelhantes, que, sendo feitas só pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por si mesmas de diversas maneiras; e eu não poderia imaginar tantas espécies de movimentos que suponho sejam feitos pelas mãos de Deus, nem lhe atribuir tanto artifício que não se possa imaginar que esta máquina não possua mais ainda¹³.

Um corpo, qualquer que seja, está contido neste quadro mecânico da natureza, em que o universo é máquina. O autor parte de uma suposição e avança rumo a uma afirmação. A

13 DESCARTES. R. "Tratado do homem" In: MARQUES, J. A *Concepção de Homem em Descartes*. São Paulo: Loyola, 1993. p.139-140.

comparação de fundo mecânico entre as máquinas e os organismos possibilita ao projeto cartesiano focar e tratar a extensão como o objeto de estudo privilegiado, simplificando em muito a tarefa de construção do saber, pois com isso temos uma substância, *res extensa*, que está presente em todo o universo e possibilita um adequado ponto de partida para se estudar toda a natureza. Porém, no que diz respeito ao homem, que é o objeto de nosso interesse aqui, Descartes inicia o trecho dizendo que este é um *composto*. Portanto, para pensar o homem, não se pode recorrer apenas à parte extensa que o compõe; necessário se faz pensar em toda a composição.

Dessa forma está posto, grosso modo, a ideia cartesiana de homem, bem como o princípio dos problemas que daí decorrem, pois é inevitável que se pergunte qual é a essência dessa natureza, como se dá a união dessas substâncias que, apesar de diferentes, formam o homem e como elas se comunicam. Estes são problemas que Descartes, de modo geral, deixou para a filosofia moderna no que diz respeito ao delineamento da ideia de natureza humana.

Bernard Tocanne, em seu clássico estudo sobre a ideia de natureza, estuda os múltiplos discursos sobre a realidade humana na filosofia do século XVII, percorrendo as diversas tendências do discurso entre o metafísico, o estético e o mecanicista. Interessa-nos, sobretudo, sua análise da noção de Natureza Humana em Descartes, em que ele ressalta a importância do cartesianismo para o desenvolvimento desse conceito. Segundo Tocanne, esta natureza implica: “*dualismo rigoroso da alma e do corpo, análise da composição humana à luz das propriedades da substância pensante e da substância extensa, aplicação do mecanicismo a tudo que importa e depende dos corpos, numa perspectiva comum a sua época de uma natureza ou essência intemporal do homem.*”¹⁴ A ideia de dualidade é bastante ressaltada e

14 TOCANNE, Bernard. L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à

presente nessa concepção de homem, já que a natureza humana não pode ser desvinculada do dualismo cartesiano. Vamos ver como ele se apresenta.

Sabe-se que a filosofia cartesiana lida com duas substâncias, pensamento e extensão, como sendo a característica principal da natureza humana. Lembre-se aqui que Descartes, na última de suas *Meditações Metafísicas*, diz que:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de comer ou beber, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.¹⁵

O homem é de uma maneira confusa essa “mistura” que é a união entre a mente e o corpo. Parece-nos muito útil refletir, reconstituindo um pouco esse ponto, para compreendermos melhor o centro da concepção cartesiana de natureza humana, já que aí há uma divergência entre os dois autores, como veremos adiante. Descartes diz que a mente é uma substância totalmente intelectual, sem nada que possa ser identificada com a extensão. Diz ainda que a essência da substância pensante é caracterizada pelo entendimento, por exemplo, na segunda de suas *Meditações* nos diz: “*nada sou, pois, precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão*”.¹⁶ Quanto a substância extensa tem por sua essência as propriedades geométricas. Assim, a natureza do “... corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afecta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura

l'histoire de la pensée classique. Paris: Klincksieck, 1978. p. 139.

15 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. p. 136.

16 Ibidem. pg 94.

e altura.”¹⁷.

Dessa maneira, a alma é puramente intelectual, imaterial, e o corpo tão-somente extensão, portanto material. Acrescente-se que essas substâncias são para Descartes absolutamente distintas. Porém, o homem, além de pensar e ter um corpo, tem a experiência sensorial, e como nos diz o autor: *“A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo [...], além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.”*¹⁸ A natureza humana está nessa composição híbrida, não podendo ser apenas extensão geométrica, nem apenas intelectual¹⁹. A sensação, uma vez incorporada à concepção cartesiana de homem, mostra como que uma necessidade da junção. É a sensação que, no sistema cartesiano, indica que ambas se unem para compor o homem numa união substancial que une e simultaneamente mantém distintas as substâncias.

Como decorrência disso, sabe-se que a ideia cartesiana de uma natureza humana, com duas substâncias distintas, mas unidas, desde logo produziu alguma resistência. Essa ideia será combatida por diversos pensadores contemporâneos ao autor. Espinosa será um deles, haja vista que para este autor *“a essência do homem é constituída por certas modificações dos atributos de Deus.”*²⁰ Sendo a natureza humana modificações da substância e não propriamente substâncias em si, Espinosa busca contornar o problema deixado por Descartes

17 DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 60. Parte II Art. 4.

18 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. p. 136.

19 Descartes associa o sentimento à união substancial e releva notar o fato de que nem o corpo, nem a alma têm em sua essência a faculdade de sentir. No que se refere ao corpo é evidente que, sendo apenas substância extensa, não sente. Quanto à alma o autor diz: *“Ainda mais, encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebidas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas.”* É somente no registro da união substancial que será possível falar em sentimento.

20 Spinoza, B. *Ética*, II,10-11, corolário, escólio. São Paulo, Atena, 1957. Espinosa ainda dirá que *“o que constitui o elemento primeiro da alma humana é, pois, uma ideia. Mas não a ideia de uma coisa não existente.”* Mas sim, dirá: *“de uma coisa singular existente em ato.”* p.76-77.

quando afirmou que a natureza humana consiste em duas substâncias diferentes que se unem. Não há um lugar no pensamento espinosano para a concepção cartesiana de uma natureza humana composta por duas substâncias diferentes, e muito menos para que essas duas substâncias possam se unir.

Descartes parte do *cogito*, com auxílio de seu *método geométrico*, rumo a uma ciência fundamentada exclusivamente na razão; Pascal, por outra via, parte do estudo da geometria rumo ao estudo do homem, desconhecido que o intriga e fascina. Nos escritos de Pascal, nota-se o homem muito mais como uma incógnita do que como uma solução substancialmente bem engendrada. Ele nos diz 687/144 :

Eu havia passado muito tempo no estudo das ciências abstratas e a pouca comunicação que se consegue ter me havia desgostado delas. Quando comecei o estudo do homem, vi que aquelas ciências abstratas não são próprias ao homem, e que eu me apartava mais da minha condição penetrando nelas do que outros ignorando-as. Perdoei aos outros por saberem tão pouco a respeito, mas acreditei que iria encontrar pelo menos muitos companheiros no estudo do homem, que é o verdadeiro estudo que nos é próprio. Estava enganado. Há ainda menos gente que o estuda do que a geometria. Não é senão por falta de saber estudar isso que se procura o resto. Mas não é verdade que ainda não é a ciência que o homem deve ter, e que é melhor para ele ignorar-se para ser feliz?²¹

Pascal diz que as ciências não são próprias ao homem tão-somente na medida em que elas não tenham como centro de sua reflexão e de seus resultados o homem. Não é o caso de uma rejeição sumária do geometrismo cartesiano vigente em seu tempo; pelo contrário, trata-se de dar um propósito a estes estudos que sirva ao homem.

Não se pode perder de vista que Pascal, entre outras coisas, é um geômetra e essa

21 Nota-se que a pergunta final de Pascal é mais bem entendida na tradução de Salette Tavares, cf. Bibliografia, que diz: “*É só por falta de saber estudar isto que se procura o resto; mas não será porque ainda se não descobriu a ciência que o homem deve ter e porque é preferível para ele ignorar-se para ser feliz?*” A ideia de uma ausência nesta tradução é preservada e bem ressaltada. O motivo, questiona Pascal, não seria a falta de certeza sobre a ciência que o homem deve ter? Entendemos que o filósofo trata aqui da comunicação do saber, quando nas ciências exatas a comunicação sobre os conceitos abstratos era dificultosa; agora, no estudo do homem, a comunicação torna-se ainda mais difícil, talvez por faltar uma base comum sobre a qual se apoiar, haja vista que a pergunta indica uma ciência que o homem deve ter e que “*ainda não se descobriu*”.

característica de seu espírito marca bastante as análises que faz, seja naquelas que hoje chamamos de ciências exatas, seja nas ditas humanas. No que diz respeito ao estudo do homem, pergunta nosso autor, não seria melhor, ao homem, ignorar a si mesmo para tornar-se feliz? Isto é, para alcançar uma felicidade ainda que precária o homem não deveria evitar pensar em si mesmo, uma vez que esse pensamento sobre si, se levado a sério, o leva inevitavelmente para a constatação de sua miserabilidade? Esta pergunta de certa forma norteia nossa pesquisa e por isso retornaremos a ela em diversas ocasiões. Pascal trata a questão do conhecimento não só por outro viés, mas também com outras ferramentas conceituais. Interessa-nos muito neste ponto detectar a maneira como Pascal expressa sua ideia de natureza humana para que o contraponto com Descartes possa tornar-se mais evidente.

Oposto à ideia de natureza humana cartesiana, o conceito de homem pascaliano é historicamente situado, pois o homem não pode existir sem corpo, sem contexto, logo, não há solipsismo. Ele existe numa situação dada, é inseparável de sua condição que é de miséria, de felicidade, de ser, de parecer, de saber, de ignorar, de ceticismo, de dogmatismo, de canço, mas canço pensante. Descentrado que é, por isso mesmo transita entre tantos pares de opostos²². Numa conhecida fórmula nos diz: *não é nem anjo, nem besta*. Ao contrário do dualismo cartesiano, sustentado pela *união* entre pensamento e extensão, Pascal observa que a

22 O homem tem, segundo a visão pascaliana, uma condição cindida devido ao episódio da Queda no Éden, no que concorda com a doutrina cristã. Tal conceito, grosso modo, é dado pela conhecida ideia cristã do pecado original. Segundo ela, o homem, através do primeiro casal, Adão e Eva, teria caído de sua posição primeira e com isso perdido sua substancialidade, restando agora tão-somente uma ligeira sombra imperfeita daquilo que antes foram. No estado anterior ao pecado original, o ser do homem era substancialmente diferente do atual, inclusive em sua finitude, ele tinha uma estreita proporção tanto com a natureza, quanto com Deus, o criador. Já no estado posterior à queda o homem é esta contradição, tão amplamente descrita por Pascal, que carrega consigo a marca de sua insuficiência e descentramento. Assim nossa capacidade cognitiva, bem como todo o resto, foi brutalmente afetada com a ruptura decorrente da queda, daí nossa ambígua e fraca condição. O homem enquanto insuficiente e miserável não poderá, para Pascal, aspirar a toda sua capacidade senão em Deus. Isso porque a queda retirou do homem sua constituição original e o tornou um ser corrompido e fragmentado, não possuindo, por exemplo, a capacidade de ser verdadeiramente feliz e ao mesmo tempo não perdendo de todo essa capacidade, desde de que Deus assim o queira.

realidade humana está no paradoxal registro da dispersão, da ausência que é dada na presença. Não há uma natureza humana que possa servir de referencial, pois não há referencial. Para situar um pouco mais a ideia de homem em nosso autor veja-se o fragmento 171/434:

Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo. Quem deslindará esse emaranhado?
[...] Conhecei, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem ...

A ideia ontológica de uma natureza humana unificada perde toda a condição de possibilidade. Não há aqui um lugar de firme fundamento racional sobre o qual se possa construir o edifício do saber. Em sua ideia de homem o erro e a incerteza interagem *paripassu* com o acerto e a certeza, não há motivo para privilegiar a clareza e a distinção, eles se mesclam com seus contrários. Sempre o paradoxo está posto no sentido de afirmar a grandeza e a miséria do homem, jamais uma sem a outra, pois se fosse ressaltada apenas uma parte desse binômio o paradoxo deixaria de ser. Assim, por exemplo, “*depositário da verdade*” aparece ao lado de “*cloaca de erro*”. Não se omite nada, não se salva nada, nem mesmo a aparência, o homem está no *meio*²³, e daí ele só pode ver o incerto, o incompleto, nunca os extremos, por conseguinte, nunca vê os princípios e se não os vê também não os conhece, apenas sente.

Pensar o homem é pensá-lo integralmente sem omitir nada, nem mesmo suas contradições e insuficiências. O homem “*ultrapassa infinitamente*” a si mesmo. Com isso, Pascal não deixa espaço, em suas reflexões, para a pretensão comum ao cartesianismo de

23 O conhecimento que o homem pascaliano pode obter da natureza é um conhecimento *meio*, nos termos do fragmento sobre a *Desproporção do Homem*, como veremos adiante.

constituir o saber a partir unicamente da razão humana. Essa distinção é essencial para compreendermos toda a sua análise sobre essa nossa temática.

Outra face desta questão está num pequeno fragmento, e que nos serve bem para notar uma como que ausência ontológica na ideia de homem: 656/372 “Ao escrever meu pensamento, ele me escapa às vezes, mas isso me faz lembrar da minha fraqueza de que me esqueço a toda hora, o que me instrui tanto quanto o meu pensamento esquecido, pois só busco conhecer o meu nada.”²⁴ Numa linguagem muito viva e instigante, Pascal nos remete como que a um jogo de espelhos, para dizer-nos que se for possível falar em uma *natureza* do homem ela é entendida apenas como farsa ou esquecimento. De tal modo que só lembramos como realmente somos quando nos esquecemos. Uma vez que esquecemos a todo momento que somos nada; quando pensamos algo, nesse mesmo momento, estamos esquecendo nossa constituição. Alerta Pascal que somente quando esquecemos nosso pensamento é que isso fica evidente, temos apenas a tendência de conhecer o nosso nada, todo o resto, tudo que pensamos, é apenas o esquecimento desse nada que somos.

Tratando do esquecimento, Pascal aponta que não conseguimos esquecer definitivamente que somos um nada. Por mais que se tente, através de diversos artifícios, distrair-se de tal constatação, ela inevitavelmente virá à tona cedo ou tarde. Assim, a todo instante estamos tentando esquecer o nada que somos, e de tanto fazer isso acabamos nos habituando com o pensamento que nega nosso nada, e que nos diz que temos uma certa natureza. O *divertimento* terá esse papel; esse resultado, porém, é sujeito a falhas.

Assim, percebe-se que não há, para nosso autor, uma ideia de natureza humana, fixa,

24 No final deste fragmento a tradução de Paulo M. Oliveira, mantém o melhor sentido do texto, parece-nos, ao dizer: “*pois minha tendência consiste apenas em conhecer o meu nada*” uma vez que *tendemos* a conhecer nosso nada independentemente do que façamos, se pelo contrário *buscássemos* conhecer nosso nada essa ação dependeria de alguma forma de nós. Pascal, pensamos, mostra que nosso nada é mostrado pela nossa fraqueza constitutiva. Quanto à tradução referimo-nos a: PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Paulo M. Oliveira, Athena: Rio de Janeiro, 1936. p. 311.

definida e fundamentadora. Em Descartes, a natureza humana é requisito necessário para a produção do conhecimento racional, da *mathesis universalis*, etc, sem a qual o projeto não pode ser concebido. Já em Pascal o homem padece de uma natureza que lhe seja própria; pelo contrário, a ideia de incompletude²⁵, de carência, é o que o caracteriza.

A ideia de homem em Pascal é sempre fluida: "*Contrariedade - O homem é naturalmente crédulo, incrédulo, tímido, temerário.*", não se firma em nada: 78/126 "*Descrição do homem - dependência, desejo de independência, necessidade.*" Daí que não pode manter-se por si só, nem ser completo: 24/127 "*Condição do homem - inconstância, tédio, inquietação.*" O homem é um ser muito complexo, a tal ponto que não sabe o que é e o que quer, nem pode sabê-lo por si só, pois "*o homem ultrapassa infinitamente o homem*". Portanto, qualquer definição que se queira dar à "*natureza humana*", para Pascal estará ligada ao registro religioso e a uma carência de união com Deus, de modo que a finalidade da vida do ser humano será sempre relacionada à resposta que este der ao chamado divino, se ocorrer.

1.2 - O eu

Há também um outro ponto que nos interessa nessa relação e apresentação geral da condição humana em Pascal é o *eu*²⁶. Fica evidente, ao falarmos sobre a temática do *eu*²⁷ em Pascal, sua relação com toda a reflexão cartesiana sobre o mesmo assunto. Assim, para pensar

25 Para uma melhor compreensão da ideia de natureza humana em Pascal remetemos o leitor ao artigo: OLIVA, Luís César Guimarães. "Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana." In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006, p. 367-408.

26 Para uma discussão pormenorizada sobre o assunto ver os textos de Charles Taylor. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. Bem como o de Terence Cave, *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*. Genève: Droz, 1999. Neste último, mapeando o conceito de *eu*, o autor nos diz que a ideia filosófica de *eu* substantivado começa surgir em fins do século XVI na França; e na "*pré-história*" do conceito de *eu* o autor traça uma linha para expor a emergência do conceito que vai de Desportes a Pascal, passando por La Boetie, Montaigne e Descartes.

27 Quanto à famosa apreciação pascaliana sobre o *eu-odioso* falaremos em um outro item.

o *eu*, é preciso levar em conta o contexto cartesiano com o qual Pascal dialoga. Para construir um método racional seguro e indubitável, é preciso, pensa Descartes, que se construa uma dúvida metódica pela qual se começará a duvidar, por hipótese, das coisas que se apresentam aos seus sentidos. Nesse processo de tomar por incerto tudo que é passível de dúvida, o filósofo chega a um ponto no qual é preciso duvidar até de si mesmo. Contudo, na medida em que duvida de si mesmo, ele pensa e esse pensar é que resiste à dúvida. O pensamento indica a existência de um ser pensante. Em Descartes é conhecida a formulação do *eu* enquanto substância pensante: é o *eu* que possibilita o *cogito*, base de toda a filosofia cartesiana. A ideia de um *eu* é necessária para toda a articulação que se faz ali, tão importante que se torna impensável o cartesianismo sem ela.

Para Descartes, o *eu* é tido como uma estrutura firme, inabalável, resistente a qualquer dúvida, contudo, o *cogito* indica apenas uma existência, *penso existo*, mas não diz nada sobre a permanência desse *eu* do *eu penso*, ou como ele se sustenta. Assim, ao verificar a existência do *eu*, Descartes precisa validar essa certeza e mostrar como se dá sua permanência, para que possa então, como pretende, construir o saber racional, e por fim a ciência. Sabe-se que nesse ponto ele recorre a um princípio explicativo, que chamará Deus.

Aqui é bastante evidente que Pascal discorda dele plenamente nesse ponto. Pensamos que aqui está um local de ruptura dos mais importantes entre os dois filósofos. Descartes funda sua filosofia num deus que é um princípio lógico, que pode ser provado por razões, o que Pascal chama de “*deus dos filósofos e dos sábios*”, deus como um objeto da razão. Enquanto a reflexão de nosso autor toma como ponto de partida e de chegada o “*Deus de Abraão Isaac e Jacó*” ou “*Deus de Jesus Cristo*”. Porém, isso não é apenas uma questão de nomenclatura, como veremos.

Frente à ideia cartesiana de um *eu* que se pretende sólido e bem estabelecido, Pascal

perguntará, 688/323:

O que é o eu?

Um homem que se põe na janela para ver as pessoas que passam; se passo por ali, posso dizer que ele se pôs na janela para me ver? Não; porque ele não está pensando em mim particularmente; mas quem ama alguém por causa de sua beleza, ama mesmo? Não, porque a bexiga, que matará a beleza sem matar a pessoa, fará com que ele não ame mais.

E se me amam pelo meu juízo, por minha memória, amam-me mesmo? a mim? Não, pois posso perder essas qualidades sem perder-me a mim mesmo. Onde está então esse eu, se não está no corpo, nem na alma? E como amar o corpo senão por essas qualidades que não são o que faz o eu, pois que são perecíveis? Por que alguém amaria a substância da alma de uma pessoa, abstratamente, e algumas qualidades nela existentes? Isso não é possível, e seria injusto. Portanto nunca se ama ninguém, mas somente qualidades.

Não se zombe mais então daqueles que se fazem honrar por cargos e ofícios, pois não se ama ninguém a não ser por qualidades postíças.

Assim, já que se fala de um *eu*, nada mais natural que questionar o que seja esse *eu*²⁸, é a isso que se propõe Pascal. Ao contrário do que poderia parecer, a ideia de um *eu* sólido que tem um sentido bem evidente por si só ainda não está definida à época de nosso autor. Para compreender a naturalidade desta pergunta para Pascal é preciso levar em conta que a ideia de um *eu* está ainda sendo forjada. A respeito disso Terence Cave em sua historiografia do conceito de *eu* entre os séculos 16 e 17, lembra-nos de que a “*transformação do pronome disjuntivo eu [moi] em substantivo o eu [le moi] é portanto a esta época, bastante recente*”.²⁹ A constituição de um sentido para a ideia de *eu*, segundo a filosofia moderna, está em pleno

28 Certamente estamos num ponto bastante delicado da filosofia, haja vista que ao perguntar pelo que é o *eu* inevitavelmente também perguntamos pelo *ser*. Não pretendemos dar aqui senão uma rápida passagem pela reflexão pascaliana sobre o *eu*. Além dos textos citados, utilizamos para esta breve entrada ideias aventadas em diversos estudiosos da tradição pascaliana. Havendo interesse pela temática indicamos como introdução o excelente artigo, bem como a discussão que acompanha a apresentação de Christian Meurillon, "Un Concept problematique dans les Pensées: 'Le Moi'," in: *Methodes chez Pascal*, Paris: PUF, 1979. Assim como o de H. Birault, "Pascal et la problème du moi introuvable", in: *La passion de la raison. Hommage à F. Alquié*. Paris: PUF, 1983. E por fim o recente "La critique du substantialisme cartésien dans les Pensées de Pascal". In: *Esprits modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVIème - XVIIIème siècles*. Bucarest: Arad, 2003.

29 CAVE, T. "Fragments d'un moi futur: de Pascal à Montaigne". In: *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*. Genève: Droz, 1999. pg.115.

desenvolvimento. A concepção cartesiana é apenas *uma* delas.

Pensamos que a figuração do “*olhar*” e “*da janela*”, tratada no fragmento acima foi pausada e deliberadamente escolhida por Pascal para tocar um ponto central de sua crítica em relação ao eu cartesiano. Estamos em meio a uma experiência mental³⁰, a mesma ideia de janela da qual Descartes *julga* ver um homem é a que Pascal retoma. Tudo se passa como se nosso autor perguntasse à experiência proposta no texto cartesiano: onde está esse *eu* ? Ao escolher o olhar e a janela Pascal coloca em evidência uma intertextualidade com a argumentação cartesiana da *Segunda Meditação*, mais especificamente com a passagem do final do conhecido argumento do pedaço de cera. Não deixa de ser curioso o fato de que Descartes introduz o homem em meio a um argumento que visa pensar “*os corpos que tocamos e que vemos*”³¹, tomando ambos, a cera e o homem, como objetos de reflexão. Eis o trecho:

Entretanto, eu não poderia espantar-me demasiado ao considerar o quanto meu espírito tem de fraqueza e de pendor que o leva insensivelmente ao erro. Pois, ainda que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo, as palavras detêm-me, todavia, e sou quase enganado pelos termos da linguagem comum; pois nós dizemos que vemos a mesma cera, se no-la apresentam, e não que julgamos que é a mesma, pelo fato de ter a mesma cor e a mesma figura: donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não pela tão-só inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos.³²

Tendo esses dois textos em vista releva notar que já de início as perspectivas se dão de maneira bastante diferente, enquanto o texto usado por Descartes gira em torno daquele que

30 DESCARTES, R. *Objecções e Respostas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. Cf. § 515.

31 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. p. 96.

32 Ibidem. p. 97.

vê algo a partir de uma janela, conforme indica a pergunta: “e, *entretanto, que vejo desta janela, senão...*”. De outro lado quando observa-se o texto pascaliano nota-se que ele toma a perspectiva daquele que é visto: “*Um homem que se põe na janela para ver as pessoas que passam; se passo por ali, posso dizer que ele se pôs na janela para me ver?*”. Percebe-se a diferença de perspectivas, que de certa forma expressa a diferença conceitual aqui envolvida. Assim, sobrepõem-se diversas ligações que Pascal explora com maestria. Acrescente-se aqui que o olho é a *janela da alma*, temática longa e recorrente em toda a tradição cristã.

Descartes se vale dessa figuração do “*olhar pela janela*” ao contrapor o olhar sensível ao *juízo*, que para ele é uma forma de pensamento. Ele opta pelo juízo, que é inteligível, em detrimento do olhar, que é sensível, sendo que o juízo é, neste caso, a forma adequada de acesso ao conhecimento de um corpo. Ainda que se olhasse um passante por uma janela não se poderia tirar daí uma certeza, pois se poderia estar vendo apenas espectros ou máquinas com vestes de homem, o que é uma crítica aos sentidos. O que ele ressalta aqui é que é “*pelo poder de julgar que reside em meu espírito*” que se compreende tratar-se de um homem.

Assim, efetua a experiência mental a partir do ponto perspectivo do observador. Porém, para aquele que passa - que é o ponto de vista de Pascal -, a ótica é diversa. Uma vez que no passante não há um *eu* abstrato, ou um homem abstrato; pelo contrário, há um homem determinado que passa, haja vista que aquele que passa não se define a si mesmo como passante, ou como homem. O passante tem sua singularidade, sua existência histórica própria, sua identidade, tudo isso independente de um observador.

Dessa forma não é o olhar que observa pela janela que tem o poder de transformar o outro *eu*, aquele que passa, em objeto, mas sim o discurso que advém desse juízo/pensamento. Onde está esse *eu* senão no pensamento com o qual relacionamos a exterioridade daquilo que observamos? O *eu* nos aparece portanto, dirá Pascal, numa série de qualidades postíças; na

medida em que não podemos conhecer seu estatuto ontológico, também não podemos conhecer sua essência, pois ela nos escapa, numa palavra: o *eu* nos é incompreensível.

Consequentemente, o próximo passo é buscar o *eu* na materialidade, no corpóreo. Então entram a beleza e sua ausência. Mas, ainda aí, não se pode definir o eu. Quem ama a beleza de uma pessoa não ama o *eu*, ama tão-somente uma qualidade corpórea. O *eu* não é qualidade material, pois esta perece sem que o *eu* pereça. Enfim, nota-se o mesmo caso para as qualidades intelectuais: elas são passageiras enquanto o *eu*, supõe-se, permanece. Daí Pascal conclui que mesmo o *eu* sendo conhecido por qualidades quer do corpo, quer da mente, não pode ser definido por tais qualidades. O *eu* estaria diluído em diversas qualidades, tantas que não poderíamos conhecê-las todas, nem se quiséssemos. Assim, a distância entre os dois pensadores também é evidenciada pelo fato de que o *eu*, que para Descartes é o fundamento que resiste até mesmo à dúvida mais radical, para Pascal é algo que se perdeu.

Importa ainda lembrar outro fragmento no qual Pascal diz 135/469 :

Eu sinto que posso não ter sido, pois o eu consiste no meu pensamento; portanto, eu que penso não teria sido se minha mãe tivesse sido morta antes que eu tivesse sido animado, portanto, não sou um ser necessário. Não sou tampouco eterno nem infinito, mas vejo bem que há na natureza um ser necessário, eterno e infinito.

Pascal usa aqui uma figura bastante interessante, o *eu* depende de muitas contingências para dizer que é, nunca depende apenas de si mesmo, portanto em vez de ser necessário que toda vez que eu pense eu seja, é preciso, antes disso, que eu seja, para depois pensar, para depois duvidar, para depois existir, etc. É certamente em pequenas diferenças, ora sutis ora nem tanto, que Pascal nos mostra um pensamento que se distancia da posição cartesiana.

Nosso autor, dialogando com o *cogito* cartesiano, numa linguagem mesclada de bom humor e profundidade, diz que *sente* que poderia não ter sido. Pensando a partir da

perspectiva cartesiana, a ideia de que “*Eu sinto que posso não ter sido...*” não faz muito sentido, uma vez que o cartesianismo rejeita de antemão o *sentimento* como fonte confiável de conhecimento. Contudo, observe-se o fragmento com um segundo olhar. Lembremos que Pascal, em sua “epistemologia”, toma por igual a razão e o sentimento, essas são duas fontes de conhecimento que merecem a mesma atenção.

Dito isto é fácil notar por que Pascal começa o fragmento dizendo “*Eu sinto*”. No contexto de seus escritos dizer que se sente equipara-se a dizer que se sabe, pois “*Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração.*” Ele vai além, e expondo seus motivos diz que se “*o eu consiste no meu pensamento*”, eu que penso, se não tivesse nascido, não seria, nem pensaria, por conseguinte, este *eu* não é necessário. A possibilidade de não ter existido mostra o *eu* num registro de pura contingência. Desta forma, ao pensarmos o *eu* pascaliano, vemos que ele “*está*” muito mais que “*é*”, pois o *eu* não pode ser definido como individualidade, como corporeidade, nem ainda como intelecto. A diferença de perspectivas já se evidencia no fato de que o *eu* em Descartes é conquistado pelo ato de pensar e a certeza decorre daí; em Pascal, o pensamento indica, junto com o sentimento, que esse *eu* é demasiado contingente para possibilitar uma certeza indubitável. Da mesma forma, o *eu* em Pascal não é uma substância única e passível de compreensão total.

Pascal evidenciará isso no fragmento 65/115:

Diversidade. A teologia é uma ciência, mas ao mesmo tempo quantas ciências há? Um homem é um suposto, mas, se a gente o anatomiza, o que passa a ser? a cabeça, o coração, o estômago, as veias, o sangue, cada humor do sangue. Uma cidade, um campo, de longe são uma cidade e um campo, mas à medida que a gente se aproxima, são casas, árvores, telhas, folhas, mato, formigas, pernas de formigas, ao infinito. Tudo isso fica abrangido sob o nome de campo.

Aquilo que nos aparece de maneira muito natural, em verdade nos é de todo

desconhecido. Assim, do termo *homem* tenho naturalmente uma ideia, ainda que “*não a possa exprimir*”, termo comum do qual falamos e concebemos com muita facilidade, servindo assim para todo o uso prático que precisamos em nossa comunicação. Porém, não percebo o que seja, é o que Pascal mostra: “*mas se a gente o anatomiza, o que passa a ser?*”. Tudo aquilo que supomos conhecer pelo termo *homem* torna-se confuso e perdemos a referência a cada passo que tentamos compreender o que seja, como ele mostra no fragmento “*Desproporção do homem*”.

Sendo que o homem não tem uma unidade, uma essência que nos seja conhecida, e isso porque a reflexão sobre o *eu* não possibilita a construção de uma unidade inequívoca. Também não se acha um lugar para o *eu*, muito menos uma ideia una. Não se pode dizer que ele seja apenas miserável, nem que seja apenas grande. Essa dicotomia presente no homem impede que se possa defini-lo. O *eu*, em Pascal, é no máximo uma soma de qualidades, não pode ser uma substância, pois a substância se perdeu, o que nos resta é o sentimento de algo que já não temos mais. Pascal coloca-se frente ao paradoxo e sabe que não pode resolver nem compreender esse incompreensível que é o homem. Assim como em Descartes o *cogito* irá buscar uma validação em algo exterior, em Pascal também haverá um apontamento para uma solução externa ao problema decorrente do “*estudo do homem*”. Sendo, porém, a diferença estabelecida pelo fato de que Pascal nomeia sua proposta para a solução o “*Deus de Abrão Isaac e Jacó*”; enquanto que o deus cartesiano que vem em auxílio ao *cogito* é apenas um princípio explicativo.

1.3 - O conhecimento

Pensemos por um momento num conceito central e que possibilita uma melhor

compreensão da condição humana sob a ótica dos escritos pascalianos. Vejamos como se apresenta sua ideia de conhecimento.

Para situar nosso autor vale a pena, antes de entrarmos propriamente em sua reflexão, contrapormos a ideia de conhecimento presente no cartesianismo. É de suma importância para Descartes a questão que se põe em torno do conhecimento: “não pode haver *nada de mais útil do que procurar o que é o conhecimento humano e até onde se estende [...] e pensamos que é preciso examiná-la primeiro que todas...*”³³. Releva notar que Descartes, como Pascal também o faz, enfatiza a questão sobre o limite do conhecimento: “*Ora, para não ficar sempre na incerteza sobre o que pode a inteligência e para que ela não trabalhe fora de propósito e ao acaso, antes de nos prepararmos para conhecer as coisas em particular, cumpre uma vez na vida ter procurado cuidadosamente de quais conhecimentos é capaz a razão humana.*”³⁴ O autor das Regras se propõe a lidar com o assunto dos limites do conhecimento de maneira muito clara. É assim que o conhecimento é colocado no roteiro da dúvida metódica, e na primeira meditação Descartes nos diz:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências.³⁵

O conhecimento para Descartes deve sobrepor-se à dúvida, caso contrário não há legitimidade. Para que a construção do saber baseado na razão erradique a dúvida, ele deve destruí-la até o seu fundamento último, ou seja, deve alcançar algo que resista a ela. Por

33 DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.53.

34 Ibidem. p.52.

35 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. p. 85.

exemplo, ele inicia a sua segunda Meditação dizendo: *“Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.”* Evidenciando qual é o propósito de seu projeto de conhecimento, ele informa-nos que o alvo é a certeza e a indubitabilidade, pois só assim ele poderá construir o edifício do saber. Portanto, para Descartes, o provável deve ser tido como errado, e é o completamente indubitável que deve servir de base para a nova construção. Os princípios fundados em opiniões incertas devem ser colocados de lado nesta construção. Descartes nos fala da necessidade de tentar, uma vez na vida, desfazer-se das opiniões aceitas para que seja possível erguer novos fundamentos nas ciências. A ideia de uma reconstrução do saber sobre bases firmes e constantes permeará toda a obra cartesiana.

Um ponto que se faz fundamental para pensar a relação entre os dois filósofos são as ideias de intuição e de dedução. Vejamos o que diz Descartes na terceira de suas *Regras*:

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução, se bem que esta última não possa ser mal feita pelo homem, como acima observamos. Assim, cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes, que são muito mais numerosas do que a maioria observa, porque não se dignam aplicar a mente a coisas tão fáceis. [...] Poderá agora perguntar-se porque é que à intuição juntamos um outro modo de conhecimento, que se realiza por dedução; por ela entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. Foi imperioso proceder assim, porque a maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intui nitidamente cada coisa em particular: eis o único modo de sabermos que o último elo de uma cadeia está ligado ao primeiro, mesmo que não aprendamos intuitivamente num só e mesmo olhar o conjunto dos elos intermédios, de que depende a ligação;

basta que os tenhamos examinado sucessivamente e que nos lembremos de que, do primeiro ao último, cada um deles está ligado aos seus vizinhos imediatos. Distinguimos portanto, aqui, a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, se concebe uma espécie de movimento ou sucessão e na outra, não; além disso, para a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência atual, mas é antes à memória que, de certo modo, vai buscar a sua certeza. Pelo que se pode dizer que estas proposições, que se concluem imediatamente a partir dos primeiros princípios, são conhecidas, de um ponto de vista diferente, ora por intuição, ora por dedução, mas que os primeiros princípios se conhecem somente por intuição, e, pelo contrário, as conclusões distantes só o podem ser por dedução. Eis as duas vias mais seguras para chegar à ciência; do lado do espírito não se devem admitir mais, e todas as outras devem ser rejeitadas como suspeitas e passíveis de erro ...

O papel desempenhado pela intuição e pela dedução é de muita importância para aquilo que Descartes entende por conhecimento, as proposições são concluídas dos primeiros princípios e são conhecidas por uma dessas duas vias. Sendo que a intuição é o ato da razão que percebe de alguma maneira os primeiros princípios, cabendo à dedução prosseguir numa encadeada ligação aquilo que foi adquirido pela intuição. Descartes quer que essa intuição da qual fala seja fixa e não flutuante, como a *“convicção fornecida pelos sentidos ou pelo juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas.”* Portanto, o conhecimento tem sua base segura e firme pela evidência clara de uma intuição que a razão tem dos primeiros princípios, o que equivale dizer que *“nasce apenas da luz da razão”*.

A importância da organização do conhecimento é mostrada de uma maneira bastante representativa na figuração da árvore do conhecimento, na qual Descartes elabora o tema: *“... Assim, a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber a Medicina, a Mecânica e a Moral ...”*³⁶. Aqui se evidencia, como é sabido, o projeto cartesiano de construir ordenadamente o saber, e esta *mathesis universalis* que Descartes propõe tem como projeto metodológico a ideia de fundamentação, na qual evidentemente se

36 DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 22. Carta prefácio.

parte de uma base sólida, daí a importância do *cogito*.

Um primeiro ponto a notar sobre Pascal é que, ao pensar o homem sua condição e sua posição no universo, constata que o conhecimento que pode ter das coisas que o cercam e de si mesmo nunca é pleno. Assim é que diz em 199/72: “*Conheçamos pois o nosso alcance. Somos alguma coisa e não somos tudo. O que temos de ser nos escamoteia o conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada, e o pouco que temos de ser nos oculta a visão do infinito*”. Se tivermos em mente que ele dialoga com o nascente racionalismo cartesiano perceberemos o quão distante a ideia está dos defensores das potencialidades da razão, tão em voga no contexto em que ele escreve. Insistirá nosso autor: é preciso colocar sempre em evidência o fato de que nossa razão é limitada, bem como nossa capacidade de conhecer, inclusive a nós mesmos. No mesmo fragmento nos diz:

Eis aonde nos levam os conhecimentos naturais. Se não são verdadeiros, não existe verdade no homem, e se o são, ele encontrará aí um grande motivo para humilhação, forçado a se rebaixar de uma maneira ou de outra. E visto que ele não pode subsistir sem acreditar neles, desejo, antes de entrar em maiores pesquisas sobre a natureza, que ele a considere por uma vez seriamente e com tempo, que olhe também para si mesmo - e que julgue se mantém alguma proporção com ela, pela comparação que fará entre esses dois objetos.

Nota-se aqui que Pascal faz dois anúncios de suma importância para compreendermos o tema do conhecimento em seus escritos. O primeiro deles está aqui: “*Eis aonde nos levam os conhecimentos naturais*” e o segundo aqui: “*E visto que ele não pode subsistir sem acreditar neles*”. O primeiro anúncio indicará, no desenvolvimento de sua reflexão, a constatação de que nosso conhecimento natural, isto é, o conhecimento que podemos ter a respeito da natureza, conduz-nos muito mais a uma certa relação com as coisas da natureza

que para um saber propriamente dito sobre as mesmas. Já com o segundo anúncio observa-se o seu recorrente olhar crítico sobre a força da crença nos conhecimentos naturais que o homem pensa possuir. Esse par de ideias permeia toda a reflexão no decorrer desse fragmento, como tentaremos explicitar.

Tendo isto em vista, constata-se que os conhecimentos naturais conduzem o homem a um impasse, na medida em que por um lado indicam que não há verdade para ele, se tais conhecimentos são falsos, e por outro que eles estão além daquilo que ele pode alcançar, pois a verdade destes conhecimentos naturais o ultrapassa. Assim, esses conhecimentos que podemos ter da natureza nos levam simultaneamente a conhecer a contradição que somos. A verdade dos conhecimentos naturais está de qualquer forma inacessível ao homem, pois ele não pode estabelecer nenhuma relação com tais verdades devido a sua incapacidade, isto é, a sua desproporção. De modo que acessamos, indiretamente, a verdade de partes dos conhecimentos naturais como que por relação com a natureza, mas em sua totalidade não.

Portanto, o orgulho do homem, que é bem representado na ânsia de possuir diretamente a verdade, é *“forçado a se rebaixar”*. Pascal dirá ainda: *“E visto que ele não pode subsistir sem acreditar neles”*, diz isso sobre aquilo que podemos conhecer, sobre nossos conhecimentos naturais. Não é por acaso que Pascal usa aqui a ideia de que para subsistir – de alguma maneira permanecer – o homem precisa acreditar. *“Aonde os conhecimentos naturais nos levam”* não há uma existência conhecida e comprovada pela utilização da razão, o homem que está no meio desta natureza que o ultrapassa, bem como seus conhecimentos, é mantido aí sem uma compreensão do todo que o cerca, ele permanece apenas. E isto desde que acredite nos dados que lhe aparecem no fluxo. Pensamos que o autor evidencia aqui que o homem não sabe, não conhece, não fixa; mas acredita que o faz, acredita que sabe, acredita que fixa. Mas nada é fixo no fluxo.

Outro ponto importante para entendermos como Pascal lida com a questão do conhecimento é a ideia presente de que: 744/18 “*Quando não se sabe a verdade de uma coisa é bom que haja um erro comum que fixe o espírito dos homens*” Ele também dá uma razão para esse pensamento: “*pois a doença principal do homem é a curiosidade inquieta das coisas que não pode saber, e não é tão ruim para ele estar no erro quanto nessa curiosidade inútil.*” Nota-se que o ‘*erro comum*’ aparece aqui no sentido de provisório, por isso mesmo ele também é entendido como uma verdade aceita. Pensando assim, esse *erro* seria melhor que uma indefinição, além de que mostra como a ideia de uma verdade para Pascal, salvo a verdade relacionada à religião, tem um caráter muito mais relativo que para o cartesianismo, que insistirá na rigidez do valor certo e indubitável de uma verdade. A limitação de que nos fala Pascal, releva notar, é ela mesma inerente ao homem, como vemos diversas vezes ao longo de seus escritos, de modo que o conhecimento das coisas exteriores, bem como da própria interioridade do homem não são, plenamente, objetos do saber humano.

Percebe-se que a noção de pensamento ocupa uma posição de importância nos escritos de Pascal, de modo que diz: 111/339 “*Posso até conceber um homem sem mãos, sem pés, sem cabeça [...] mas não posso conceber um homem sem pensamento. Seria uma pedra ou um bicho.*” A importância do pensamento na concepção de homem como significação de sua grandeza e de sua dignidade está exposta aqui de forma clara. Uma vez que, sem essa capacidade de pensar, seria nula a diferença entre o ser humano e qualquer outro corpo extenso, o pensamento é a chave que distingue o homem. A ideia de pensamento ocupa uma posição relevante na medida em que é através do pensamento que ele, naquilo que é possível, conhece a si e ao exterior. Apesar disso, o autor nunca deixa de expor o paradoxo de nossa condição, nosso pensamento não escapa a essa regra. Assim, é o pensamento que leva o homem a conhecer sua própria limitação, e aqui a maior de suas possibilidades, como nos diz:

188/267 “ *O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam.*”

Como em nosso filósofo o paradoxo é uma constante, não poderia deixar de ser diferente nesse ponto, por isso é preciso lembrar que o pensamento, para nosso autor, ultrapassa a ideia de razão, está além, envolve também a vontade, o costume e o sentimento humano. A esse respeito nos recorda Birchall “*Pascal acentua, antes de Hume, o papel do hábito e do sentimento como constituintes essenciais e legítimos de nosso conhecimento*”³⁷. Num contexto de racionalismo cartesiano, falar em hábito e sentimento como partes essenciais do conhecimento, é, de certa forma, ir contra a corrente. Acrescente-se a isso o fato de que Pascal irá insistir que os princípios primeiros nos quais se baseia a razão cartesiana são sentidos, e sentidos pelo *coração*. Vejamos como o *coração*³⁸ atua.

Nosso autor pensa a condição humana como fundamentalmente paradoxal, e é preciso pensar os termos da análise dessa perspectiva. Os conhecimentos que o homem tem e pode ter da natureza e de si mesmo estão no registro do paradoxo, daí que conhece mas não conhece; uma vez que, para conhecer efetivamente algo, é preciso, para Pascal, fazê-lo totalmente, porém para nosso autor nunca se conhece o todo, apenas partes. É como nos diz no fragmento 199/72: “*Se o homem se estudasse, veria quanto é incapaz de passar além. Como seria possível que uma parte conhecesse o todo?*” Contudo, a limitação não diz respeito apenas ao todo, como prossegue: “*Mas aspirará talvez a conhecer pelo menos as partes com as quais ele tem alguma proporção. Mas as partes do mundo têm todas tal relação e tal encadeamento*

37 BIRCHALL, Telma de Souza. “A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal”. In: *Kriterion* 88 08-12 1993. pg. 57

38 Quanto ao par razão e coração, valemo-nos aqui, entre outras, da já clássica definição de Chevalier: “*A razão é o discurso ou o raciocínio; é esta faculdade que quer sempre demonstrar por ordem como em geometria, que quer provar tudo, até os princípios, que progride lentamente e como por graus, apoiando-se sem cessar na memória. O coração é o instinto ou a apreensão imediata dos princípios; é a parte mais íntima da alma. O ponto extremo em que conhecimento e sentimento são um só.*” CHEVALIER, Jacques. “La Méthode de connaitre d'après Pascal.” In: *Revue de Métaphysique et de morale*, 1923. pg.186.

uma com outra que creio ser impossível conhecer uma sem a outra e sem o todo.”

Aparentemente poderíamos conhecer ao menos as coisas com as quais temos relações, mas Pascal dirá que não, conhecemos partes e é o que precisamos para subsistir. Conhecer um objeto qualquer da natureza pressupõe conhecer as suas partes, e as partes destas. Se as lentes trazem o distante para nossa proximidade é apenas para aprendermos que o que julgávamos apenas distante é, na verdade, infinitamente distante.

Só podemos conhecer com limitação o mundo que nos cerca; os princípios das coisas são, quando muito, sentidos por nós. Compreende-se que essa ambiguidade é aplicável ao problema do conhecimento em geral, bem como ao registro do autoconhecimento. Pois, o conhecimento que podemos ter de nós mesmos está sempre numa confusa agitação, que não nos permite, através de nossa razão, ter acesso ao todo daquilo que somos. Nossa capacidade de racionalizar se reduz apenas a uma parte daquilo que sabemos.

Como nos diz Pascal:110/282 *“Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios. [...] Os princípios se sentem, as proposições se concluem...”* Dentre as coisas que podemos saber há as que são sentidas e as que são concluídas. Pascal torna essa distinção importante sobretudo por escrever numa época em que o racionalismo cartesiano se propunha a distinguir clara e evidentemente todas as verdades através única e exclusivamente da razão. Dessa forma nosso autor resguarda, no auge do racionalismo cartesiano do Grande Século, um espaço para o sentimento e outras formas de possibilidade de conhecimento. Daí que, para ele, o pensamento, nesse sentido mais amplo, constitui exatamente o cerne da noção do que denominamos “homem”, mas relembremos que ainda aqui o pensamento tem um papel relativo, haja vista que o homem não é só um pensamento. Nesse ponto importa nos determos sobre a concepção de “coração”.

Já muitos comentadores têm ressaltado a importância da doutrina do coração para a filosofia de nosso autor. Laporte encerra seu clássico estudo dizendo: “*Realmente, a doutrina do coração, em Pascal, como tentei explicar, é o que há de mais pessoal na sua experiência, experiência de homem e de cientista, mas sobretudo experiência de cristão. Por isso não é somente original; ela é, pode-se dizer, sem análogo na história da filosofia.*”³⁹ Certamente que tal doutrina está entre as principais diferenças entre a filosofia de Pascal e a de seus contemporâneos, e pode ser de muito proveito, para nossa análise, uma aproximação a ela.

Para compreender o papel do *coração*, no que se refere ao conhecimento, é importante lembrar o pano de fundo da análise pascaliana sobre a razão e seus limites, dentro da qual está localizada a reflexão sobre o *coração*. É imprescindível, neste pano de fundo, tomar como ponto central a doutrina cristã da *queda*. Laporte recorda-nos que : “*todas as nossas potências de conhecer e de desejar se encontram doravante orientadas ao falso, ao vicioso, não na sua capacidade natural, mas no seu exercício.*”⁴⁰ Assim é que o raciocínio do homem sempre estará subordinado a esta vontade corrompida, isto é, o raciocínio carece de base sólida, de regra, sendo assim ou busca seu fundamento e sua regra no sentimento provindo do coração, ou na fantasia. Pascal nota em 530/274: “*A razão se oferece ...*” para ser a regra para o raciocínio, mas a razão “*... é flexível em todos os sentidos.*” e por isso não pode ser a regra para o raciocínio. Sobre isso também nota Chevalier que: “*Nossos conceitos são errôneos, ou se prestam ao erro, no sentido de que, sendo naturalmente parciais e se apresentando geralmente em dupla, apresentam apenas uma parte, geralmente uma metade, da verdade; de sorte que se os considerarmos como se bastando a si mesmos, negamos a verdade que excluem.*”⁴¹ Sempre estaremos, no que depende de nossa razão, sob o signo da ruptura, alguém de alcançar algo que nos norteie, e nisso seja plenamente verdadeiro.

39 LAPORTE, Jean. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Paris: Elzevir, 1950. p.165.

40 Ibidem. p.15.

41 CHEVALIER, Jacques. *Op. cit*, p.184 nota 3.

Sabe-se que para Pascal o homem vive e atua numa situação de natureza corrompida, o que lhe confere uma condição não natural e faz com que ele, por consequência, conheça limitadamente. Releva notar o fato de que “*Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração*”, pois esse conhecimento não poderá ser certo e seguro com base apenas na razão, o que é deveras importante para seus propósitos. O coração desempenha aqui uma função de legitimar o conhecimento para além de onde a razão pode chegar, ou seja, no registro dos princípios. A doutrina do coração é apresentada por Pascal, é preciso lembrar, no contexto do diálogo com seu tempo, no qual o limite da razão desempenha um papel de suma importância e é aí que é mais bem compreendido. É no coração que a razão busca, e precisa buscar, os princípios dos quais faz uso, dirá Pascal, fr. 110/282:

[...] os conhecimentos dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números, são tão firmes quanto qualquer daqueles que os nossos raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apóie e fundamente todo seu discurso. O coração sente que existem três dimensões no espaço e que os números são infinitos, e a razão demonstra depois que não existem dois números quadrados dos quais um seja o dobro do outro. Os princípios se sentem, as proposições se concluem, e tudo com certeza, embora por diferentes caminhos ...⁴²

O pensamento, para conhecer os princípios, não pode deixar de contar com o auxílio do coração. Nisso vê-se que o coração, enquanto receptor dos princípios, deve ter um lugar de bastante importância para o conhecimento. Para Pascal, antes que a razão possa formular, definir e concluir, o coração sente e, por assim dizer, transmite o necessário para que ela atue. Assim é que a razão é devedora ao coração, pois deve trabalhar a partir de princípios que lhe são dados, e aos quais ela mesma não tem acesso, como nos lembra Laporte: “*A razão nada pode fazer; ela não é mais que um instrumento de dedução a partir de dados fornecidos pelo sentimento; ela não saberia controlar esses dados.*”⁴³ O coração sente os princípios, a razão

42 Grifo nosso.

43 LAPORTE, J. *Op cit.*, p.128.

labora com os dados que daí decorrem. Dessa forma, em Pascal, é o coração quem dá tanto os princípios, quanto o limite da razão, pois esta é insuficiente em si mesma.

De modo que o coração atuando para além do registro racional, implica no fato de que há um domínio no qual a nossa capacidade racional nada pode. Porém, isso de modo algum mostra que a razão é dispensável, como poderia parecer a primeira vista. Sem ela e as produções que obtemos por seu intermédio, certamente seríamos bem piores. O que nosso autor traz para o diálogo com sua época é ressaltar o fato de que a razão sozinha não pode conduzir o homem.⁴⁴ Com a noção de coração há o reconhecimento da insuficiência e limitação de nossa razão, uma vez que é este quem fornece todo o princípio para que a razão produza algo. É ainda Laporte quem nos diz que o coração é anterior e ultrapassa a razão, noutros termos: “*O coração é a faculdade do infinito*”⁴⁵.

Assim, na questão do coração importa notar que Pascal, ao contrário de Descartes, valoriza o sentimento, pois é o coração que sente os primeiros princípios e a razão deduz as proposições que daí seguem. Como visto, para Descartes, apenas a luz da razão tem a função de acessar os primeiros princípios e nenhum sentimento é capaz de tal, como nos diz ao falar de intuição e dedução na terceira regra: “*Tais são as duas vias que conduzem à ciência da maneira mais segura: não se deve admitir maior número delas por parte do espírito, mas todas as outras devem ser rejeitadas como suspeitas e sujeitas ao erro.*”⁴⁶.

O coração, em Pascal, tem o lugar da intuição cartesiana, contudo, a diferença está na fonte: enquanto em Pascal a fonte é o sentimento, em Descartes é a razão. Pascal diria que não

44 Releva notar o que nos diz Emiliano Aquino sobre a impossibilidade presente na razão de tudo provar e definir: “*Afinal nesta impossibilidade de tudo definir e tudo provar, encontra-se um limite da própria razão, limite este que supõe o que lhe é claro e constante, não podendo, porém, definir e demonstrar o que lhe serve de fundamento para as definições que estão a seu alcance realizar.*” E mais adiante: “*à distinção cartesiana entre res cogitans e res extensa, Pascal acrescenta a concepção de que o homem pertence simultaneamente também a uma terceira ordem: o coração.*” AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Blaise Pascal: os limites do método geométrico e a noção de “coração”. In: *Transformação*, São Paulo, 31 (2):39-59, 2008.

45 LAPORTE, J. *Op cit.*, pg. 85.

46 DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.16.

sabemos o que é tempo, espaço, número, quantidade, etc., apenas sentimos estes primeiros elementos e não sabemos o que sejam, portanto, nunca poderíamos ter um conhecimento claro, tampouco evidente, do que sejam os primeiros princípios. Nós os usamos para todas nossas construções, inclusive científicas, mas não temos certeza do que são os termos primitivos. A razão atua com os dados que sentimos.

Dessa maneira, se a base confiável para o conhecimento em Descartes é a razão que intui, para Pascal é o coração que sente. Observa-se que a doutrina do coração em Pascal alerta a todo o momento para o fato inevitável de que a razão deve reconhecer seu limite.

Acrescente-se, portanto, o coração a essa, por assim dizer, valorização do pensamento, como afirmação daquilo que Pascal denomina “grandeza” do homem. Isso será retomado muitas vezes na obra de nosso filósofo, contudo verifica-se que em nenhuma essa ideia se fez mais conhecida e divulgada que em 200/347:

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre; e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe. Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis o princípio da moral.

Como visto no fragmento anterior Pascal valoriza o pensamento do homem, agora nessa sequência é possível notar o complemento disso, a saber, para ele a questão do pensamento não é só valorativa, é mais ainda, digamos, essencial. Se no movimento anterior era impossível conceber um homem sem o pensamento, agora será impossível conceber um homem que exerça sua dignidade, isto é, que seja plenamente homem sem que exerça de alguma maneira sua capacidade de pensar. Vemos também uma sutil diferença na perspectiva do saber entre Pascal e os assim chamados cartesianos de sua época. Enquanto a *mathesis*

universalis propõe a construção do saber humano a partir da matematização do mundo, isto é, do conhecimento certo e seguro partindo da noção de extensão/movimento enquanto elementos quantificáveis, nosso autor insistirá que um útil saber humano deve começar pelo conhecimento que podemos obter de nós mesmos, daquilo que somos. “*É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher.*”

De modo que fica evidente para Pascal que não temos acesso às totalidades espaço-temporais, elas nos ultrapassam. Repara-se que ele assume uma perspectiva que preza o aspecto moral do saber, seu uso para o bem dos homens, em contraposição a uma faceta abstrata, exata e impessoal do conhecimento próprio do mecanicismo cartesiano. Encerra o fragmento com uma sugestão do bom uso do pensamento, pois disso depende a moral, numa palavra: o uso da razão numa relação entre e em prol dos diversos sujeitos.

Mais uma vez, nosso autor ressalta a grandeza do homem como sendo o exercício de sua capacidade de produzir através de seu pensamento. Muito significativa é essa ideia, pois se o homem se aplica a todo seu afazer e não ao exercício primeiro que é pensar, e pensar inicialmente em si, este homem é visto por Pascal como alguém que está numa situação em que é indigno de ser denominado homem, no sentido de que ele não exerce a sua plenitude se, tendo condições, não exercer o pensar. Obviamente, Pascal não para por aí, mas, como sempre, põe o paradoxo, como veremos adiante.

Assim, preciso não somente pensar e conhecer a si mesmo, mas pensar de maneira digna, correta, a saber: a partir de si mesmo. O filósofo valoriza o adequado uso desse precioso bem: o pensamento. O seguinte fragmento é apropriado para nos dar uma ideia de como ele trabalha com tal questão; 620/146:

O homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar direito. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e seu fim. Ora, em que pensa o mundo? nunca nisso, mas em

dançar, em tocar alaúde, cantar, fazer versos, passar anel etc... e em combater, em fazer-se rei, sem pensar no que é ser rei e ser homem.

Percebe-se aqui uma observação muito importante, o homem tem a característica de pensar e comunicar o pensamento, o que o torna diferente dos demais seres vivos. Pascal trata essa característica como a marca de grandeza do homem, daí que, se toda a dignidade deste consiste no fato de pensar, Pascal, refletindo a tendência moderna do sujeito cartesiano, dirá que o primeiro objeto do pensamento é aquele mesmo que pensa: o homem. Dessa forma, pensar é refletir primeiramente sobre o que somos, nossa existência, nosso destino; numa ordem que, se não é natural, ao menos é a mais adequada para a reflexão.

É assim que ao buscar o conhecimento de si mesmo, das coisas com as quais tem proporção, o homem irá desenvolver um conhecimento, ainda que parcial, mas adequado à sua capacidade e, de certa forma, vai livrar-se de muitos erros decorrentes da aparência produzida pelas coisas que o ultrapassam e que constituem a realidade que o envolve e pelas quais a *imaginação* é sempre atraída. Assim, todo pensamento que não se foca nas coisas com as quais o homem tem proporção está já fadado ao extravio, à dispersão.

Se pensar em si é a condição inicial, logo, pensar aquilo que é externo não deve ocupar a primazia. Assim que: “*a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e seu fim*”. Tal afirmação é importante para nossa temática, pois ela detecta a distração na qual inevitavelmente se coloca o homem que não reflete a fundo sobre si mesmo, em quem é, o que é, etc, o que remete, em última instância, a Deus. De modo que ao pensar o mundo a partir da perspectiva daquilo que nos é externo, estamos alterando a ordem da reflexão. De outra forma, ao elaborarmos a nossa percepção do mundo a partir das coisas do mundo, que nos são externas e com que nós não temos proporção, ao começarmos por tal caminho

estamos invertendo a ordem do pensamento.

Daí que frequentemente nos omitimos no que diz respeito a pensar no que seria essencial para nós e nos colocamos a pensar na inevitável efemeridade que nos proporciona o movimento das coisas exteriores, como dirá Pascal, em: *“dançar, em tocar alaúde, cantar, fazer versos, passar anel etc... e em combater, em fazer-se rei, sem pensar no que é ser rei e ser homem.”* A crítica ao mecanismo do *divertimento* se dará, como veremos, pelo fato deste prejudicar o pensamento do homem sobre si mesmo, como diz: 166/183 *“Corremos despreocupados para o precipício depois de ter colocado alguma coisa à nossa frente para impedir-nos de vê-lo.”* O divertimento se dá no registro desse algo que é posto entre a visão e o precipício. Assim, o pensamento sobre esse algo que se vê impede o pensamento sobre si mesmo. Scarlett Marton lembra-nos, nesse sentido, que *“É por desconhecer-se que se imagina grande; é para evitar o espetáculo da própria condição que recorre a dissimulações.”*⁴⁷ De maneira que o pensamento sobre a externalidade das coisas é prejudicial, se exclui o pensamento sobre si.

Para que possamos pensar em nós mesmos, é preciso que não se omita nenhum aspecto de nosso ser, por mais paradoxal que este possa nos parecer. Nosso autor denuncia claramente a incoerência e detecta um motivo que leva o homem a omitir aspectos importantes de nossa condição humana 133/169 *“ Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso.”* Se por um lado há no homem uma enorme grandeza a ponto de ele até mesmo ser capaz de abarcar o universo por seu pensamento, por outro lado há no mesmo homem uma abismal grandeza de miséria e ela nos remete à fuga. Não podemos conviver com a ideia de nossa finitude, de nossa transitoriedade, e com a ideia de nosso fim, e este a qualquer momento. Pensar em

47 MARTON, Scarlett. “Pascal: A busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral”. In *Discurso*(24): 159-172. 1994.

nossa finitude não nos é muito vantajoso, pelo contrário, negativo, convenhamos. Assim o homem visa ocupar-se de algo positivo; nesse caso, o esquecimento de sua constituição apresenta-se como algo de positivo frente à real e efetiva negatividade que nossa autorreflexão nos proporciona. Invertendo o sentido da reflexão, ele incorre num erro que complica ainda mais sua situação.

Dessa forma, pensar em si mesmo acarreta uma porção de dificuldades, haja vista a ambiguidade que é o homem, essa mistura de grandeza e miséria. Para obter êxito nesse tipo de empreitada é preciso ultrapassar a dificuldade inicial, o que os homens, via de regra, infere-se, não têm feito. Todavia, as misérias e contrariedades fazem parte do homem, portanto é impossível conhecer-se a si mesmo sem se defrontar com tais aspectos negativos que constituem nossa finita e miserável condição. Destarte ainda permanece uma questão: não pensar em si resolve o problema do homem? Ocultar sua fragilidade torna-o melhor? A resposta é negativa e sempre o será.

Daí que, pensar em si com o objetivo de conhecer-se é uma obrigação para que o homem exerça ao máximo sua capacidade de ser pensante. Uma primeira dificuldade que se apresenta é que ele não costuma estar em si mesmo, isto é, ele está sempre ocupado com o exterior, nunca consigo mesmo. Mesmo que saiba de tal dificuldade, o filósofo insiste 72/66: *“É necessário conhecer-se a si mesmo. Ainda quando isso não servisse para encontrar a verdade, pelo menos serve para reger a própria vida, e nada há de mais justo.”* Entendemos que o objetivo aqui não é proclamar um triunfo exato da razão através do exercício do pensamento, longe disso, o que temos é que, conhecendo melhor a nós mesmos, assumimos uma perspectiva de vida mais condigna com nossa capacidade de pensar, o que significa a grandeza do homem para Pascal. Ele nunca diz que encontraremos o sentido final, a certeza absoluta através de nosso pensamento, todavia, certamente uma vida pensada é uma vida mais

bem governada e com muito mais proveito.

Se Descartes busca a verdade humana, isto é, a verdade possível de ser encontrada pela razão em contraposição à revelação, Pascal dirá que não há verdade que o homem possa encontrar sozinho. Só é possível conhecer pelo intermédio do Cristo, por isso o conhecimento não é limitado apenas ao registro da razão, mas ultrapassa-o.

Portanto, com Pascal, não podemos pensar uma sistematização única sobre o que seja a natureza humana, sobre a essência do homem ou do *eu*, haja vista que nosso conhecimento está aquém destas definições, em qualquer tentativa esbarra-se no paradoxo que é o homem.

1.4 - Amor-próprio

É preciso, antes de entrarmos na segunda e principal etapa deste estudo, notar que a condição humana miserável produzirá mais obstáculos para o homem quando se trata de conhecer a si próprio, bem como seu ambiente. Uma das causas a que Pascal atribui tal dificuldade é ao *amor-próprio* outro conceito chave para toda sua reflexão sobre a condição do homem. Senão, veja-se.

Pascal escreve uma carta por ocasião do falecimento de seu pai em que diz algo significativo sobre essa questão:

Deus criou o homem com dois amores, um por Deus, outro por si mesmo; mas com esta lei: que o amor a Deus seria infinito, isto é, sem outra finalidade senão Deus mesmo; e que o amor a si próprio seria finito relacionado a Deus. Nesse estado o homem não somente amava a si próprio sem pecado, mas ainda não podia deixar de fazê-lo sem pecar. Depois do pecado o homem perdeu o primeiro desses amores; e o amor a si próprio tendo ficado sozinho nessa grande alma capaz de um amor infinito, esse amor-próprio se estendeu e transbordou no vazio deixado pelo amor a Deus, assim, amou

unicamente a si próprio e as coisas em si, isto é, infinitamente.⁴⁸

O amor-próprio apresenta-se no registro da condição humana que para Pascal, como sabemos, é miserável. Para nosso autor, o homem teve um objeto para seu amor, isto é, Deus. Como o homem perdeu o referencial desse amor, ficou confuso e sem saber como proceder. Amar a si mesmo foi a única saída que o homem encontrou, porém, não sem complicações, haja vista que o objeto do amor humano não pode ser ele mesmo somente. O objeto original do amor humano, sendo Deus, faz com que esse amor tenha uma tendência para o infinito. Sendo assim, o *eu* humano não proporciona esse objeto, pois ele é limitado. Para Pascal, o homem, desde a perda desse objeto privilegiado e infinito, visa preencher esse espaço e sentir-se centro de tudo e requerer que os outros *eus* o reconheçam como tal, em vão.

Como se não bastassem as difíceis saídas para a problemática em torno da definição do que seja a essência da natureza humana, aqui vemos que se põe mais uma complicação para o homem: como conhecer-se a si mesmo e ao mundo se nosso pensamento está sempre *alterado*, isto é, está sempre ocupado em direção ao *outro*? Observemos mais de perto. Como exemplo disso podemos citar o fragmento 978/100 :

A natureza do amor-próprio e desse eu humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si. Mas que fará ele? Não poderá impedir que esse objeto de seu amor seja cheio de defeitos e de miséria; quer ser grande, vê-se pequeno; quer ser feliz, vê-se miserável; quer ser perfeito; vê-se cheio de imperfeições; quer ser objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo deles. Esse embaraço em que se encontra produz a mais injusta e a mais criminosa paixão que se possa imaginar; pois ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos.

O *amor-próprio*⁴⁹, esse zelo excessivo de si mesmo, estaria muito bem disposto para o

48 PASCAL, *Oeuvres complètes*. Éd. de Louis Lafuma, Paris: Seuil, 1963. p. 277.

homem não fosse sua real e miserável condição, que não o deixa esquecer quem *é* realmente. Há uma enorme dificuldade, portanto, de relacionamento entre o homem e seu *amor-próprio*, pois para que esta relação se dê de maneira adequada deveria haver correspondência entre o *amor-próprio* e seu objeto, isto é, esse “*eu humano*”, daí que o filósofo insiste na discrepância, pois esse *eu*: “*quer-se grande, vê-se pequeno; quer-se feliz, vê-se miserável*”.

O abismo é enorme e intransponível, o *amor-próprio* fica anulado mediante a verdadeira condição de seu objeto. Se considerarmos que o homem tinha na perfeição divina o objeto privilegiado de seu amor, agora tem um objeto repleto de imperfeições, de vaidade, de desejo de glória e de interesse egoísta. De modo que não há mais objeto para esse *amor-próprio*: o homem sozinho, enquanto objeto para o amor, é incompatível. Por isso a pergunta: “*Mas que fará ele?*” Inevitável confronto se dá aí e é desagradável para o homem que essa faceta de seu *eu* seja tão evidente. E é “*um mal estar cheio de defeitos; mas é um mal ainda maior estar cheio deles e não querer reconhecê-los, pois que é acrescentar-lhes ainda o de uma ilusão voluntária.*” Não reconhecer sua miserabilidade, iludir-se quanto a isso, essa será a 'solução' tomada para o crucial dilema do *amor-próprio*. Mesmo contrariado, mesmo sem solução aparente, o homem não desiste. Ainda que não possa aniquilar esse *eu* real e miserável, portanto *odioso*⁵⁰, ele cria então um “*eu imaginário*”, o que equivale a dizer que na falta de um objeto para o *amor-próprio* o homem torna-se tal objeto criando uma ficção.

Contudo, a confusão se instala na medida em que ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto desse amor de si. Essa imagem caricata e fictícia em que se torna, certamente é o extremo oposto do seu próprio e odioso *eu*, a saber: um *eu* sem manchas nem rugas, com retoques e arte-final, como propõe o fragmento 806/147:

49 Para uma discussão apurada sobre o conceito de *amor-próprio* em Pascal sugerimos o artigo introdutório: ARMOGATHE, Jean-Robert. “Pascal e o amor-próprio.” In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, 2006. Para nosso propósito, por ora, basta lembrar que a ideia de *amor-próprio* advém, para Pascal, da corrupção do *amor* que o homem remetia a Deus, antes da sua corrupção e queda.

50 Trataremos da ideia pascaliana de *eu-odioso* no item seguinte.

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária e para isso fazemos esforço para aparecer. Trabalhamos constantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E, se possuímos quer a tranquilidade, quer a generosidade, quer a fidelidade, fazemos questão de mostrá-lo a fim de ligar essas virtudes ao nosso outro ser e as desligaríamos até de nós para as juntar ao outro.

Engenhosa feitura esta, criar um substituto e bem nutrido ser ao nosso odioso ser. Uma vez que esse *eu* é incapaz de tornar-se um objeto ao *amor-próprio*, pois ele é miserável, resta somente ficcionar um *eu* que esconda o *eu* verdadeiro. Destarte o homem vê-se perdido e iludido. Perdido, pois não encontra em si ou fora de si nada que satisfaça esse *amor-próprio*, iludido, pois, ao criar um *eu* inautêntico, não resolve o problema em sua raiz, apenas posterga o enfrentamento com seu *eu*. Esse ser imaginário, é preciso dizer, é exatamente aquele 'ser' que aparece em todas as ocasiões do convívio em grupo, uma fabricação adequada para cada momento, portanto dinâmico, flexível e efêmero, e por vezes o próprio motivo da tirania.

A construção imaginária desse *eu* não pode e não cria raízes profundas, uma vez que não há esforço algum no sentido de *ser*, mas no sentido de *parecer* (“fazemos esforço para aparecer”). Ademais, essa construção se dá no registro interior de cada indivíduo, cada *eu* é construído por um homem; há muita divergência na construção dos 'eus', pois cada um quer ser estimado sumamente pelo outro. E essa tentativa de primazia gera uma batalha constante, interesses contrários, e causa, inevitavelmente, muitas decepções. É assim que: 210/451 “*Todos os homens se odeiam naturalmente uns aos outros. Usou-se como se pôde da concupiscência para fazê-la servir ao bem público. Mas isso não passa de fingimento e de uma falsa imagem de caridade, pois no fundo não é mais do que ódio.*” Essa ficção do *eu* imaginário estará destinada a operar sempre no registro do contingente, já que ela é uma mera

aparência sem existência real. Dada sua característica artificial, este *eu* imaginário requer cuidados especiais de manutenção para que sua continuidade esteja sempre em evidência, visto que deve sempre estar apresentável e pronto para representar. Por fim, o *eu* imaginário parece ser um muito eficaz recurso para mascarar o miserável *eu* humano.

Assim, temos que: apesar de ser necessário ao homem, em alguma medida, conhecer a si mesmo, há uma barreira composta pelo *amor-próprio*, que o impede de pensar-se, pois significaria se defrontar e vivenciar a consciência de sua fragilidade humana e reconhecer-se desprezível quer pela sua insuficiência, quer pela sua finitude, o que seria um golpe demasiado insuportável para o *amor-próprio*. Entre as opções de expor sua condição miserável ou conhecer-se a si mesmo vemos o surgimento do subterfúgio do *eu imaginário*. No aspecto geral de nossa proposta neste escrito, vimos, por ora, que o conhecimento da condição humana, ainda que seja necessário, está impedido pelo mecanismo do *amor-próprio*, visto que este leva o homem a odiar a verdade que descobre em si mesmo, isto é: sua miserabilidade.

Daí decorre nosso autor dizer que ao homem resta apenas, como único bem, o ocupar-se para fugir do pensar em si, isto é, divertir-se. Isso se ele insistir em depender tão-somente de si, sem recorrer a um Redentor, que para Pascal é Jesus Cristo. Mas sabe-se que de toda forma é benéfico para estratégia de nosso autor que o homem explore sua própria capacidade até a exaustão, é bom: 631/422 “*ficar lasso e cansado pela inútil busca do verdadeiro bem, a fim de estender os braços ao Libertador*”. A ideia é que o homem busque solucionar o problema de sua condição insuficiente com seus próprios meios, até que, não conseguindo, apele para algo que não seja apenas sua própria força. Estratégia esta bem elaborada por Valensin ao fazer ver que:

A filosofia, de acordo com Pascal, faz a sua obra, uma bonita obra, e completa no seu

gênero; termina a sua tarefa, completa sua missão quando, tendo conduzido o homem ao conhecimento dele mesmo e do seu destino até o extremo limite onde ele pode atingir, deixa-o lá, mas cheio de esgotamento e o braço estendido. Se o homem sente que não pode mais, se ele o confessa, se está ansioso, se grita de toda sua razão cansada para uma luz que não pode alcançar e para um Deus que excede qualquer demonstração, está maduro para a Revelação.⁵¹

Pascal conduz a reflexão sobre o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo para seu limite, a última análise possível sobre a condição humana é sempre recorrente em sua filosofia, o extremo daquilo que se pode alcançar é o palco da reflexão sobre o homem. É aí que nosso autor elabora seu pensamento, pois é no limite de nossa capacidade que somos mais autênticos, é aí que o homem deixa-se sondar, sem máscara, sem ficção, só.

1.5 - O eu-odioso

Contudo, conhecer-se a si mesmo, ao menos tentar, é inevitavelmente tomar consciência da finita e contraditória condição humana: num termo pascaliano, é reconhecer o *eu-odioso*. Aqui procura-se sondar como se apresenta esse outro conceito, e também que relação ele guarda com o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo.

Pascal constata que 400/427: *“O homem não sabe em que posição se colocar, está visivelmente extraviado e decaído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo. Busca-o por toda a parte com inquietação e sem sucesso em meio a trevas impenetráveis.”* Pensar o homem é lidar com toda a incompreensão que seja possível a um objeto de reflexão. O homem não tem um lugar verdadeiro, está por demais distante disso; antes de saber disso, o homem o sente, sua ânsia por uma verdade, por uma explicação, sua busca por algo que faça algum sentido refletem, essa condição de insuficiência em si mesmo. Se, como quer Pascal, o

51 VALÉNSIN, Auguste. *A la suite de Pascal: la dialectique des Pensées*. Paris: Pigeonnier, 1926. pg. 26.

homem não tem lugar, perdeu-o e não o pode reencontrar, o que é que ele conhece como sendo o *eu*? De outra forma: que *eu* é esse em que o homem se reconhece?

Antes de mais, importa notar que no registro dos escritos pascalianos não há somente um *eu*, como o centralizador e ilhado *eu* cartesiano. Como visto na passagem pela problemática do *eu* nos dois autores, Pascal tece diversas críticas ao *eu*, tal como o entende Descartes, sempre contrapondo a impossibilidade de definir racionalmente o que ele seja. O *eu* substancial cartesiano, bem definido e único, encontra na crítica pascaliana diversos *eus*. Há um *eu* verdadeiro, outro *eu* imaginário e ainda um outro *eu*, o odioso.

O *eu* verdadeiro é, em tudo, inacessível, está para sempre oculto à nossa capacidade de conhecer, por conta da ruptura promovida na *queda*. A razão está corrompida, cindida e portanto é ineficaz para promover uma reparação. Daí que é impossível reencontrar o lugar desse *eu* verdadeiro. Assim, o homem não acessa pela sua razão o *eu* que perdeu no Éden, pois para isso necessita de algo que não esteja sob o signo da ruptura, sendo que sua razão o está. Dirá Pascal, é preciso apelar para outro que possa reparar essa cisão tão essencial em nós, esse outro é Jesus Cristo, o único em quem o homem pode acessar e conhecer-se a si mesmo, mas isso não se dá pelo exercício da simples razão, é preciso fé.

O *eu* encontra-se, pois, num estado que não é propriamente seu. Bem sondado, é um pavoroso e odioso *eu*, uma vez que não guarda a natureza própria de seu estado primeiro, isto é, de sua situação pré-queda, e simultaneamente ainda sente um resquício embaraçoso dessa primeira natureza, sem contudo saber o que é. Assim, o *eu* pensado nesses termos afigura-se muito mais como uma incógnita, próximo duma quimera, no sentido de que o homem transita entre duas naturezas, é e ao mesmo tempo não é. Numa palavra: não é mais, porém não deixou de ser. Paradoxo que acarreta uma estranha sensação de insuficiência e miserável condição.

De maneira que se o *eu* verdadeiro é inacessível, o *eu* odioso é insuportável, pois na medida em que esse *eu-odioso* reflete a atual condição humana, faz com que o homem não olhe a si próprio, pois quem o fizesse, sem o auxílio da graça de Deus, estaria defronte da miséria humana, o que em Pascal equivale a dizer que estaria num estado insuportável, como ficará mais claro com a análise do *tédio*. Contudo, vimos que o homem precisa conhecer-se. A coisa mais adequada a fazer, no registro da corrupção, é o que se fez: criar um *eu* fictício, um *eu* imaginário, isso é inevitável. Pois os *eus* verdadeiro e odioso nos impedem de ser, na medida em que ambos camuflam e rejeitam nosso estado real e miserável. Porém precisamos ser, e com o *eu-imaginário* pelo menos podemos *parecer* que somos, esse é o papel que ele desempenha. Vejamos pois como esses múltiplos *eus* se mesclam nesse “*monstro incompreensível*” que é o homem.

Queremos e precisamos nos conhecer, mas essa combinação de contradições nos dificulta a tarefa, é impossível dizer que não haja no homem essa ambiguidade. Pascal coloca o problema em termos bastante precisos em 131/434 :

Não é claro como o dia, portanto que a condição do homem é dúplice? Porque afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse sido senão corrompido, não teria nenhuma ideia da verdade nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma ideia da felicidade e não podemos chegar a ela. *Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira*. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos.⁵²

A ambiguidade é sempre a condição do homem. Ele sabe que não pode negar a natureza, mas sabe também que não pode afirmar plenamente com a razão, pois não alcança com sua razão, um ponto, único que seja, para tentar fundamentar alguma certeza. O fato de

52 Grifo nosso.

que “*Sentimos uma imagem da verdade*” é por demais sugestivo de que, em última instância, não há verdade que possa ser sondada pela razão, muito embora sintamos algo que nos falta. Isso é mais um exemplo do recorrente binômio ausência-presença. Sente-se a imagem da verdade, possui-se a mentira; a verdade ausente é sentida, mas a mentira é a posse que para nós é presente; não é demasiado lembrar que para Pascal só é possível algum conhecimento em Jesus Cristo⁵³. Há sim todo um desdobramento racional que articulamos, mas isso decorre de alguma coisa que sentimos, para Pascal, através do *coração*, por isso a “*imagem da verdade*”. Uma imagem sempre aponta para alguma coisa, é preciso que haja alguma coisa para que ela seja, ou melhor, para que ela represente. Sentir uma “*imagem*” da verdade é o mesmo que não a possuir, é por isso que não possuímos senão “*mentira*”.

Importa notar ainda que Pascal fala de uma ideia de felicidade que temos, porém não podemos alcançá-la. Fala também que não podemos possuir a felicidade com segurança, como se tais impossibilidades fossem a marca de nossa condição insuficiente e miserável. A felicidade que se sente e não se alcança é uma falsa felicidade no sentido em que ela não tem firmeza, isto é, ela não se sustenta e depende de uma série de contingências. A essa pseudo felicidade pascal contrapõe o que chama de felicidade verdadeira.

A representação possibilitada pelo eu imaginário é uma das muitas facetas da contraditória condição humana, uma vez que: “*O homem ignora-se, e quando quer conhecer-se, assusta-se com ele mesmo.*”⁵⁴ O papel desempenhado por essa ficção aprofunda ainda mais, para o homem, a incompreensão que existe nele. Essa ficção, ao tentar trazer para a presença uma sentida ausência, só possibilita uma confusão que é raiz de muitos de nossos males.

53 Pascal diz quanto a isto em 417/548: Não somente não conhecemos a Deus senão por Jesus Cristo, mas não nos conhecemos a nós mesmos senão por Jesus Cristo; não conhecemos a vida, a morte senão por Jesus Cristo. Fora de Cristo não sabemos o que é nem nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos.

54 DEDIEU, J. *Pascal: Les Pensées et Oeuvres choisies*. Paris: Librairie l'Ecole, 1937. p. 217.

Há uma metáfora que aproxima e torna melhor a compreensão. Ela se encontra no primeiro dos *Três Discursos*, que fala sobre um homem que foi feito rei por um acaso. Aproximação já indicada por Pierre Guenancia⁵⁵, ela nos ajuda a compreender a ideia de *eu* em Pascal, e por consequência a de *eu-odioso*. Senão, veja-se:

Para entrar no verdadeiro conhecimento de vossa condição, considerai-a nesta imagem.

Um homem é lançado pela tempestade numa ilha desconhecida, cujos habitantes estavam em dificuldade para encontrar seu rei, que havia se perdido; e, apresentando muita semelhança de corpo e rosto com esse rei, o homem é tomado por ele e reconhecido nessa qualidade por todo o povo. A princípio ele não sabia o que fazer, mas acabou decidindo entregar-se à sua boa sorte. Aceitou todas as homenagens que lhe quiseram prestar e deixou-se tratar como rei.

Mas, como não pudesse esquecer sua condição natural, ele pensava, ao mesmo tempo em que recebia tais homenagens, que não era esse rei que o povo buscava e que esse reino não lhe pertencia. Assim, tinha um duplo pensamento: um pelo qual agia como rei, outro pelo qual reconhecia sua verdadeira condição e que apenas o acaso o havia colocado no lugar onde estava. Ele ocultava esse último pensamento e punha a descoberto o outro. Era pelo primeiro que tratava com o povo, e pelo último que tratava consigo mesmo.⁵⁶

Pascal encerra a metáfora com a pergunta: “*O que diríeis desse homem tornado rei por erro do povo, se viesse a esquecer a tal ponto sua condição natural que imaginasse que esse reino lhe era devido, que ele o merecia e que lhe cabia por direito?*” O *eu* é como aquele rei que, esquecendo-se de quem realmente é, toma-se por outro. O *eu* pascaliano é desde sempre uma ficção, uma vez que não se pode assumir enquanto *eu-odioso*, nem há possibilidade de encontrar-se em seu primeiro estado. Os seus escritos visam sobretudo mostrar isso com diversos quadros, diversas imagens.

O *eu-odioso* nos é revelado pela mais simplória das sondagens. Desde que sincera, a razão aponta facilmente nossa finitude e fragilidade. O *eu-odioso* não se sustendo mediante o

55 GUENANCIA, Pierre. “Quel est l’ordre du soi ?”, in PECHARMAN-PETIT Martine (dir.), Les “trois ordres” de Pascal. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, mars 1997, P.U.F., Paris, 1997, p. 85-96

56 PASCAL, Blaise. “Três discursos sobre a condição dos poderosos”. In: *Pensamentos sobre a Política*. São Paulo, 1994. p. 79 ss.

exame da razão, cria esse eu imaginário; é pois com esse eu que se apresenta o homem. Um problema se põe aqui: o *eu-odioso*, esse *eu*, que o homem não entende, que evita por isso mesmo, que a todo custo quer apagar, esse *eu*, é o único *eu* que o homem tem pois “*Sua essência verdadeira, o que há de infinito no ser humano, lhe foi tirada através de Adão. Agora só existe enquanto ausência incompreensível.*” de modo que “*Se lhe tirarmos o que tem de odioso, nada restará.*”⁵⁷

Em tudo isso, o *eu* na confusão em que se vê, só pode ser odioso, conturbado e injusto, como diz Pascal 597/455: “*O eu tem duas qualidades: é injusto em si, por se fazer o centro de tudo; é incômodo para os outros por querer submetê-los, pois cada eu é inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros.*” Vemos como o caráter negativo da relação social é ressaltado aqui, visando uma aproximação da realidade decaída e miserável em que se encontra o homem.

Pascal desenvolve a ideia de que o homem deslocado de sua natureza original e sem saber como proceder faz do seu *eu* um tirano na relação com os outros *eus*, dessa forma esse *eu*, que já é miserável e descentrado, torna-se também um injusto *eu-odioso*, pois procura destacar-se e sobrepor-se aos *eus* dos outros. Isso é válido para todos os *eus*.

Imagine-se que tremenda confusão essa batalha de *eus* causa. Um *eu* requer a submissão dos outros, na medida em que para ser um *eu* que agrada o outro ele necessita submeter o outro *eu* à imagem que cria de si e coloca em evidência. Ao mesmo tempo, não pode se abster do contato com os outros *eus*, isso é, depende dos outros *eus* para parecer um *eu*, haja vista que esse *eu* é tão somente uma criação ele depende da aceitação dos outros *eus* para desenvolver seu papel no espetáculo dos *eus*.

Daí sua injustiça e contrariedade, pois, se todos os *eus* querem ser estimados, não

57 OLIVA, Luis César Guimarães. *A questão da Graça em Blaise Pascal*. Dissertação (Mestrado). FFLCH-USP, 1996. pg. 36.

haverá nada menos que guerra constante entre eles pela dominação de uns pelos outros. A força desse *eu* é de proporções tirânicas, por isso de nada adianta ao homem tentar ocultar os defeitos, como se vê no início este fragmento 597/455 “*O eu é odiável. Vós Miton, o encobris, mas nem por isso o eliminais*”. É inevitável que haja conflito, pois “*O eu não é odioso apenas relativamente, enquanto causa de desprazer para os outros sujeitos. Neste nível mais superficial, a amabilidade seria um remédio eficiente. Contudo, o eu é odioso na sua realidade própria, ele é injusto em si.*”⁵⁸ Não é possível eliminar o conflito do *eu-odioso* recorrendo a rearranjos fabricados, por nossa capacidade, pois esse mesmo *eu-odioso* é signo de uma ruptura muito mais profunda. É preciso, para Pascal, um redentor que reverta o efeito dessa cisão.

Poderíamos dizer que, enquanto o *eu-odioso* é revelado pelo uso de nossa razão, numa, por assim dizer, autoavaliação, o *eu-imaginário* se nos aparece como uma fabricação dessa “*potência enganadora*” que é a *imaginação*. O filósofo nos dirá que, enquanto a razão carece de “*amigos*”, a imaginação está repleta de “*seguidores*”, haja vista o que a razão exige de seus amigos. Por sua vez a *imaginação* 44/82: “*não pode tornar sábios os loucos, mas os torna felizes, rivalizando com a razão que só pode tornar miseráveis os seus amigos*”. Pode-se olhar para si através do *eu-imaginário*, o que é de alguma forma enganar-se; pode-se também olhar para si através de uma autoanálise crítica. O homem tem capacidade racional para tanto, contudo, o que se vê ao fim dessa análise não é muito agradável, pois é aí que o homem vê-se sem máscara. Assim é que a imaginação o torna feliz, pois está enganado; e a razão o torna triste, uma vez que se conhecer é tomar consciência de nossa condição miserável.

1.6 - O Tédio.

58 Ibidem. p. 34.

Se por um lado o conhecimento de si mesmo esbarra no emaranhado do *eu-odioso*, por outro veremos que o *tédio*⁵⁹ é uma outra barreira para que o homem possa conhecer-se a si mesmo. Como que numa rede interligada entre as diversas faces problemáticas de nosso estado, o *tédio* surgirá indicando a constatação da miserável condição humana.

Pascal diz que: 136/139 “*o homem é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhum motivo de tédio*”. Entendemos isso como uma boa síntese do que seja sua ideia de *tédio*. Sabe-se que ele não depende de nada que lhe seja externo para se expressar, é intrínseco à condição humana. Podemos usar aqui a figura de um espelho: o *tédio* seria dessa maneira o resultado do que se vê num espelho no qual a condição humana poderia ter a percepção do que realmente seja, não se conhecer totalmente, mas aperceber-se brevemente. Contudo, tal visão é sobremodo insuportável. Nada externo ao homem tem o poder de lhe revelar o desespero de sua condição miserável mais que o *tédio*. Como num reflexo em que o homem vê a si mesmo tal como é, sem disfarce, é aí que ambos, o *eu* “real” e o *eu-imaginário*, se encontram e se opõem.

Sabemos que Pascal imputa ao *tédio* um poder e autoridade que estão muito além daquilo que o homem pode controlar. Ainda que ele quisesse livrar-se ou guardar-se dessa “*autoridade privada*” não o conseguiria⁶⁰, pois ela habita o seu íntimo, nas palavras de Pascal “*o fundo do coração*”. Assim, se usamos há pouco a figura do espelho para ilustrar a ação do

59 No que se refere ao *tédio* Luiz Felipe Pondé nota em seu *O Homem insuficiente* que: “O termo original em francês *ennui* pode ser traduzido por similares em português, tais como aborrecimento, angústia, tédio, entre outros. No século XVII, *tédio* tinha uma forte conotação de angústia essencial, associada à impossibilidade de sair de tal estado, como uma espécie de patologia espiritual [...] os termos em português nos parecem sempre insuficientes e banais para iluminar o conceito em sua totalidade e profundidade.”

60 Pascal diz no fragmento 136/139: “*Assim se escoia toda a vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto. Porque ou se pensa nas misérias que se têm ou nas que nos ameaçam. E ainda quando se estivesse bastante protegido por todo o lado, o tédio, com sua autoridade privada, não deixaria de sair do fundo do coração onde tem raízes naturais.*”

tédio, agora poderíamos acrescentar que este é um espelho interno e tão intrinsecamente ligado ao homem que é impossível cobri-lo ou quebrá-lo, mesmo querendo. Outro fator importante para sua estratégia é a constatação de que o *tédio* é uma força de tal dimensão que não é suportável para o homem, é preciso afastar-se dele. Veja-se, por exemplo, o que diz em 622/131:

Nada é mais *insuportável* para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação.
Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio.
Imediatamente nascerão do fundo se sua alma o *tédio*, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero.

Vemos um aspecto importante expresso neste fragmento pela ocorrência dos termos *insuportável* e *imediatamente* – (*Incontinente*). Percebe-se que tanto uso do termo *insuportável*, quanto do termo original *incontinente* expressam aqui a ideia de que o *tédio* está irremediavelmente no interior do homem e ao mesmo tempo o ultrapassa, almejando sempre ocupar todo o conteúdo de sua vida. De outra maneira, o *tédio* está contido por um instante “no fundo do coração”, mas sua característica realmente é ser *incontível*, no sentido em que excede aquilo mesmo que o contém, a saber: seu continente. Para usar uma figura espacial, esse aspecto de fronteira frágil do *tédio* preme por espaço, havendo ocasião ele se espalhará reclamando o espaço através de sua “*autoridade privada*”.

O *tédio* conduz à fuga dessa sua condição insuportável. As opções são: ou foge-se da autoridade do *tédio* ou rende-se a ela; porém, como render-se ao *tédio* é ceder ao *insuportável*, tem-se que o mais sensato seja a solução da fuga. Busca-se dessa forma a agitação, elemento esse formador, como veremos, daquilo que Pascal denomina *divertimento*. Daí a importância da análise e relação do *tédio* com o nosso tema, haja vista que se fosse possível ao homem estar em presença de si mesmo, sem sentir esse *tédio*, não seria lançado

impetuosamente ao movimento, na agitação.

Dessa forma vemos que o exercício de pensar em si mesmo nos leva a conhecermos nossa insuficiência, finitude, num termo pascaliano: nossas misérias. Para Pascal todo aquele que procura com afincos se conhecer através unicamente de sua capacidade, logo será levado ao desespero e à angústia pela imperiosa força do *tédio* que opera e que tem “*raízes naturais*” no coração humano. Daí que há uma enorme necessidade de que o homem sempre evite o confronto consigo mesmo, ou seja, que evite aperceber-se.

O *tédio*, por consequência, impossibilita-nos de pensar sobre nós mesmos, pois sob o seu campo de ação não é possível sustentar empreitada alguma, quer pela necessidade que temos de fugir dele, quer pela nossa imagem odiosa, portanto não agradável. Nosso autor diz: 36/164 “*é ter muita infelicidade estar numa tristeza insuportável, logo que se fica reduzido a contemplar a si mesmo sem disso se divertir.*” O *tédio* conduz o homem a uma região de extrema incapacidade, em se tratando de qualquer domínio da vida humana. A força produzida por esse estado é explorada pelo filósofo ao escrever que estar no *tédio* é para o homem a mesma coisa que estar numa “*tristeza insuportável*” e desgraçada. Ora, se esse estado ao qual o filósofo denomina *tédio* é em si insuportável, evidentemente que também é um estado que, de toda forma, tenta-se evitar. O que nos ocupa agora é evidenciar a incapacidade de pensar (sobretudo pensar em si), a que o homem está exposto uma vez no *tédio*. A propósito disso Pascal diz que ele, inevitavelmente, estará no *tédio* ao se abandonar à contemplação de si mesmo. Na mesma linha de raciocínio encontramos o fragmento 137/142, o qual reproduzimos integralmente por conta do valor expressivo para nossa análise:

Divertimento. Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para aquele que a possui para torná-lo feliz pela simples visão daquilo que é? Será preciso ainda divertilo desse pensamento como ao comum dos homens? Bem vejo que é tornar um homem feliz divertilo da visão de suas misérias domésticas para preencher todo o seu pensamento com o cuidado de dançar bem; mas será a mesma coisa com relação a um

rei e será ele mais feliz prendendo-se a esses vãos divertimentos do que contemplando a sua própria grandeza? E que objeto mais satisfatório se poderia dar ao seu espírito? Não seria então prejudicar a sua alegria fazer com que ele ocupe a sua alma pensando em ajustar os passos à cadência de uma ária, ou em alcançar habilmente uma barra, em vez de deixá-lo gozar em repouso da contemplação da glória majestosa que o circunda? Submeta-se isto à prova, *deixe-se um rei a sós*, sem nenhuma satisfação dos sentidos; sem nenhuma preocupação no espírito, sem companhias e sem divertimentos *pensar em si totalmente à vontade, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias*. Assim, evita-se isso cuidadosamente e nunca falta ao redor da pessoa do rei muita gente que cuida de fazer com que o divertimento suceda aos negócios e que fica a observar todo o seu tempo de ócio para fornecer-lhe prazeres e jogos de modo que não haja nenhum vazio. Quer dizer que eles são cercados de pessoas que têm um maravilhoso cuidado para evitar que o rei fique sozinho e em estado de pensar em si, sabendo perfeitamente que *ele ficará miserável, muito embora seja rei, se pensar em si*. Não falo em tudo isso de reis cristãos como cristãos, mas somente como reis.

Esse exemplo é bastante claro no que diz respeito à interferência do *tédio* naquilo que nós podemos conhecer. O autor usa a figura do rei para denunciar em que situação encontram-se os homens, tomando o exemplo daquilo que seria a 'melhor' situação entre os homens, isto é, a realeza: frente ao inevitável tédio, não há exceções. O pensamento sobre nossa condição nos leva ao desespero supremo e insuportável que é esse tédio, isso independentemente da situação política, financeira, social, etc. Mesmo um rei, se “*pensar em si totalmente à vontade*”, será levado e tragado pela “autoridade interna” do tédio.

De modo que a reflexão sobre quem somos nos leva, se levadas até as últimas consequências, a nos reconhecer miseráveis, isto é, ficarmos sob a autoridade do tédio. Para evitá-lo é preciso evitar, na mesma medida, o pensamento sobre nossa condição, o que nos leva a um círculo sempre recorrente de ações: se penso, vejo minha insuficiência, que me leva ao tédio, logo não penso para evitá-lo. O fragmento inicialmente pergunta se a frivolidade dos divertimentos do homem comum também se aplica ao rei, e conclui com a resposta positiva. Ambos são postos no mesmo registro, no fim das contas sofrem os mesmos acidentes e reveses, guardadas as proporções, pois todos os homens estão presos no *tédio*, alguns acreditam encontrar a liberdade nas cadeias do *divertimento*, mas isso é um erro.

Muito nos prende a atenção a insistência do filósofo em declarar a interferência do *tédio* sobre o ato da autorreflexão. Assim, o pior perigo que ronda o rei, no exemplo, é o estar sozinho frente a si mesmo, nada mais perigoso que isso, daí a grande preocupação em “*evitar que o rei fique sozinho e em estado de pensar em si.*” Em relação ao *comum dos homens* ele é inteiramente idêntico nesse aspecto, mudam-se os motivos, mas o método é sempre o mesmo: desvio constante. Por rei entende-se, dirá Pascal, uma pessoa comum, embora cercada de cuidados para que não se sinta como tal. Não é aconselhável deixar o rei sozinho, mas seria possível escondê-lo indefinidamente dele mesmo? É certo que, embora se pense que o fato de ser rei é, em si, uma boa posição, contudo ele não pode pensar em si mesmo. Por mais rei que seja, ele sempre estará impedido de pensar-se por conta do perigo que isso acarreta, a saber: pensando em si ele pode reconhecer sua miserável e comum condição humana. Todavia, se o homem não pode conhecer o que é ser homem, e, da mesma maneira, se o significado de ser rei não puder ser compreendido, de que maneira é possível dizer que a melhor situação possível é a realeza, como se diz comumente?

Se entendermos que aquele que conhece a si mesmo domina, de alguma maneira, o significado do que seja; do mesmo modo podemos pensar que aquele que não conhece a si mesmo não tem ideia do que ou de quem realmente é. O simples tentar conhecer-se a si mesmo nos remete de volta ao *tédio*, já que este aparece como resultado direto de tal tentativa. Buscamos a todo o custo não pensar em nossa condição miserável e é isso exatamente o que o *tédio* nos mostra, se tentarmos. Isso porque essa miséria que o *tédio* reflete, participa de nossa constituição, tanto é assim que se deixarmos, com muito pouco, o *tédio* nos mostra isso. Uma vez que o homem não suporta o *tédio* e não consegue conhecer-se a si mesmo, ele não adquire, a partir de si mesmo, um significado que preencha sua ânsia de completude, por isso o divertimento sempre aparece como um mecanismo e uma saída apazível, ao menos

aparentemente.

O *tédio* traria em si a possibilidade de autoconhecimento, que Pascal ressalta. Não fosse o *divertimento*, ele forçaria a busca de meios de sair desse estado, porém o *divertimento* está aí e impede uma efetiva solução para o *tédio*, até mesmo uma tentativa. O homem, nessa luta intensa que é sua vida, oculta-se de si mesmo, isto é, de sua miserabilidade. Se não se esconder, perceber-se-á mais miserável ainda, pois um miserável consciente. Em suma, o *tédio* é o estado em que se mostra o fundo da miserável condição humana: é um estado insuportável.

Portanto, o homem que quer apenas ser feliz, como nos diz Pascal, coloca nisso sua mais alta aspiração, não podendo fugir de querer sê-lo. Esse homem, que tem sua grandeza exatamente no exercício do pensamento e sobretudo no pensamento sobre sua felicidade, como poderá ser feliz se não pensar em si, numa palavra: se não conhecer a si mesmo?

1.7 - Imaginação.

A lição do *tédio* mostra-nos que o homem está numa situação de onde precisa sair. A reflexão pascaliana põe um problema ao seu interlocutor: como sair dessa situação. O homem é esse ser paradoxal e incompreensível, um ser que está no meio daquilo que não sabe e nem pode saber o que seja, pois não pode compreender nem o todo em que se encontra, nem o todo de si mesmo, nem o todo da natureza. Portanto, sendo esse ser do meio, não deveria aspirar aos extremos, ao absoluto. Se ele pudesse contentar-se com essa situação certamente estaria numa posição mediana e agradável. Porém, há nesse mesmo homem, de alguma maneira, uma necessidade para o infinito, e, ainda que não possa alcançar o princípio último das coisas,

ele o deseja.

É frente a essa insuficiência que percebe-se a operação da *imaginação*, que em Pascal é um conceito filosófico de suma importância. Antes de observarmos como Pascal trata o assunto, notemos que Descartes opera uma separação entre imaginação e pensamento puramente intelectual, associando a imaginação de alguma forma ao corporal e visando com isso relegar o papel dela a um segundo plano no processo de conhecimento.

Vejamos que Descartes diz que: “*quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe.*”⁶¹. Aqui a ligação entre o corpo e a imaginação é feita de tal modo que o vínculo torna-se necessário, e a imaginação “*não é de nenhum modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência do meu espírito*”⁶², portanto, é dependente do corpo.

Ele diz ainda: “*E mesmo esses termos 'fingir' e 'imaginar' advertem-me de meu erro; pois eu fingiria efetivamente se imaginasse ser alguma coisa, posto que imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal.*”⁶³ Associando a imaginação ao erro, coloca aquela faculdade sob suspeita, portanto, dirá o filósofo, evitar a imaginação torna-se uma condição essencial para o conhecimento de si mesmo: “*E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza.*”⁶⁴ Associando a imaginação ao corpóreo e ao erro, Descartes proporá em sua filosofia que se desconfie da imaginação, como se fosse uma coisa perigosa.

61 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. p.129-130.

62 Ibidem. p. 130.

63 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. p. 94.

64 Ibidem. p.94.

É assim que a experiência do pedaço de cera é concluída no sentido, tanto de afirmar a distinção entre imaginação e razão quanto no de evidenciar a superioridade da razão sobre a imaginação. No que diz respeito ao conhecimento dos corpos:

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta.⁶⁵

Devido ao fato de que a imaginação é associada ao corpo e aos sentidos, Descartes opera uma exclusão, sempre que possível, ou ao menos uma diminuição do verdadeiro poder da imaginação sobre nosso conhecimento.

Nota-se aqui uma grande diferença: enquanto Pascal enfrenta o paradoxo de saber que é impossível conceber qualquer tipo de conhecimento sem a intromissão da *potência enganadora* que é a imaginação, Descartes aconselha o exato oposto: o desvio. Em Descartes notamos uma recorrente insistência nessa ideia da necessidade de desviar-se da imaginação, e mesmo nas matemáticas, em que sua função nos parece indispensável, a imaginação toma uma posição secundária em relação ao conhecimento puramente intelectual. Porém, aquilo que é desviado não deixa de existir.

Em seu *Tratado da Paixões*, Descartes identifica claramente esse importante papel da imaginação, e prescreve o remédio:

65 Ibidem. p. 97.

Mas o que se pode sempre fazer em tal ocasião, e que eu julgo poder apresentar aqui como o remédio mais geral e o mais fácil de praticar contra todos os excessos das paixões, é, sempre que se sinta o sangue assim agitado, ficar advertido e lembrar-se de que tudo quanto se apresenta à imaginação tende a enganar a alma e a fazer com que as razões empregadas em persuadir o objeto de sua paixão lhe pareçam muito mais fortes do que são, e as que servem para dissuadir muito mais fracas.⁶⁶

E ainda: *“Mas o que me parece que os que estão acostumados a refletir sobre as suas ações podem sempre fazer é, quando se sentirem tomados de medo, esforçarem-se por desviar o pensamento da consideração do perigo”*⁶⁷, e diz como: *“representando-se as razões pelas quais há muito mais segurança e mais honra na resistência do que na fuga”*. Releva notar que Pascal trilha outro caminho, e, apenas para indicar, lembremos do que diz em 44/82: *“O maior filósofo do mundo, sobre uma tábua mais larga do que é preciso, se há embaixo um precipício, embora a razão o convença de sua segurança, a imaginação prevalecerá. A maioria não poderia sustentar o pensamento sem empalidecer e suar.”*

Poderíamos pensar que o homem, tão logo percebesse - por essa espécie de 'espelho interno', o *tédio* - sua inevitável condição miserável, seria levado imediatamente a procurar alguma fuga, ou algo para se distrair, algum movimento, enfim, algum *divertimento*. Tal compreensão é plausível, todavia Pascal alerta-nos que: *“uma diversão desanimada e sem paixão o entediara.”* Aqui entra então um conceito fundamental para a compreensão de nossa temática: a *imaginação*. A abordagem de tal conceito nos será de muita utilidade, pois ele é quem, de alguma maneira, faz a ligação entre a condição humana que se percebe miserável pelo *tédio* e o *divertimento*, como veremos.

A *imaginação* é, antes de tudo, a potência que engana⁶⁸; se a razão procura buscar e

66 DESCARTES, R. *Paixões da Alma*. Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. p. 293.

67 Ibidem. p. 294.

68 Há uma nota muito interessante e um estudo sobre os '*dois infinitos*' em Marcello Nunes que lembramos aqui: *“Toda psicologia de Pascal funda-se na dignidade do pensamento e na mesquinhez da animalidade. Para mostrar, porém, quão frágil criatura, Pascal frisa que, até em seu ato distintivo – o pensamento – o homem*

instruir sobre a verdade, a *imaginação* inventa uma verdade independente da racionalidade e por vezes contrária a esta última, de modo que Pascal nos diz, em 44/82: “A *imaginação* dispõe de tudo: faz a beleza, a justiça e a felicidade.” De modo que qualquer coisa que dependa dessa *imaginação* não será seguro, haja vista que a própria *imaginação* é volúvel e enganadora. Se tomarmos o exemplo da felicidade que é forjada pela *imaginação* pode-se perceber que essa felicidade é o oposto daquilo que Pascal chama de felicidade verdadeira.

O mundo que é regido pela *imaginação* é alvo de uma análise bastante acurada nesse fragmento, da mesma forma, o autor nos mostra a risível fragilidade desta *imaginação* a que dedicamos muito de nós (para não dizer tudo). E continua: “*Quem confere a reputação, quem dá o respeito e a veneração às pessoas, aos livros, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginária?*” A rede tecida pela *imaginação* dispõe de cordas que sustentam e regulam toda a aparência, ainda que ela mesma tenha essa capacidade de ocultar-se e, dessa forma, dê visibilidade para os objetos a seu serviço. Daí que a ligação dessas cordas é tão firme que: “*todas as riquezas da terra são insuficientes sem o seu consentimento.*” Sem a aprovação que passa por essa soberba potência enganadora que é a *imaginação*, a rede não se mantém. A *imaginação* ultrapassa até mesmo a razão, não há disputas entre elas. Considere-se ainda uma passagem que retrata de modo bastante rico e resumido sua perspectiva sobre os efeitos da *imaginação*:

Não diríeis que esse magistrado, cuja velhice venerável impõe respeito a todo um povo, se governa por uma razão pura e sublime e que julga coisas por sua natureza, sem deter-se nessas vãs circunstâncias que só ferem a *imaginação* dos fracos? Vede-o entrar num sermão em que traz um zelo todo devoto, reforçando a solidez da razão pelo ardor da caridade. Ei-lo pronto a ouvir com um respeito exemplar. Que o pregador chegue a aparecer: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e uma fisionomia esquisita, se o seu barbeiro o barbeou mal, se o acaso ainda por cima o lambuzou, por maiores que sejam as verdades que ele anuncia, aposto pela perda da gravidade do nosso senador.

é assaltado pela miséria da imaginação que, cegando-o, muitas vezes obriga-o a andar em trevas.” cf. NUNES, M. A ansia moderna. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, 1926. p. 172.

O caráter superficial que a imaginação produz revela-se na figura usada por Pascal 136/139: “*como as crianças que se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta.*” A imaginação atua sobre o real, dominando-o, a criança não se espanta senão ao ver no espelho o rosto lambuzado por ela mesma. Assim também a ação da *imaginação* atua sobre o venerável magistrado; não no que é pregado, mas pelas circunstâncias sob as quais o pregador aparece. Num exemplo rápido, o autor ilustra como a aparente severidade da razão, sua ação coordenada, bem como sua autoridade, estão baseados em fundamentos falsos. A frivolidade da *imaginação* é de longe superior à gravidade da razão, essa é uma batalha perdida e é até bom que os homens não tentem medir as forças dessas duas potências. Dessa forma, a *imaginação* cria uma realidade, impõe valores e alvos a serem alcançados, sem nenhuma preocupação com o fundamento verdadeiro, contrariamente à tentativa da razão que busca edificar com base no mais certo e indubitável possível.

Pascal nos diz claramente que para que o homem tente fugir do temível *tédio* é preciso que haja um autoengano: 136/139 “*Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo, imaginando...*” Como no caso da criança, percebemos aqui que a *imaginação* tem uma função bastante específica, que é a de proporcionar a ilusão necessária para que ao homem seja possível essa tentativa de escape. Dessa forma, essa tentativa se dará com o *divertimento*, como veremos, contudo a *imaginação* possibilita que a tentativa não seja perfeitamente compreendida, isto é, torna-a inconsciente, para usar nosso vocabulário contemporâneo.

Isso só é possível pelo caráter tipicamente confuso da *imaginação*, como é visto em 44/82: “*O maior filósofo do mundo, sobre uma tábua mais larga do que é preciso, se há embaixo um precipício, embora a razão o convença de sua segurança, a imaginação prevalecerá. A maioria não poderia sustentar o pensamento sem empalidecer e suar.*” Irônica

afirmação, tipicamente pascaliana, todavia relata um fato incontestável: a *imaginação* se sobrepõe a qualquer outra força que possamos ter, inclusive àquela que faz a grandeza do homem, a razão. O filósofo chama a imaginação no fr. 44/82: “*É essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade...*” e logo depois “*Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la, para mostrar quanto poder tem em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza.*” Fator importante na constituição do homem, a imaginação opera por sua própria conta, independentemente de nosso querer. Aqui se percebe claramente a importância que se dá à imaginação como colaboradora nesse mecanismo do divertimento. A *imaginação* pode atuar num registro em que não há percepção dessa sua operação e isso concorre para que os frutos de seu artifício pareçam ao homem um abrigo seguro, ainda que seja apenas uma aparência. Sobre isso nos diz: “*A imaginação aumenta os pequenos objetos até que com eles encha a nossa alma por uma estimativa fantástica...*” É próprio da *imaginação* essa construção de aparência bem como sua validação, numa palavra, essa transformação da aparência em realidade.

Assim, para que a *imaginação* engendre seu mecanismo perante o *tédio*, é preciso exatamente que ela dissimule uma aparência e espelhe alguma outra coisa que não o próprio *tédio*. Portanto, seguindo ainda a metáfora especular, temos que a *imaginação* será uma espécie de espelho falso, no qual a condição humana será refletida de forma ataviada, em que pouco importa ser ou parecer, já que no reinado da *imaginação* as fronteiras são imprecisas.

Contudo, mesmo com a imaginação exercendo seus plenos poderes de desvirtuar a dita realidade das coisas, a miserável condição do homem permanece intacta. Como visto a capacidade de conhecimento que ele tem não pode tirá-lo desta situação, daí que Pascal fará uma análise da *Imaginação* como essa tentativa de dar ao homem uma posição confortável 44/82: “*não pode tornar sábios os loucos, mas os torna felizes, rivalizando com a razão que*

só pode tornar miseráveis os seus amigos.” Uma vez que se conhecer é tomar consciência de nossa condição miserável. Assim, ainda que a *imaginação* seja a potência enganadora, por mais que ela sobreponha-se até mesmo à própria razão, ele notará a fragilidade da *imaginação* quando o assunto é conhecer a si mesmo. Assunto de suma importância para nosso tema. Sobre a nossa incapacidade de conhecer efetivamente e sobre a fragilidade tanto da razão quanto da imaginação, ele diz 199/72:

Finalmente, todas as coisas extremas são para nós como se não existissem e nós não existimos com relação a elas; elas nos escapam e nós a elas.

Aí está o nosso estado verdadeiro. É isso que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar de modo absoluto. Vogamos⁶⁹ sobre um meio vasto, sempre incertos e flutuantes, levados de uma ponta para a outra; *qualquer termo em que pensemos nos agarrar e nos firmar*, abala-se, e nos abandona, e, se o seguimos, ele escapa às nossas tentativas de pegá-lo, escorrega e foge com fuga eterna⁷⁰; nada se detém para nós. É o estado que nos é natural e entretanto o mais contrário à nossa inclinação. Ardemos do desejo de encontrar uma posição firme e uma última base constante para aí edificar uma torre que se eleve ao infinito, mas todo o nosso alicerce cede e a terra se abre até os abismos.

Não procuremos, portanto, segurança, firmeza; *nossa razão está sempre decepcionada pela inconstância das aparências*: nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o encerram e fogem dele.

Sendo esse meio que nos coube em partilha, sempre distante dos extremos, que importa que algum outro tenha um pouco mais de inteligência das coisas? Se a tem e se as toma de um pouco mais alto, não está ele sempre infinitamente afastado da extremidade e a duração de nossa vida não é igualmente ínfima em face da eternidade se durar dez anos mais?

Em vista desses infinitos, todos os finitos são iguais e não vejo por que assentar a imaginação *antes sobre um do que sobre outro*. E só de fazermos uma comparação entre nós e o finito já nos dá pena.

A imaginação tem a aparência prazerosa de amarrar as coisas da natureza de modo que nós pensamos entendê-la, mas na verdade “*qualquer termo em que pensemos nos agarrar e nos firmar abala-se e nos abandona.*” A imaginação produz ligações frágeis que ao primeiro olhar se mantêm, contudo, numa sondagem mais vagarosa, percebe-se a falta de fundamento sólido, tanto para os conhecimentos que achamos que temos sobre a natureza, quanto para

69 No sentido de derivar: estamos à deriva, perdidos. Cf. com o mesmo tema presente na figura do naufrago e da ilha no escrito pascaliano nomeado “*Três discursos*”. Pensamos que o termo *vogar* também pode indicar uma navegação orientada, porém não é o caso aqui.

70 A fuga sendo eterna, isto é, infinita. O limitado não a alcança por mais que consiga progressos.

aqueles que achamos que temos sobre nós mesmos. Assim, todo fruto da laboriosa imaginação “*escorrega-nos e foge com uma fuga eterna. Nada se detém para nós.*” Nada pára para nós ainda que os laços da imaginação nos proponham o contrário.

Nossa contradição não nos deixa descansar (é isso que Pascal vai ressaltar), e a imaginação desempenha um importante papel sobre aquilo que pensamos, de modo que “*nossa razão está sempre decepcionada pela inconstância das aparências.*” Os objetos de nosso conhecimento aparecem tal qual nós os imaginamos e não tal qual nós os conhecemos, pois para Pascal conhecer algo, em última análise, seria conhecer todas as partes desse algo e todas as partes que o ligam com o todo da natureza, o que se mostra impossível. Assim, a aparência do conhecimento, isto é, a maneira como nós imaginamos as coisas, é tomada por conhecimento, daí que frequentemente o que tínhamos por verdade se nos mostra um erro.

Daí que sendo todos os nossos conhecimentos, no limite, incertos, Pascal diz que não vê vantagem alguma em *assentar a imaginação* sobre um em detrimento de outro. Isso se torna mais interessante ainda se lembrarmos o objeto privilegiado do conhecimento cartesiano: o *cogito*. Conhecemos e usamos a natureza de acordo com nossa capacidade, para nossa sobrevivência e benefício, porém não há balança nem bom-senso no mundo que nos indique que um conhecimento é mais privilegiado que o outro. Nem a razão, nem mesmo a imaginação podem nos dar conforto e segurança plenos, este papel, em Pascal, está reservado para aquele que une todas as nossas contrariedades, Jesus Cristo, a quem nos *Pensamentos* chama de restaurador.

Como visto até aqui o conhecimento de si mesmo tem uma enorme importância, contudo a condição humana, miserável por si mesma, já impede o homem de conhecer-se. Então é aqui que o mecanismo do divertimento tem uma finalidade bem visível para o nosso autor, a saber, tentar evitar o inevitável, ou melhor, impedir que o homem se veja e se pense

insuficiente e mortal, como veremos a seguir. No que diz respeito a esse nosso escrito, é preciso salientar que no pensamento sobre o homem o paradoxo sempre está presente. É assim que o homem precisa pensar em si, mas não pode fazê-lo, embora ao mesmo tempo não possa furtar-se a essa demanda. Diz-nos o autor 114/397: “*A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer(-se) miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável.*” Ao ponto no qual o homem possa conhecer-se e por consequência conhecer-se na miserabilidade de sua condição, para aí é que a análise do *divertimento* indica, a nosso ver. A solução para o problema da condição da miserável humana não está nem passa pelo *divertimento*, mas é reconhecendo esse mecanismo que se pode pensar a questão não só do conhecimento, mas pensar a questão do homem como um todo.

É pensando nessa característica, ressaltada tantas vezes, que o homem é grande quando reconhece sua condição miserável, que vemos como se articula todo o discurso do autor sobre o *divertimento*. Não pensamos que haja uma censura sobre o fato de que o homem esteja no *divertimento*, há sim, uma constatação e uma advertência para notar, nesse mesmo fato, que alguma coisa está fora do lugar. Vamos ao divertimento, visando entendê-lo melhor.

Parte II

O Divertimento

2 – Divertimento

Observaremos nesta parte alguns aspectos da temática, segundo nosso objetivo, que é pensar o *divertimento* no contexto da reflexão pascaliana. Nosso intento é fazer uma aproximação ao *divertimento* apenas no registro daquilo que Pascal chamava de “*estudo do homem*”, que podemos denominar também de antropologia pascaliana. Nosso interesse se refere à dinâmica do *divertimento* no pensamento sobre a condição humana. Dito de outro modo: importa-nos observar aqui como se dá a construção do pensamento a respeito do divertimento, e não como seria sua possível elaboração final.

Procuraremos, fazendo uso dos conceitos trabalhados na primeira parte, desenvolver o eixo central de nossa questão: o *divertimento* pascaliano. Portanto retomaremos aqui a sua ideia de homem, que traz consigo as diversas e difíceis contrariedades expostas na primeira parte de nosso escrito, a saber: um homem que não se conhece, que se sente frágil, inconstante, que pensa, que tem sua razão subordinada à força imperiosa da *imaginação*, que se encontra dividido entre um *eu imaginário* idólatra de si fantasiado num *amor-próprio*, e um real *eu-odioso*, um homem que quer ser feliz, mas que pode reconhecer-se apenas miserável, que por tudo isso vive, mas vive sob a ameaçadora presença do *tédio*.

Observar essa condição faz o homem conhecer a dor insuportável de reconhecer a si mesmo como finito, incompreensível e insuficiente, fato que o remete ainda ao *tédio*. E nessa constatação o homem vê-se na presença de seu próprio eu, que Pascal chama de *eu-odioso*, haja vista trazer consigo e evidenciar toda a miséria que há no homem. Essa condição será mascarada pelo que Pascal chama de *imaginação*, que nos ajuda na construção de uma nova identidade, por assim dizer. Identidade esta que não contenha as dificuldades inerentes detectadas na nossa real mas miserável condição, para isso é preciso arquitetar um *eu-imaginário* que habite o mais belo lugar do mundo, isto é, o pensamento do outro, daquele a

quem estimamos, sendo necessário estar sempre na estima do pensamento do outro. Enfim, os elementos essenciais que constituem o homem devem estar sempre em nosso horizonte.

O divertimento aparece dessa forma como o resultado confuso da junção desses eventos internos e intrínsecos ao homem. Nosso autor visa desmascarar as ilusões das razões que se apresentam ao homem no sentido de fazê-lo auto-suficiente, desmascara com o intuito de explicitar o impasse metafísico e existencial, por assim dizer, em que se encontra o homem. Uma vez mostrado isso, Pascal nota que o divertimento é uma fatalidade que provém da própria condição do homem e, portanto, um impasse insolúvel para o próprio homem.

A análise do divertimento é antes de tudo uma perspicaz constatação empírica do homem, do seu meio e de sua rotina. Tal constatação Pascal o faz, de certa forma, enquanto um observador profundo e realista. Tal análise talvez seja o melhor exemplo daquilo que o próprio Pascal chamava de “*estudo do homem*”. O *divertimento*, que à primeira vista parece inofensivo, mostra-se numa análise mais detalhada um fenômeno avassalador, na medida em que impede o homem de se pensar, com toda a consequência que daí advém. O *divertimento* unifica os afazeres humanos; sérios ou não, todos são colocados no registro do desvio de atenção de algo muito mais importante ao homem: sua própria existência, seu ser.

2.1 - Dos fragmentos do Maço *Divertimento*.

Nesta seção pretendemos fazer uma rápida incursão pelo terreno dos manuscritos pascalianos referentes ao nosso tema, para notar um pouco do estado em que se encontram, e assim orientar melhor nossa pesquisa.

Pascal tencionava, como se sabe, escrever algumas obras quando a morte o alcançou. Os papéis com as anotações que foram encontrados após a sua morte serviram para organizar o que chamamos hoje *Os Pensamentos* de Pascal. Alguns desses papéis já haviam sido divididos por temas. Trabalhamos em nosso escrito principalmente o oitavo maço dos papéis classificados por Pascal nos manuscritos originais. Este é o maço que reunia os fragmentos sobre o divertimento. Para fins de praticidade dividiremos o maço em três partes seguindo o critério de tamanho, de modo que teremos os fragmentos curtos, os médios e um longo. O maço chamado *Divertimento* constitui-se de oito fragmentos⁷¹, dentre estes temos o longo fragmento 136/139, que sintetiza e dá corpo a toda a temática, além de cinco outros fragmentos curtos e os dois fragmentos 137/142 e 139/143 que ficariam entre o longo e os curtos.

Começaremos vendo o que nos diz a sequência dos ditos fragmentos curtos, começando pelo 132/170:

71 Importa dar uma breve referência de localização dos fragmentos de nossa temática em algumas das principais edições das Obras de Pascal. *Lafuma* em sua edição de referência numera com os seguintes fragmentos: 132; 133; 134; 135; 136; 137; 138 e 139. *Brunschvicg* coloca os fragmentos sobre o *Divertimento* nos seguinte fragmentos respectivamente: 170; 169; 168; 469; 139; 142; 166 e 143. *Tourneur* em sua edição objetiva traz a seguinte numeração respectivamente: 126; 126; 127; 128; 129; 130 e 131, ele junta dois fragmentos num só o qual numera 126, que corresponde aos fragmentos 132 e 133 da numeração *Lafuma* que é nossa edição de referência. *Chevallier* em sua numeração traz: 216; 214; 213; 443; 205; 206; 218 e 207. Além destes ele adiciona muitos outros fragmentos à sua divisão denominada “*O Divertimento*”. *Sellier* em sua edição numera assim: 33, 165, 166, 167, 168, 169 e 171. No Manuscrito Original aparece na seguinte sequência: 121; 121; 125; (133-139-209-210-217); 146; 142 e 217. Lembre-se que o primeiro fragmento que corresponderia à numeração *Lafuma* 132 foi perdido.

Divertimento.

Se o homem fosse feliz, tanto mais o seria quanto menos se divertisse, como os santos e Deus.

Sim; mas não é estar feliz poder alegrar-se pelo divertimento?

Não, porque ele vem de outra parte e de fora; e assim é dependente e, por toda parte, sujeito a ser perturbado por mil acidentes que fazem as aflições inevitáveis.

Agora o segundo deles, isto é, o fragmento 133/169:

Divertimento. Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso.

O terceiro fragmento 134/168:

Não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais quer do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo.

Mas que fará para isso?

Seria preciso, para conseguir, que se tornasse imortal, mas, não podendo, resolveu evitar pensar nisso.

O quarto dos fragmentos curtos, o 135/469:

Eu sinto que posso não ter sido, pois o eu consiste no meu pensamento; portanto, eu que penso não teria sido se minha mãe tivesse sido morta antes que eu tivesse sido animado, portanto, não sou um ser necessário. Não sou tampouco eterno nem finito, mas vejo bem que há na natureza um ser necessário, eterno e infinito.⁷²

72 Interessa notar aqui um caráter bastante anticartesiano presente em Pascal, como nos lembra a lição de Dubreucq, onde o espetáculo da natureza fornece um elo de contingência que cerca a existência humana, de modo que dependemos antes de mais nada da existência de um outro, Pascal contraporá face a esta contingência a absoluta necessidade de um ser eterno e infinito que a própria natureza e nossa razão nos faz compreender. Daí que não se pode seguindo Descartes remontar do eu que pensa ao Deus que existe. Há um abismo metafísico, pois os elos do finito e contingente não podem acessar o infinito e necessário.

E, por fim, o quinto e menor dos fragmentos curtos, o 138/166:

A morte é mais fácil de suportar sem pensar nela do que o pensamento da morte sem perigo.

Nesta sequência, o que temos são pequenas notas em sua maioria rascunhadas por Pascal, dizemos maioria pois há pelo menos uma exceção, o fragmento 135/469. Sabe-se que foi ditado⁷³ por Pascal a alguém, sendo que por ser uma caligrafia bastante comum entre os seus manuscritos Zacharie Tourneur chama de *secretário assíduo*⁷⁴ o dono desta caligrafia.

O primeiro fragmento desta sequência, isto é, o 132/170 é um dos muitos fragmentos cujo original foi perdido, e ele nos é conhecido por conta da *Cópia* que se fez do manuscrito original logo após a morte do filósofo. Ele concorda totalmente com o restante dos fragmentos desta temática. Os dois fragmentos que seguem, isto é, o 133/169 e 134/168 estão preservados na folha 121 da *Coletânea Original* pertencente hoje à Biblioteca Nacional de França. Também são formados por ideias recorrentes e comuns a toda a nossa temática. O nosso próximo fragmento é o 135/469. Esse fragmento não tem a caligrafia de Pascal, e foi ditado a seu *secretário assíduo* (nota-se a diferença caligráfica mesmo na mais rápida análise.) Permanece fixado na folha 125 da *Coletânea Original*. O fragmento 138/166 consta da folha 142 da mesma coletânea, trata-se de uma pequena nota escrita a lápis e depois refeita à caneta conforme nos informam Zacharie Tourneur e Eric Dubreucq⁷⁵. Apesar de pequena, a nota tem o conteúdo totalmente adequado à temática do *divertimento*. A morte, a grande vilã e

73 PASCAL, B. *Penseés*: Texte intégral établi et présenté par Zacharie Tourneur et Didier Anzieu. Paris: Armand Colin, 1960. T. 1. p.89.

74 *Idem* p. 12. Usamos aqui o termo cunhado por Tourneur para designar o secretário de Pascal que ele pensava ser Étienne Périer, o sobrinho.

75 DUBREUCQ, Eric. “L’intériorité désertée et le fond du cœur”, *Methodos* [Online], mai. 2005, Disponível em: < <http://methodos.revues.org/381> >. acesso em 03 juin 2006.

fim de todos se pensada seriamente é mais insuportável do que as insuportáveis penas a que nos submetemos afim de não pensarmos nela. Dessa forma fazemos literalmente de tudo para não estarmos a sós com o pensamento da famigerada.

Acompanhando estas curtas anotações temos a outra sequência dos dois fragmentos que tem um tamanho um pouco maior. Vejamos o primeiro destes fragmentos médios, o 137/142:

Divertimento.

Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para aquele que a possui para torná-lo feliz pela simples visão daquilo que é? Será preciso ainda diverti-lo desse pensamento como ao comum dos homens?

Bem vejo que é tornar um homem feliz desviá-lo da visão de suas misérias domésticas para preencher todo o seu pensamento com o cuidado de dançar bem; mas, será a mesma coisa com relação a um rei e será ele mais feliz prendendo-se a esses vãos divertimentos do que contemplando a sua própria grandeza?

E que objeto mais satisfatório se poderia dar ao seu espírito? Não seria então prejudicar a sua alegria fazer com que ele se ocupe a sua alma pensando em ajustar os passos à cadência de uma ária, ou em alcançar habilmente uma barra, em vez de deixá-lo gozar em *repouso* da contemplação da glória majestosa que o circunda?

Submeta-se isto à prova, deixe-se um rei a sós, sem nenhuma satisfação dos sentidos; sem nenhuma preocupação no espírito, sem companhias e sem divertimentos, pensar em si totalmente à vontade, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias.

Assim, evita-se isso cuidadosamente e nunca falta ao redor da pessoa do rei muita gente que cuida de fazer com que o divertimento suceda aos negócios e que fica a observar todo o seu tempo de ócio para fornecer-lhe prazeres e jogos de modo que não haja nenhum vazio.

Quer dizer que eles são cercados de pessoas que têm um maravilhoso cuidado para evitar que o rei fique sozinho e em estado de pensar em si, sabendo perfeitamente que ele ficará miserável, muito embora seja rei, se pensar em si.

Não falo em tudo isso de reis cristãos como cristãos, mas somente como reis.

E o segundo dos fragmentos médios, o 139/143:

Divertimento.

Sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos seus bens, dos amigos, e ainda dos bens e da honra dos amigos; acumulam-nos de afazeres, do aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem a sua saúde, a honra e fortuna, e a de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará

infelizes. Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los felizes; que se poderia fazer de melhor para torná-los infelizes? Como! que se poderia fazer? Bastaria tirar-lhes todas as suas preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim, nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro.
[Como o coração do homem é oco e cheio de lixo]⁷⁶.

O fragmento 137/142 está guardado na folha 146 da *Coletânea Original*, onde também nota-se a diferença caligráfica, trata-se de um fragmento ditado, e ainda aqui podemos localizar a caligrafia do *secretário assíduo*. O fragmento traz uma escrita firme, continua, bem arejada e com poucas correções. Pascal acrescenta o termo *repouso* ao texto originalmente ditado, que para além da questão estilística representa um conteúdo importante no desenvolvimento de nossa temática. De resto há algumas outras modificações mas que ficam, por assim dizer, no registro do estilo literário pascaliano, que por sinal era bastante rigoroso consigo próprio no que tange a sua forma de escrever. A título de exemplo ele troca a ideia de *admirável* pela ideia do *maravilhoso*, quando se refere aos cuidados que cercam os reis para que estes não fiquem sozinhos.

Também o fragmento 139/143 permanece preservado na folha 217 da *Coletânea Original*. Vemos neste fragmento o vigor da escrita rápida e envolvente de Pascal, no dizer de Albalat : “esta escrita febril, minúscula, agitada, onde as letras são apenas indicadas.”⁷⁷ Encabeça este fragmento a palavra *divertimento*. Há uma adição textual à margem, e algumas poucas subtrações entre as linhas. Existe ainda uma interessante troca efetuada por Pascal onde substitui as palavras: “cumulam-nos de afazeres, *afim de que, estando tão ocupados em todos esses pensamentos, não pensem mais.*” por “cumulam-nos de afazeres, *do aprendizado*

76 O texto que está entre os colchetes [...] foi adicionado ao texto após a primeira redação.

77 ALBALAT, Antoine . Le Travail du style. Enseigné par les corrections manuscrites des grands écrivains. Paris: Armand Colin, 1903. p. 127.

das línguas e de exercícios”. Vemos aqui não somente a questão estilística como no fragmento anterior, mas principalmente uma espécie de estratégia bastante recorrente com a qual Pascal relaciona suas ideias com sua escrita, para daí tirar o máximo proveito das palavras. Por exemplo, neste caso percebemos, entre outras coisas, que efetuando a referida troca o conteúdo concentrado na frase erradicada foi diluído ao longo do fragmento, dando margem a um desenvolvimento mais detalhado. Pascal tinha uma tal preocupação com a sua produção textual, o que faz com que ele seja considerado, ainda hoje, um dos melhores escritores da língua francesa.

Após estas duas sequências vamos ao fragmento longo, isto é, o 136/139, que também foi preservado; este fragmento espalha-se pelas folhas 139, 209, 210, 133 e 217 da *Coletânea Original*. Com muitas correções, com riscos, com reenvios gráficos, com textos de próprio punho, com textos ditados, enfim um fragmento realmente completo, ao qual percebe-se que Pascal voltou diversas vezes em seu processo de escrita, tanto para reler quanto para corrigir ou adaptar.

Curiosa e também bastante significativa é a mudança do título que inicia o fragmento longo, onde primeiramente Pascal havia escrito “*Miséria do Homem*”, riscou e modificou para “*Divertimento*”. Vejamos uma breve apresentação do fragmento 136/139:

[Divertimento]⁷⁸.

Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas, etc., repeti com frequência que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto. Um homem que possui bens suficientes para viver, se soubesse ficar em casa com prazer, não sairia para ir pelo mar ou banco de uma praça⁷⁹ não se pagaria tão

78 Este fragmento ocupa as páginas 133, 139, 209, 210 e 217 do *Manuscrito Original* chamado de *Coletânea Original* (BN. Ms 9202), pertence ao Fundo francês da Biblioteca Nacional de França, Manuscrito número 9202. O texto que está entre os colchetes [...] foi adicionado ao texto após a primeira redação.

79 Laranjeira verte “*au siège de une place*” por “*banco de uma praça*”, porém o contexto sugere o cerco militar

caro por uma patente no exército a não ser que achasse insuportável não sair da cidade, e não se buscam as conversações e os divertimentos dos jogos a não ser que não se tenha prazer em ficar em casa. Etc.

Mas, quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto.

Seja qual for a condição que se imagine, se juntarem todos os bens que nos podem pertencer, a realeza é a mais bela posição do mundo e, no entanto, imagine-se o rei, acompanhado de todas as satisfações que podem caber-lhe, se estiver sem divertimento e se o deixarmos considerar e refletir sobre aquilo que ele é [*essa felicidade languida não o sustentará*], cederá necessariamente às circunstâncias que ameaçam, revoltas que podem acontecer e finalmente a morte e as doenças que são inevitáveis, de modo que fica, sem aquilo a que se chama divertimento, infeliz, e mais infeliz que o menor dos seus súditos que joga e se diverte.⁸⁰

*O único bem dos homens consiste, pois, em divertir o pensamento de sua condição, ou por uma ocupação que dele os desvie, ou por alguma paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente e finalmente por aquilo a que se chama divertimento.*⁸¹

Daí vem que o jogo e o entretenimento com mulheres, a guerra, os grandes empregos sejam tão procurados, não é que neles haja realmente felicidade, nem que imaginemos que a verdadeira beatitude consista em se ter o dinheiro que se pode ganhar no jogo ou na lebre que se persegue; não quereria nada disso se fosse dado de mão beijada. Não é esse uso mole e sossegado que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca, nem os perigos da guerra, nem o trabalho dos empregos, mas sim a lufa-lufa que nos desvia de pensar nela e nos diverte.

*Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da presa.*⁸²

Daí vem que os homens gostem tanto do barulho e do movimento. Daí resulta que a prisão seja um suplício tão horrível; daí vem que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível. E é finalmente o maior motivo da felicidade da condição dos reis, pelo fato de que sem cessar procura-se diverti-los e proporcionar-lhes todas as espécies de prazeres.

*O rei está cercado de pessoas que só pensam em diverti-lo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si.*⁸³

Eis tudo que os homens puderam inventar para se tornar felizes, e aqueles que a respeito disso, bancam os filósofos e acreditam que o mundo é bem pouco razoável se passa o dia a correr atrás de uma lebre que não gostariam de ter comprado não conhecem nada da nossa natureza. Essa lebre não nos garantiria contra a visão da morte e das misérias que nos desviam dela, mas a caça sim, nos garante. E assim, o conselho que se dava a Pirro de assumir o descanso que ia buscar por tantas fadigas encontrava muitas dificuldades.

Dizer ao homem que fique em repouso⁸⁴, é dizer-lhe que viva feliz. É aconselhar-lhe.

de uma cidade, haja vista que o manuscrito traz os termos guerra, mar, exército, etc. Portanto preferimos a tradução “ao cerco de uma praça”.

80 Nesse ponto a versão de Port-Royal, propõe uma interessante junção no fragmento. Aqui ela acrescenta o fragmento Laf. 137/142 “*Não é bastante grande a dignidade real...*” Além disso acrescenta. “*Também a principal coisa que sustenta os homens nos grandes cargos, aliás tão penosos, é que estão sem cessar desviados de pensar em si.*”. Embora este último acréscimo seja estranho ao manuscrito pascaliano, não o é à sua ideia de divertimento.

81 Brunschvicg opta por não colocar este parágrafo em sua edição, cita-o apenas como nota. A edição de Chevalier também não traz.

82 Nota marginal.

83 Nota marginal.

84 Assunto retomado em 407/465: “*Os estoicos dizem: entrai dentro de vós mesmos, e é aí que encontrareis o repouso. E isso não é verdade. Os outros dizem: saí fora e procurai a felicidade numa diversão. E isso não é verdade, chegam as doenças. A felicidade não está nem fora de nós nem dentro de nós, está em Deus e dentro e fora de nós.*” Bem como em Laf. 626/462: “*Busca do verdadeiro bem. O comum dos homens coloca o bem*

A.⁸⁵

A. ter uma condição totalmente feliz e que possa considerar com calma, sem nela encontrar motivo de aflição. não é pois ouvir a natureza.

Assim os homens que sentem naturalmente a sua condição não evitam nada tanto quanto evitam o repouso; nada há que não façam para buscar a agitação.

*Assim tem-se dificuldade em recriminá-los; o seu erro não está em buscarem o tumulto. Se não o buscassem senão como divertimento, mas o mal em que eles o buscam como se [a posse] das coisas que buscam devesse fazê-los verdadeiramente felizes, e é aí que se tem razão de acusar a sua busca de vaidade, de maneira que, em tudo isso, tanto aqueles que recriminam quanto aqueles que são recriminados não ouvem a verdadeira natureza do homem.*⁸⁶

E assim, quando os censuram porque aquilo que buscam com tanto ardor não seria capaz de satisfazê-los, se respondessem, como deveriam fazer se refletisse um pouco, que não buscam nisso senão uma ocupação violenta e impetuosa que os desvie de pensar em si e que é por isso que se propõem um objeto atraente que os encante e os atraia com ardor, deixariam os seus adversários sem replica...

[*A vaidade, o prazer de mostrá-la aos outros. A dança, é preciso evidentemente pensar onde se vai colocar os pés*]

mas eles não respondem isso porque não conhecem a si mesmos. Não sabem que é só a caçada e não a presa que eles buscam.

[*O fidalgo acredita sinceramente que a caça é um prazer grande e um prazer Real*⁸⁷, mas o criado que o conduz os cães não é da mesma opinião.]

[*Eles imaginam que se tivessem obtido essa presa, descansariam depois com prazer e não sentem a natureza insaciável da cupidez. Acreditam estar buscando sinceramente o repouso e não buscam de fato senão a agitação.*]

Eles têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas. E têm um outro instinto secreto que restou da grandeza de nossa natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão repouso e não no tumulto. E desses dois instintos contrários forma-se neles um projeto confuso que se esconde⁸⁸ da sua vista no fundo da alma que os leva a tender para o repouso pela agitação e a imaginar sempre que a satisfação que não possuem lhes virá se, superando algumas dificuldades com que de defrontam, puderem abrir para si a porta ao repouso.

Assim se escoia toda a vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto.

[*Porque ou se pensa nas misérias que se têm ou nas que nos ameaçam. E ainda quando se estivesse bastante protegido por todo o lado, o tédio, com sua autoridade*

na fortuna e nos bens do exterior ou pelo menos no divertimento. Os filósofos mostraram a vaidade de tudo isso e o colocaram onde puderam.”

85 Marcas textuais usadas por Pascal na papel, indicando, ligando ou reenviando assuntos. Como nos ensina Zacharie Tournier “*As letras A,B,C e D marcam a sequência do desenvolvimento.*” cf. PASCAL, B. *Penseés*: Texte intégral établi et présenté par Zacharie Tournier et Didier Anzieu. Paris: Armand Colin, 1960. Tomo I, p.103.

86 A passagem em itálico foi ditada por Pascal.

87 Pascal fala aqui dos jogos de caça, desde há muito o jogo preferido dos nobres, uma vez que além de fornecer passatempo ainda propiciava treinamento militar, estratégico e físico. Por tudo, um exercício considerado nobre e portanto digno de Reis. A título de exemplo Diogo Fernandes abre sua obra *Arte de Caça de Altaner* de 1616, hoje um clássico sobre o assunto, ressaltando que a arte da caça “*É tão própria a casa dos reis e monarchas do mundo como fazenda sua, e como tal a sustentam por razão d'estado, e para governo d'ella tem seus caçadores mores, pessoas illustrissimas, e homens praticos n'esta sciencia, por caçadores das aves, e a exercitam por passatempo justo e saudavel, indicio certo da milicia.*” cf. FERREIRA, Diogo F., *Arte da Caça de Altaner*. 2 ed. Lisboa: Escriptorio. 1899. p. 23. Releva notar que a primeira edição desta obra é de 1616 portanto, não só a obra é contemporânea à Pascal mas também as ideias aí contidas em voga em seus dias.

88 Aqui preferimos: “*que se oculta*”, por se tratar de um vocabulário próprio dos escritos pascalianos.

*própria*⁸⁹, não deixaria de sair do fundo do coração onde tem raízes naturais e de encher o espírito com seu veneno.] **B.**

Assim o homem é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhum motivo de tédio, pelo estado próprio de sua compleição. E ele é leviano que estando cheio de mil causas essenciais de tédio, a mínima coisa como um bilhar⁹⁰ e uma bola que ele joga bastam para diverti-lo.

C. Mas direis:

Que objetivo tem ele em tudo isso?

O de se gabar amanhã entre os amigos por ter jogado melhor do que o outro.

Da mesma forma outros suam em seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra⁹¹ cuja solução ainda não se tinha podido encontrar; e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar depois de uma praça que tomaram tão estupidamente, a meu ver. E finalmente outros se matam para aprender todas essas coisas, não para se tornarem assim mais sábios, mas tão-somente para mostrar que as sabem, e esses são os mais tolos do bando, pois que o são com conhecimento, ao passo que não se pode pensar dos demais que não o seriam [*se tivessem esse conhecimento.*]

Tal homem passa a vida sem tédio, jogando todos os dias coisa de pouca monta.

Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele pode ganhar a cada dia, sob a condição de ele não jogar, ireis torná-lo infeliz. Dir-se-á talvez que o que ele busca é a brincadeira do jogo e não o ganho.

Fazei então com que não jogue a dinheiro: ele não se animará e se aborrecerá.

Não é então só a diversão busca.

[*Uma diversão desanimada e sem paixão o entediaria.*] Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não quereria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que forme para si um motivo de paixão e que excite com isso o [*seu desejo, a sua cólera, o temor por esse objeto que formou para si como as crianças que se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta.*]

De onde vem que esse homem que perdeu há poucos meses o filho único e que, cheio de processos e de pendengas, estava tão perturbado esta manhã, já não pensa mais em nada disso agora?

Não vos espanteis, ele está ocupadíssimo a olhar por onde passará esse javali que os cães estão perseguindo [*com tanto ardor há seis horas.*]

Não é preciso mais do que isso.

O homem, por mais cheio de tristeza que esteja, se se puder convencê-lo a entrar em alguma diversão, ei-lo feliz durante esse tempo; e o homem, por mais feliz que seja, se não for divertido e ocupado com alguma paixão ou distração que impeça o tédio de se expandir, logo estará acabrunhado e infeliz.

Sem o divertimento não há alegria; com o divertimento não há tristeza.

E é também isso que compõe a felicidade das pessoas **D.**

D. *de alta condição que têm um grande número de pessoas que os divertem e que têm poder de se manter nesse estado.*

Prestai atenção que outra coisa não é ser superintendente, chanceler, primeiro presidente, [senão estar numa condição em que se tem] já pela manhã um grande número de pessoas [que chegam de todos os lados] para não lhes deixar nenhum hora no dia em que possam pensar em si mesmos, quando caem em desgraça⁹² e os mandam para as suas casas de campo onde não lhes faltam nem bens nem criados

89 Aqui preferimos: “*autoridade privada*”, seguindo o que se lê no manuscrito.

90 Pascal cita aqui outro exemplo de divertimento reservado aos nobres salões de sua época.

91 Essa passagem lembra-nos de Huygens, Fermat, Wallis e outros matemáticos envolvidos no concurso desse gênero que o próprio Pascal organizou e realizou anonimamente, parece-nos que aqui ele lembra esse evento. Trata-se do concurso sobre a ciclóide de fins de 1658, que tem um júri composto por Carcavy geômetra, Roberval professor de matemática e Gallois tabelião em Paris. O assunto é tratado nos escritos pascalianos que Lafuma reúne sob o nome de “*A roleta e tratados conexos*” cf. PASCAL, B. *Oeuvres complètes*. Éd. de Louis Lafuma, Paris: Seuil, 1963. p. 104 ss.

92 Reminiscências da Fronda, talvez.

*para assisti-los em suas necessidades, não deixam de ser miseráveis e abandonados porque ninguém os impede mais de pensar em si mesmos.*⁹³

Há nestas folhas incontáveis correções, que nos seria demasiado explicitar uma a uma neste trabalho. As alterações no manuscrito, que estão indicados entre colchetes, como se vê são modificações que abrangem um variado campo de interesse, ora meras modificações estilísticas, ortográficas e gramaticais; ora modificações de fundo, envolvendo o conteúdo central da ideia de Pascal sobre o assunto.

Notamos ainda que das cinco folhas originais que formam este fragmento, três⁹⁴ contém apenas a caligrafia de Pascal e as outras duas⁹⁵ contêm tanto a letra de Pascal quanto a de um secretário.

Estes são, por assim dizer, os fragmentos principais de nossa temática, porém existem muitos outros fragmentos espalhados que não estão no maço do divertimento.⁹⁶

2.2 - Da origem da ideia de divertimento em Pascal.

Impõe-se agora neste nosso percurso uma questão: de onde vem a ideia pascaliana de *divertimento*? Notaremos aqui algumas percepções em torno da ideia de divertimento, em seus antecessores, em seu contexto imediato.

93 A passagem em itálico foi ditada por Pascal.

94 As folhas de número 133, 139 e 210. Cf. *Coletânea Original*.

95 As folhas de número 209 e 217. Cf. *Coletânea Original*. Na folha 209 há um parágrafo com a letra do secretário, já a página 217b quase toda é formada pela grafia do secretário. A folha de número 217 é dividida em dois fragmentos, apenas a parte b pertence ao Lafuma 136.

96 Aqui listamos alguns dos fragmentos que de alguma forma se referem ao *divertimento*, mas que estão fora do maço chamado *Divertimento*. São os seguintes: 10/167; 11/764; 36/164; 39/141; 43/136; 47/172; 49/132; 70/165; 79/128; 99/80e536; 101/324; 120/148; 143/464; 166/183; 198/693; 407/465; 408/74; 414/171; 415/130; 478/137; 522/140; 599/908; 620/146; 622/131; 623/495; 626/462; 628/153; 641/129; 710/24; 764/11; 773/135; 879/138; 889/165.

Se pensarmos o termo divertimento⁹⁷ em sua acepção usual e comum teremos a ideia de diversão, entretenimento, invariavelmente ligado a uma atividade prazerosa e feliz. Porém, não é disso que tratamos aqui. Haja vista que o termo divertimento hoje seja uma palavra muito em voga, servindo para expressar conteúdos diversos, via de regra relacionados à ideia de lazer, é de primordial importância que ressaltemos a diferença de uso deste termo por nosso autor. O divertimento não é, para Pascal, a instituição do espetáculo, tal como o era para Luís XIV e sua corte, ou como o é para nossa grande indústria do entretenimento; antes o simples pensar no futuro já constitui o que ele chama de *divertimento*, como veremos adiante.

Faz-se interessante notar que a definição do verbo *divertir*, tanto em francês como em português, tem sua origem no latim *Divertere*. Entre outros sentidos para este termo encontramos: “*desabituar*”, “*fazer esquecer*”, “*ser diferente de*” “*virar em diversas direções*”. Ernout⁹⁸ indica na origem de nosso termo a raiz indo-européia *wert-*, passando pelo antigo termo latino *verto*, daí para *vetere* que por sua vez nos leva ao francês antigo *divertir* e por fim para o substantivo *divertissement*.

Numa rápida passada em revista aos dicionários franceses antigos notamos que o termo *divertir* é encontrado com frequência, porém o *divertimento* não. O Dicionário de francês-latim de Robert Estienne de 1549 no verbete⁹⁹ divertir traz a seguinte definição: “*Desviar alguém de seus propósitos e ou de seu afazer*”. Assim também o caso do Dupuys¹⁰⁰ de 1573 que só traz *divertir*, não há ainda a ocorrência do termo *divertimento*. O mesmo acontecendo com o *Thresor*¹⁰¹ de Nicot de 1606.

97 Para esta seção nos valem das preciosas informações dos seguintes textos: Pierre Dumonceaux. *Langue et sensibilité au XVII siècle. L'évolution du vocabulaire affectif*. Geneva: Droz, 1975. Sobre tudo o capítulo dedicado ao termo “*Divertir*”. Bem como, D. C. Potts. “Pascal's Contemporaries and 'Le Divertissement'”. In: *The Modern Language Review*, v. 57, n. 1, 1962, pp. 31-40.

98 ERNOUT, A. e MEILLET, A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2001. pg. 725-6

99 ESTIENNE, Robert. *Dictionnaire françois-latin*. Paris: [s.n.], 1549. pg. 195.

100 DUPUYS, J. *Dictionnaire françois-latin*. Paris: G de Hus, 1573. p. 231.

101 NICOT, Jean. *Le Thresor de la langue francoyse*. Paris: Douceur, 1606. pg. 209.

A situação muda um pouco com Monet em seu *Inventaire*¹⁰². Interessante e polêmica obra do começo do século dezessete que traz o termo *divertissemant* – o curioso padre Monet fez filas de críticos entre os gramáticos de sua época, pois propunha a simplificação da língua escrita tornando-a mais próxima da língua falada daí escrever *divertissemant* com 'ant'. Bem, mas para além da querela etimológica, o que nos importa aqui é ser esta a primeira referência em dicionários ao termo *divertimento* como distração do espírito ou dos sentidos, o sentido que mais se aproxima, entre os dicionários da época que pesquisamos, do uso que faz Pascal.

Releva notar ainda que Gilles Ménage¹⁰³, contemporâneo e leitor de Pascal, não incorpora nenhum sentido novo a palavra *divertimento* a seu erudito e volumoso estudo o *Dicionário Etimológico*. Nem mesmo ainda na sua segunda edição de 1694 aparece o nosso termo, a única referência próxima é o uso do termo *divertir* em uma de suas mais usadas acepções no medievo, isto é, *divertir* como divórcio e separação.

Quadro muito parecido vamos encontrar agora já no final do Grande Século. Com ligeiras modificações nos exemplos, o *Dicionário da Academia Francesa*¹⁰⁴ segue a seguinte definição para o nosso termo:

“DIVERTISSEMENT, s. m. Récréation , plaisir. Il se prend ordinairement pour Un plaisir honnête. *La chasse est un grand divertissement. Prendre du divertissement. La Musique est un honnête divertissement. Il prend l'étude comme un divertissement.* On appelle dans les Opéras, *Divertissement* , Les fêtes de danse et de chant qui font partie de chaque acte dans un Opéra, ou qui le terminent. *Les divertissemens de cet Opéra sont bien amenés.* Il se dit aussi en parlant De la Comédie. *C'est une Comédie, avec des divertissemens.* On appelle, *Divertissement de deniers*, divertissement de fonds, l'emploi qu'on fait d'une somme d'argent à un usage différent de celui auquel elle étoit destinée.”

102 MONET, Philibert. *Inventaire des deux langues françoise et latine, assorti des plus utiles curiositez de l'un et de l'autre idiomes*. Lyon: Obert, 1636. p.312. Philibert Monet é padre jesuita, fundador do Colegio de Thonon em 1597.

103 MÉNAGE, G. *Dictionnaire etymologique ou origines de la langue françoise*. Paris: Jean Anison, 1694. p. 147 e 268..

104 *Dictionnaire de l'Académie française*. Paris: Coignard, 1740. p. 515. Publicado pela primeira vez em 1694, fizeram-se as seguintes edições do *Dicionário da Academia*., a 2ª edição de 1718, a 3ª edição de 1740, a 4ª edição de 1762, a 5ª edição de 1798, a 6ª edição de 1835, a 7ª edição de 1878, e por fim a 8ª edição de 1932-1935. A 9ª edição está em elaboração. Indicar uma edição que represente o meio do percurso.

É somente na oitava edição do *Dicionário da Academia Francesa* editado em 1932 que Pascal irá aparecer como autor de uma noção para o termo *divertissement*, somente após a nova onda de interesse sobre a obra pascaliana em França do final do século XIX, e quase um século após o célebre *Relatório à Academia Francesa* de Victor Cousin sobre a necessidade de uma nova edição dos *Pensamentos*.

A primeira referência explícita e com citação de Pascal e de nosso termo irá aparecer no dicionário de Littré¹⁰⁵ de fins do século dezoito. E logo depois no Hatzfeld de ¹⁰⁶ de 1890, ambos com duas citações cada.

Assim, notamos que o verbo *divertir* é fartamente usado pelo francês antigo, o que proporcionou diversos sentidos para o termo. Pensar em tais sentidos nos ajuda a notar a força da transformação operada por Pascal em sua ideia de *divertimento*.

Um desses sentidos é a ação de desviar militarmente, distrair ou separar na guerra¹⁰⁷, daquilo que é mais importante. Na estratégia militar, provoca-se uma batalha numa parte do conflito para desviar a atenção do inimigo, proporcionando a possibilidade de um ataque mais significativo em outra parte. Desviar de inimigos usando manobras estratégicas. A linguagem militar não é estranha a Pascal; é preciso lembrar que ele escreve a curta distância de uma França assolada por diversas guerras, bem como da Fronda e da Guerra dos Trinta anos, entre outras. De modo que tal contexto histórico sugere-nos que a estratégia bélica do desvio, por força, lhe é bastante familiar. Ademais, seus escritos estão repletos de termos que remetem à agitada situação de França.

105 LITTRÉ, Emilie. *Dictionnaire de la langue française*. Paris: 1872-77. Verbete *divertissement*.

106 HATZFELD, A. e DARMSTETER. *Dictionnaire général de la langue française*. Paris: Delagrave, 1890. T.1. p. 766.

107 O uso pode ser exemplificado em: RICHELET, Pierre. *Dictionnaire de la langue Française*. Genebra: Winderhold, 1680. p.249. No verbete *Diversão* lemos o seguinte: “Termo da guerra. Destacamento considerável que o inimigo obriga fazer, para impedir alguma empreitada. Grande destacamento que se prepara para ocasiões importantes. *Os inimigos têm feito diversão. Afligindo esta cidade, obriga-se o inimigo a fazer uma diversão para a socorrer.*”

No registro do direito e da administração dos negócios do estado, também encontraremos outro desses sentidos, que é o que se nomeia *desvio de fundos*, diríamos hoje desvio de verbas. Aqui o sentido é relacionado tanto ao dinheiro público, quanto ao privado. O desvio irregular praticado por uma autoridade, ou ainda a partilha de uma herança particular, portanto, termo comum à corrupção administrativa e ao direito de sucessão. Nesse registro divertir traz consigo a ideia de ocultamento e dissimulação.

Quanto à faceta do direito de sucessão, a correspondência da família Pascal, após a morte do Pai, deixa muito explícito que Pascal conhecia bem as dificuldades da partilha. Temos neste tempo uma farta correspondência familiar em torno da herança deixada por Etienne Pascal a ser dividida em três partes. Vale lembrar de Jacqueline, irmã de Pascal, querendo professar votos religiosos, para isso pretende dar sua parte da herança como forma de dote ao convento de Port-Royal, porém esbarra no processo de inventário e partilha que é burocrático e moroso.

Para finalizar esta parte do registro, é quase inevitável não lembrar aqui um famoso contemporâneo de Pascal que entra para a história, entre outras coisas, como aquele que desvia verbas do reino de França, a saber, Nicolas Fouquet. Último superintendente de finanças da França sob Luis XIV, Fouquet irá se tornar um homem riquíssimo, o mais poderoso e ambicioso político da corte, mecenas da arte e das atividades prazerosas; é dele o luxuoso castelo que inspirará mais tarde Versailles. Acusado de desviar dinheiro público para sua ambição e seus prazeres, cairá em desgraça e será punido com banimento perpetuo e confisco de todos os seus bens, porém seus inimigos conseguiram trocar a pena de banimento por prisão perpetua. E o “*infeliz Fouquet foi condenado a uma vida de tédio e amargura na fortaleza de Pignerol*”¹⁰⁸. Portanto, estes são usos que em nada soam estranhos para quem foi

108 ANQUETIL, L-P. *Histoire de France depuis les Gaulois jusqu'à la mort de Louis XVI*. Paris: Garnery,

criado no ambiente relacionado com a nobreza como Pascal.

Há ainda um sentido usado no vocabulário técnico da medicina¹⁰⁹, onde desvia-se o humor para outra parte a fim de que o órgão ou a parte afetada obtenha uma melhora. A sangria, método usado em larga escala pelos médicos da época, é um dos exemplos disso. Este uso do termo divertir é talvez o mais familiar de todos, haja vista que Pascal padece, de longa data, de fortes dores, de modo que esteve sempre cercado de cuidados médicos; escreveu uma prece para pedir a Deus o bom uso das doenças; conviveu com a insistente enfermidade da pequena sobrinha Marguerite, sobre a qual há uma história de uma cura milagrosa, entre tantos outros acontecimentos da vida de nosso autor que nos autoriza pensar dessa maneira.

Um outro sentido que se dava à época de Pascal ao termo divertimento é aquele que designa uma ideia de separação, sendo usado como intervalo entre os atos de uma peça musical ou teatral. Funcionava como um entreato em nossos dias. Nesse ínterim proporcionava-se à plateia uma pequena peça musical ou de dança ou outro espetáculo curto. Podendo ocorrer, por vezes, no final de uma determinada peça, como por exemplo as músicas que encerram os filmes no cinema enquanto o espectador levanta-se e sai da sala. Os teatros eram também chamados na linguagem oficial do tempo de *divertimento público*, conforme podemos notar, entre outros, no decreto real assinado por Luís XIV de 12 de Janeiro de 1685, legislando sobre assunto.¹¹⁰

Há um uso bem comum do nosso termo seguido um adjetivo, e.g., *divertimento*

1805. t.12. p.197. Ver também: SAVINE, A. e Bournand, F. "Fouquet, surintendant général des finances". Paris: Michaud, 1908. p. 175ss.

109 Para esse uso comum veja, por exemplo: JAMES, Robert. *Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chymie, de botanique, d'anatomie, de pharmacie, d'histoire naturelle*. Paris : Briasson, 1747. T.3, p 216. Bem como: BOYER, Abel. *Dictionnaire royal : François et Anglois*. La Haye: Adrian Moetjens, 1702. t. 1. verbete *Diversion*. Falando sobre a gota, o anônimo e curioso *Médecine Domestique* nos diz: "A sangria também é muito bom para ventilar e divertir esse humor." cf. *La médecine domestique contenant le gouvernement de la santé*. Genebra:Widerhold, 1673. p.114.

110 LA MARE, Nicolas de, *Traité de la police*. Paris: Michel Brunet, 1722. Tomo 1. p. 476. O leitor interessado encontrará aqui diversas asseverações sobre o tema dos jogos e divertimentos sua legalização e sua proibição.

honesto, divertimento inocente, divertimento mundano que abundam nas páginas de escritos sobre moral. Nicole e Jacqueline Pascal são exemplos para esse uso. Dumonceaux alerta para o fato de que antes do século XVII usava-se o termo *divertir* apenas no sentido de *desviar* e não se usava ainda a ideia de '*se divertir*'.

Tendo isto em vista, podemos agora perguntar sobre as influências que Pascal tenha sofrido. É muito comum em textos introdutórios sobre sua filosofia, ou até mesmo em rápidos comentários sobre o tema do divertimento, vermos uma certa concordância das opiniões que colocam Montaigne como influência da ideia de *divertimento* de Pascal. Para Montaigne o tema da diversão aparece como a capacidade que o homem tem de desviar seu pensamento de coisas ou situações más em proveito próprio, portanto um artifício proveitoso. Jean Mesnard aponta uma possível influência do capítulo quatro do terceiro livro dos *Ensaio*s de Montaigne, onde é tratado do tema da *diversão*, sobre a concepção de *divertimento*, aponta a proximidade etimológica da ideia de fuga, todavia nota que cada qual vê o assunto sob uma perspectiva própria, de modo que “*Pascal adapta Montaigne a seu projeto Apologético [...] porém não basta adaptar Montaigne é preciso contrariá-lo.*”¹¹¹ Por isso nos diz Mesnard em outro lugar: “*Em Pascal, Montaigne é espontaneamente combatido e ao mesmo tempo admirado.*”¹¹² Pensamos que essa ambiguidade expressa bem a relação entre os dois autores no tocante a esta temática.

Potts¹¹³ pensa que, para além da influência montaigneana, o contexto pascaliano fornece um grande número referência para um possível diálogo com seus contemporâneos a respeito da temática do divertimento. Rastreando obras ditas manuais¹¹⁴ de ética aristocrática

111 MESNARD, Jean. *Pascal: el hombre y su obra*. Madrid: Tecnos, 1973. p.164.

112 MESNARD, Jean. “De la diversion au divertissement.” In: *Mémorial du premier congrès international des études montaignistes*. Bordeaux: Taffard, 1964. p.123-128.

113 POTTS, D. C. “Pascal's Contemporaries and 'Le Divertissement'”. In: *The Modern Language Review*, v. 57, n. 1, 1962, pp. 31-40.

114 Potts analisa mais precisamente duas obras deste período que são: o livro de Jacques de Caillièrre *La*

de contemporâneos de Pascal, Potts nos mostra a aproximação e o distanciamento entre as teses destes e as de Pascal; focando nas obras de Bourdoné e Callière, o autor evidencia um forte diálogo de ideias presente no debate dos dias de Pascal.

As influências que produziram a ideia de divertimento podem ser rastreadas, por assim dizer, todavia pensamos ser difícil eleger as mais próximas e efetivas. Pascal lia Montaigne, mas também lia os filósofos romanos que estão repletos de referência ao nosso tema. Lembramos ainda que Pascal frequentou a corte e os salões parisienses, locais por excelência do divertimento aristocrático de seus dias. Já foi notada a proximidade entre o divertimento e temas em Agostinho onde o homem é capaz de desviar seu pensamento do seu fim último e de Deus; Pascal, ademais, lia a Bíblia, outra fonte, no caso da escrita de Pascal, privilegiada de imagens e recursos.

De modo que o tema do divertimento é nascido de um grande número de elementos, e pensamos que não há apenas uma fonte privilegiada. É Mesnard ainda quem diz que se essa obra nos parece tão pessoal e viva, isso se dá pois nasceu da vida cotidiana de Pascal e a reflete.

2.3 - O conceito do divertimento

Após vermos algumas maneiras de conceber o termo entre seus contemporâneos, pode-se agora colocar a pergunta: o que Pascal pensa quando diz *divertimento*, ou o que é o *divertimento* ? Pretendemos esboçar resposta a essa pergunta na medida em que analisamos o

Fortune des gens de qualité, et des gentils-hommes particuliers : enseignant l'art de viure à la cour suiuant les maximes de la politique & de la morale. Paris: Estienne Loyson, 1658. E o livro de Charles de Bourdonné. *Le Courtisan desabusé, ou les pensées d'un gentilhomme, qui a passe la plus grande partie de la vie à la Cour e dans la Guerre.* Paris: Nicola le Gras, 1658.

nosso fragmento principal. Ainda nesta secção pretendemos analisar algumas características do *divertimento*, e nesse roteiro usaremos três características para a melhor compreensão do tema, elas dizem respeito ao fato de que o divertimento é inevitável, invisível e ineficiente. Vejamos pois.

Pode-se afirmar que antes de qualquer coisa *divertimento* é tudo aquilo que faz com que o homem evite pensar em si mesmo, em sua condição. Assim o fragmento 133/169, por exemplo, traz o essencial desta temática: “*Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso.*” Os homens percebendo sua incapacidade, inventam um meio para não sucumbir ao fato que lhes é inerente, sua miséria, e resolvem esquecer sua incapacidade. Pascal também notará que 166/183 “*Corremos despreocupados para o precipício depois de ter colocado alguma coisa à nossa frente para impedir-nos de vê-lo.*” Esse algo que nos cega, desviando-nos a visão, é o essencial do divertimento, na mesma medida 414/171 “*nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente [...] nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte.*” Pois, em última análise, pensar em si é pensar em nossa miséria, nossa finitude e nossa insuficiência, o que é demasiado dolorido para o homem. Não há nada mais dolorido, portanto não há nada que se deva evitar mais que esse pensamento.

É possível convir, numa leitura menos atenta do longo fragmento, que o divertimento é exemplificado pelos grandes e contagiantes eventos, dado que Pascal cita coisas como: guerra, corte, patente no exército, cargo político importante, conversações elegantes, etc.

Claro está que o *divertimento* visto desde esse ponto de observação seria plenamente feito por ocasiões e acontecimentos excitantes (por que não dizer: extraordinárias), tendo em vista que estas atividades requerem dedicação e empenho e não são atividades presentes nas rotinas monótonas.

Há, contudo, algo que impede que essa possível convenção permaneça por mais tempo, a saber, o fato de que há pequenos eventos exemplificados no texto desse fragmento, que da mesma forma sustentam a associação com o *divertimento*. Por exemplo, a bola de bilhar que é tocada pelo homem; onde se vai colocar o pé na hora da dança, e outros pequenos exemplos que facilmente passam despercebidos numa leitura menos atenta. Porém, o olhar do leitor mais cauto perceberá com certa facilidade que nem só de grandes eventos são construídos os exemplos nesse fragmento.

Assim, tem-se que o divertimento dá-se tanto em grandes empreendimentos, quanto em pequenos, isso está conforme à análise geral dessa temática, haja vista que: “*o homem é tão infeliz, diz Pascal, que se entediaria mesmo sem nenhum motivo de tédio*”. Se pensarmos o mecanismo do *divertimento* como uma fuga dessa situação de *tédio*, é possível concluir que a atividade que gera a distração é o que menos importa. Dessa forma o *divertimento* necessita de alguma atividade: quer seja pequena, grande, mental ou física.

Pascal vê o *divertimento* como uma ocupação, pouco importa qual seja, desde que ela tome o tempo do sujeito e o livre de pensar no seu fim e, por conseguinte, de se entediar. Assim, o homem no registro do divertimento não pensa em sua condição verdadeira, insuficiente e miserável, nem pensa na inevitável morte, pois este pensamento está para ele como que oculto pelo 'objeto' posto à sua frente. Assim, no calor da ação do *divertimento*, não se pode descansar, não se pode pensar, não se pode questionar, e além disso o homem precisa esquecer que esqueceu.

Para o homem há na morte o signo de sua finitude e insuficiência, e isso o aterroriza pois não pode curá-la nem evitá-la. Acabar com essa preocupação essencial seria ideal, porém uma vez que não se pode destruí-la é preciso dividir o máximo possível a força dela em pequenas porções. Assim, o problema essencial, que, no limite, é o pensamento sobre a morte,

é diluído em pequenos motivos de preocupação, de modo que não tenha força para causar o terror.

Assim é que Pascal dará um novo significado ao termo, criará um sentido essencialmente negativo e transitório para a ideia de *divertimento*. O sentido do divertimento pascaliano, como ficou conhecido, é entendido, grosso modo, como a tentativa de fuga ou distração, ainda que inconscientes, de nossa condição, isto é, de nós mesmos; e isso através de diversos modos, desde as simples ações cotidianas até os grandes empreendimentos. Pascal nos lembra a esse respeito no fragmento 414/171 que “*A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias.*” Dessa forma, a ideia do *divertimento* estará presente ao homem, invariavelmente como um paradoxo. O *divertimento* em Pascal é tratado como a própria maneira que nossa condição miserável encontra para se expressar, ainda que nesse mesmo movimento de expressão essa miséria possa se ocultar aparentemente, tamanho é o paradoxo presente no tema: 136/139 “*Sem o divertimento não há alegria; com o divertimento não há tristeza*”.

O problema do *divertimento* analisado por Pascal marcou um ponto divisório na história da filosofia, no que diz respeito a este conceito, bem como reelaborou a maneira como se pensa o *divertimento*. Veja-se, por exemplo, o que nos diz Dedieu sobre o assunto:

Pascal pretendia estudar em detalhe e, provavelmente, fazer dessa ideia uma acusação geral contra todas as atividades dos homens que buscam apenas o esquecimento de nossas misérias. Pouco nos restou do que Pascal tinha escrito para explicar a caça, a dignidade real, os cargos oficiais, mas tudo isso é muito próprio do estilo de Pascal. Não se encontra, antes de Pascal, algo que se aproxime desta explicação psicológica de agitação humana. Santo Agostinho a explicou pelo desejo de falar de si mesmo; os moralistas cristãos, explicaram pela vaidade e pelo orgulho; La Rochefoucauld, explica pela busca dos interesses próprios; os jansenistas, pela tendência que o pecado original deixou predominante no homem, pela qual ele se faz o centro de tudo. Pascal oferece uma explicação mais profunda, mais triste, mas estritamente de acordo com sua psicologia. Quando o homem sente seu nada, sai do fundo de sua alma o tédio, a escuridão, tristeza, mágoa, raiva, desespero. Nem mesmo sentir ele o pode. Ele tem

apenas um recurso: desviar seu pensamento.¹¹⁵

A originalidade de Pascal está também no fato de que ele, ao notar o problema nas atividades humanas, não faz apenas uma denúncia do divertimento como simples vaidade ou erro. Pelo contrário, ele pondera sobre o *divertimento* como um assunto digno de reflexão, não o reduz, não foge ao paradoxo que encontra, vai buscar sua causa, depois sua origem, prossegue analisando e esboça sugestões sobre a superação do problema. A problematização da ideia do *divertimento* ganha com Pascal um registro próprio e torna-se uma ferramenta argumentativa muito útil para se analisar o comportamento humano.

Outra característica que se pode notar é que o *divertimento* não consiste necessariamente em ações agradáveis como: “*seguir uma bola e uma lebre*”, “*o entretenimento com mulheres*”, ou causados “*pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente*”; ele pode ser também, entre outras, ações sérias, cotidianas e compenetradas, como “*a guerra, os grandes empregos*”.

É partindo da reflexão sobre esse objeto privilegiado de estudo, que é o homem, que Pascal chegará a sua análise do *divertimento*: 136/139

Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas, etc., repeti com frequência que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar *quieto*¹¹⁶ num quarto. Um homem que possui bens suficientes para viver, se soubesse ficar em casa com prazer não sairia para ir pelo mar ou banco de uma praça; não se pagaria tão caro por uma patente no exército a não ser que achasse insuportável não sair da cidade, e não se buscam as conversações e os divertimentos dos jogos a não ser que não se tenha prazer em ficar em casa. Etc.

115 DEDIEU, J. *Pascal: Les Pensées et œuvres choisies*. Paris: École, 1937. p.217.

116 Sérgio Milliet, seguido de Laranjeira, traduz “*demeurer em repos*” por “*ficar quieto*”, preferimos “*ficar em repouso*”, dado a carga conceitual que o termo *repouso* apresenta nos escritos pascalianos.

O fragmento 136 longe de qualquer dúvida é o mais importante e desenvolvido fragmento sobre o tema do divertimento, por isto mesmo está no centro de nosso trabalho. Há uma peculiaridade neste curioso manuscrito que o torna de difícil interpretação, a saber: a imensa quantidade de modificações feitas pelo autor no original.¹¹⁷ A começar pelo título que Pascal trocou de ‘*Miséria do homem*’ para ‘*Divertimento*’. Nestes fragmentos, o filósofo discorre de maneira bastante prolongada sobre o *divertimento*, sendo que este é um dos chamados fragmentos longos. Esse tema é um dos momentos mais elaborados de sua reflexão filosófica, bem como ponto essencial para compreender o que seja a ideia de condição humana em seus escritos.

Pensamos que a análise do *divertimento* deve sempre considerar em seu horizonte a aprofundada reflexão sobre o homem, em suas mais diversas atividades, que por essa análise deixa mostrar a complexidade de intenções. O homem que não fica a sós, as disputas corriqueiras, as pequenas querelas cotidianas, etc, tudo isso mostra um pano de fundo muito interessante quando pensado à luz da temática do divertimento.

Assim, de saída, Pascal já nos dá a entender que se interessa pela atividade humana: não é o lazer em si, nem a diversão em si mesma que ocupa nosso filósofo, ele se pergunta sobre as diversas atividades, mesmo aquelas que aparentemente não têm nada de engraçado, nem de prazeroso. A análise do *divertimento* não é a análise da diversão, importa que isso fique bem estabelecido.

Vê-se já no primeiro parágrafo¹¹⁸ desse trecho a colocação do problema do *divertimento*. Faz-se interessante notar que Pascal aproxima o exercício das mais diversas atividades humanas ao *divertimento*. Como que desenhando todo o mecanismo do *divertimento*,

117 Relembramos que aquilo que juntamos apenas num fragmento nas modernas edições, consiste de cinco manuscritos originais.

118 Os parágrafos são citados conforme a edição Lafuma. PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

efetivamente dirá em outro fragmento: “*Sem examinar todas as ocupações particulares, basta compreendê-las sob o divertimento.*” Isso nos mostra o seu campo de análise quando fala sobre o nosso assunto, isto é, toda a atividade que de alguma maneira transporta o sujeito para outra coisa que não seja o pensamento de si mesmo, terá então a função de *divertimento*.

A condição miserável do homem constatada por sua mortalidade, instabilidade, pela limitação e pela incompreensão do seu ser, entre outras coisas, leva-o em direção à busca da distração e isso através das mais variadas atividades. Busca-se a corte, a guerra, o mar, os jogos, conversas, etc. Nota-se que há em todas elas ao menos uma coisa de comum, a saber, não buscar a si mesmo nem pensar em si mesmo. Todos os exemplos de atividades remetem o sujeito para a exterioridade e nunca para a reflexão sobre ele mesmo. Por isso mesmo “*toda a infelicidade dos homens provém de uma coisa só: de não saber ficar quieto num quarto.*” Numa primeira aproximação, a característica principal que se nota no intervalo desse parágrafo é a constatação da *inquiétude* como causa da infelicidade humana. A ideia de quietude/solidão é fundamental para a compreensão do mecanismo *divertimento*, por trazer em seu bojo a possibilidade de repouso.

Se tal consideração fosse apenas sobre as atividades que nos trazem prazeres ou sobre as risíveis, a análise do divertimento não seria completa, porém nosso autor insiste em colocar todas as nossas atividades sob sua análise, inclusive aquelas que se apresentam, via de regra, pelas mais sérias. Por isso também nos diz:

Prestai atenção que outra coisa não é ser superintendente, chanceler, primeiro presidente, [senão estar numa condição em que se tem] já pela manhã um grande número de pessoas [que chegam de todos os lados] para não lhes deixar nenhuma hora no dia em que possam pensar em si mesmos, quando caem em desgraça e os mandam para as suas casas de campo onde não lhes faltam nem bens nem criados para assisti-los em suas necessidades, não deixam de ser miseráveis e abandonados porque ninguém os impede mais de pensar em si mesmos.

Nosso autor aqui exemplifica sua ideia de divertimento com atividades que se apresentam com bastante importância e por isso mesmo tão buscadas e desejadas. Os cargos exemplificados aqui não são apresentados no sentido de perpetuar a fama dos mesmos, mas pelo contrário, são chamados para tornar evidente que a única vantagem dos mesmos é a de que os detentores estão cercados de pessoas que os ocupam de modo que eles não se pensem, o que para Pascal não é uma boa opção, pois para não se sentirem miseráveis e abandonados precisam parar de pensar sobre quem são.

A possibilidade de ter sempre alguém para ocuparem-se em demasia não é privilégio apenas dos cargos políticos de importância usados como exemplo, pois *“é também isso que compõe a felicidade das pessoas de alta condição que têm um grande número de pessoas que os divertem e que têm poder de se manter nesse estado”*. A fabricação da felicidade de quem possui muito recurso é baseada no fato de também terem diversas oportunidades de não pensarem em si mesmos, haja vista terem sempre muitas ocasiões e tempo que os divertem.

Assim, as atividades ganham ao menos duas camadas uma superficial, a atividade em si mesma tal como comumente se a percebe, e uma outra camada que permanece no substrato, onde Pascal localiza a operação daquilo que chama divertimento. Nessa camada superficial, por exemplo, estariam as atividades simples como caçar, pescar, jogar, trabalhar, estudar, etc. Na outra camada Pascal detecta o real interesse do mecanismo divertimento:

Que objetivo tem ele em tudo isso?

O de se gabar amanhã entre os amigos por ter jogado melhor do que o outro.

Da mesma forma outros suam em seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra cuja solução ainda não se tinha podido encontrar; e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar depois de uma praça que tomaram tão estupidamente, a meu ver. E finalmente outros se matam para aprender todas essas coisas, não para se tornarem assim mais sábios, mas tão-somente para mostrar que as sabem, e esses são os mais tolos do bando, pois que o são com conhecimento, ao passo que não se pode pensar dos demais que não o seriam [se tivessem esse conhecimento.]

Nosso autor verifica que as diversas atividades a que se submetem os homens, em última instância, servem para tornar agitada a vida. Dessa forma, quer no trabalho, quer no lazer o homem tenta distanciar-se da possibilidade de encontro consigo mesmo.

Aparentemente, o “não saber ficar quieto” seria a causa da infelicidade do homem, mas seria ingênuo esperar que Pascal se contentasse com tão superficial ideia. Mas, não esqueçamos, a contradição já se mostra desde o início, o divertimento mostra tanto a necessidade de buscar a felicidade por meio da agitação quanto a incapacidade de conseguir encontrá-la.

O autor prossegue em sua análise, que se torna cada vez mais circunscrita. Após constatar a causa quer entender a razão, isto é, a origem deste comportamento do homem, daí que:

Mas, quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando consideramos de perto.

Pascal nos diz “ *Mas, quando considerei de mais perto*”, ou seja, a primeira aproximação citada anteriormente é interessante, contudo não é suficiente para dar conta de um problema tão grande. De outro modo: dizer que a infelicidade humana é causada pela inquietude, não resolve o problema, quando muito aponta uma das causas. Portanto o filósofo prossegue na busca da razão da infelicidade, encontrará isto na condição humana, que em seu dizer é “*tão miserável que nada nos pode consolar quando consideramos de perto.*” Assim o segundo movimento desse fragmento ultrapassa a ideia de buscar a causa da infelicidade e assume que a infelicidade está na própria condição “fraca e mortal” do homem, ou seja: é inerente a ela.

Nessa porção do texto, vê-se o autor dos *Pensamentos* bastante compenetrado na questão do *divertimento* e analisando a razão da recém identificada causa da infelicidade, a saber, a condição humana. Pensamos nessa parte do texto como um aprofundamento do problema, o que em certo sentido é patente pelas próprias palavras de Pascal no princípio dessa seção. A condição humana está presente aqui como o motor desse mecanismo de divertimento, uma vez que é essa condição miserável e insuficiente que obriga o homem a buscar o ruído, o movimento e a distração. Assim, se na primeira etapa a causa era a inquietude, o segundo movimento traz consigo a razão dessa inquietude: a condição do homem, aprofundando cada vez mais o problema do divertimento, já que não se trata mais de apenas uma inquietação, mas o que está sendo considerado é a constituição do homem integralmente. Dessa forma pode-se considerar que ainda que o homem queira sair do mecanismo do divertimento, por si mesmo não poderá, já que sua condição o leva para esse fim.

Esta temática mostra um pouco da perspectiva de nosso autor em relação ao homem como um todo, desde a condição humana até a particularidade da constatação do mecanismo do *divertimento*. Como uma atividade humana, o *divertimento* está presente em todas as áreas da vida, assim, de certa forma, tanto escrever esse texto, quanto lê-lo, seriam variações sobre o tema do *divertimento*, ou seja seriam formas de *divertimento*. Sendo assim o mecanismo do divertimento é algo inevitável, universal, apresentando-se em toda área da vida humana. O filósofo nos diz:

Dizer ao homem que fique em repouso, é dizer-lhe que viva feliz. É aconselhar-lhe ter uma condição totalmente feliz e que possa considerar com calma, sem nela encontrar motivo de aflição, não é pois ouvir a natureza.

Assim os homens que sentem naturalmente a sua condição não evitam nada tanto quanto evitam o repouso; nada há que não façam para buscar a agitação.

Ter uma situação totalmente feliz é contrário à condição humana, considerar a si sem

se afligir é contrário à nossa condição; é preciso estar no divertimento, não se pode evitá-lo, e o diagnóstico é óbvio; quem aconselha ao homem que ele fique em repouso não conhece a natureza humana. Daí que se os homens conhecendo seu estado evitam o repouso, não podem evitar o divertimento.

Nota-se que uma consequência que se tira daí é que a constatação feita por Pascal sobre o *divertimento* está para além do campo imediato de nosso julgamento, isto é, só o *divertimento* não permite avaliar uma atividade qualquer, sendo necessários mais dados para avaliar se ela é boa ou não, se é proveitosa ou não, enfim, se tem algum valor ou não. Num primeiro momento, essa constatação não traz em si nenhum caráter valorativo, ela é apenas uma observação pontual sobre o homem.

Como visto, o *divertimento* é uma ocupação, qualquer que seja, desde que evite que o homem pense em si mesmo¹¹⁹. Note que o alvo do divertimento não é impedir o pensamento de um modo geral, mas seu alvo é impedir que o homem pense em si mesmo, isto é, impedir o pensamento sobre sua condição. Dessa forma pode-se pensar também numa espécie de onipresença do *divertimento* nas relações e na vida humana. Se tudo que o homem faz de certa forma ele o faz sob o signo do *divertimento*, isso mostra o quanto o homem se diverte para viver. É importante notar isso, pois a análise sobre o divertimento não é apenas um olhar de rejeição para tudo que é diversão, antes, ela é um olhar pausado sobre o fazer humano, sobre a realidade dos homens, e que por isso mesmo detecta a inconstância e frivolidade desse mecanismo.

O principal, digamos assim, problema do *divertimento* é que ele impede o homem em

119 O professor Franklin Leopoldo e Silva dirá a respeito do divertimento: “*Mas como a razão e a vontade procuram fugir das oposições irredutíveis, o homem evita contemplar o caráter trágico de sua existência. Para isso elabora toda sorte de condutas desviantes, o divertissement [...] As convenções sociais, o apego aos bens materiais, as honrarias de toda ordem, o lugar ocupado na hierarquia da sociedade, o juízo dos outros, mesmo a ciência e a filosofia são artifícios que o ser humano inventa para não estar verdadeiramente consigo mesmo.*” LEOPOLDO e SILVA, F. “Introdução”. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. xiii.

seu atual estado, em sua condição miserável, de confrontar-se, de auto analisar-se através de seu pensamento, já que o pensamento é o único registro em que Pascal reconhece a grandeza do homem. Essa mesma ideia aparece com detalhes interessantes no fragmento 139/143:

Sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos seus bens, dos amigos, e ainda dos bens e da honra dos amigos; cumulam-nos de afazeres, do aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem a sua saúde, a honra e fortuna, e a de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los felizes; que se poderia fazer de melhor para torná-los infelizes? Como! que se poderia fazer? Bastaria tirar-lhes todas as suas preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim, nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro.

A universalidade com que se apresentam as atividades que proporcionam a fuga é evidente em: *“cumulam-nos de afazeres”*, *“Sobrecarregam”*, *“cuidado de sua honra”*, da *“de seus amigos”*. A ideia presente em tais termos é a de sempre manter-se *“ocupado por inteiro”*, se a ocupação preenche todo o espaço de tempo possível, ainda que de modo inconsciente, o homem fica à mercê desse mecanismo que visa, por fim, evitar que ele se pense, contudo, como se constata, ele se revela vão, pois o homem ainda assim permanece em sua condição miserável, bastando um breve repouso para que isso se evidencie no *tédio*. As preocupações,¹²⁰ uma vez retiradas, deixariam o homem frente a si mesmo, e é isso que o homem busca evitar.

120 A este propósito Vinet em seu “Estudos sobre Pascal” nos diz: *“Pascal se preocupa pouco com a felicidade objetiva. Ele é pessimista, mas não necessita procurar em seu pessimismo um catálogo de nossos males. A felicidade que ele busca deve expandir-se de dentro para fora, leva-a no coração e se une a um amor todo intelectual. Numa palavra, para ele, é o contentamento. Nesse sentido, a felicidade é parte da ordem, e sua ausência no homem é, aos olhos de Pascal, uma nova prova da desordem de sua condição. Isso se aplica principalmente ao descrever a nossa inquietude. Em qualquer condição, feliz ou infeliz, o homem está inquieto. Pascal explica assim essa necessidade que nós temos de nos agitar para poder sair de nós mesmos. Esse é o objeto do divertimento.”* cf. VINET, A. *Études sur Blaise Pascal*, Paris: Fischbacher, 1904. p.160. O homem infeliz e inquieto procura em vão suprir essa falha de sua atual condição, porém quanto mais distraídos, mais longe estaremos de nós mesmos, e, por conseguinte, de uma possível solução.

Assim é que no fragmento 478/137 Pascal nos diz: “*Sem examinar todas as ocupações particulares, basta compreendê-las sob o divertimento.*” Essa é uma das mais interessantes descrições da universalidade do *divertimento*. Sem pensar, nem valorar os motivos - se supérfluos, se importantes ou intermediários, não se questiona aqui sua importância - que nos levam a agir, haja vista serem muitos. Qualquer que seja nossa atividade, sempre será detonada pela engrenagem do *divertimento* enquanto mecanismo de fuga. O *divertimento* envolve não só o que conhecemos como entretenimento, vai muito além disso, envolve toda atividade que proporcione de alguma maneira o movimento de distração tão precioso e essencial ao homem, como afirma nosso autor no fragmento 136/139: “*O único bem dos homens consiste, pois, em divertir o pensamento de sua condição, ou por uma ocupação que dele os desvie, ou por alguma paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente...*” Isso nos permite pensar o divertimento num horizonte mais amplo que o restrito campo da diversão/entretenimento. O homem, quer trabalhando, quer em seu momento de lazer se diverte, e com isso se esquece ou separa-se de sua condição humana, insuficiente e infeliz. A universalidade do *divertimento* dá-se exatamente porque todas as nossas ações são praticadas por um sujeito, que por sua vez é regulado pelas regras da inevitável e miserável condição humana; de outra maneira, pensar uma ação humana que esteja fora do terreno do *divertimento* é impossível.¹²¹ De modo que toda tentativa de lidar com o pensamento pascaliano no registro antropológico deve considerar isso. Assim, o *divertimento* é maleável e adaptável a quaisquer circunstâncias e facilmente camuflável, isto é, ele disfarça-se em diversas de nossas atividades e por isso forma sempre um bom engodo, como, aliás, constata Pascal no grande fragmento.

121 Importa lembrar aqui a lição de Héliène Bouchilloux segundo a qual se “*todas as ocupações fazem parte do divertimento é porque o divertimento não é uma distração accidental, mas a distração essencial de um ser decaído cuja natureza é dupla.*” BOUCHILLOUX, H. *Pascal: la force de la raison*. Paris: Vrin, 2004. p. 153-154.

Dessa forma, para que se dê o *divertimento*, não é necessária uma complexa rede de acontecimentos, conteúdos ou mensagem alguma. Aqui há um contraste interessante: se para o *tédio* não é necessário motivo algum: “*o homem é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhum motivo de tédio*”, posto que habita no “*coração do homem*” e só aguarda ocasião do repouso para se mostrar; por outro lado, para o *divertimento*, é preciso algum motivo, ainda que fútil. É por isso que qualquer coisa distrai o homem de sua realidade, essa indesejável, porém toda distração, apesar de ser inevitável, não têm o poder para banir a infelicidade natural que se encontra no homem, o *tédio*, quando muito essa distração o coloca em compasso de espera.

E aqui já estamos no registro de outro caráter que também se evidencia de uma leitura desta temática: o divertimento é invisível. Uma vez que ele só produz efeito, isto é, só ilude enquanto não é percebido pelo homem, sua força está no fato de poder atuar camufladamente. Enquanto aparelho que dispersa o pensamento do homem de si mesmo, o divertimento sempre indica o devir, isto é, todo o objeto do *divertimento* está no porvir, o objeto ou a situação que causa o divertimento depende da expectativa do futuro, visto que se o tal objeto for alcançado já não produz mais a distração eficiente e perderá a capacidade ocultar-se, quanto ao homem uma vez frente a si mesmo, sem o engodo do divertimento, restará apenas encarar-se em sua miserabilidade ; em outro termo, o homem estará no *tédio*.

Assim, Pascal dirá no 773/135 que “*Nada nos agrada mais que o combate, mas não a vitória.*” Indicando que no movimento está a essência de nossas ocupações, o meio é o que distrai, de modo que o fim não pode ser o verdadeiro alvo de quem busca o movimento, a agitação, pois o fim é o repouso. Por isso também “*Não buscamos nunca as coisas, mas a busca das coisas.*” O artifício produzido no divertimento dá conta de que o homem nunca achará, pois no divertimento não se busca nada concreto, mas sim a busca da busca, e, por

consequente, é inevitável que nunca se ache e sempre se busque.

O objeto do *divertimento* portanto nunca é uma posse, mas sempre o alvo de uma futura conquista, pois a ausência é que encanta, enquanto a presença só traz a fatídica confirmação de que é preciso continuar no movimento. De modo que o objeto do divertimento deve sempre estimular a busca, seja ela qual for, e assim sempre permanecer¹²². Assim é que, outra vez no dizer de Pascal, 414/171: “*o divertimento distrai-nos e faz-nos chegar insensivelmente à morte.*” Portanto a possibilidade é o único registro em que o divertimento se dá, se a busca cessa, também cessa a distração, de modo que a busca deve sempre ser incompleta.

Para nosso roteiro nesse escrito importa notar mais de perto essa característica ilusória que dá suporte ao divertimento. Como visto por ocasião de nossa análise da *imaginação*, esta é uma das potências enganosas que mostram o atual estado do homem. A ilusão que camufla o mecanismo do divertimento é referida diversas vezes por Pascal. Como, por exemplo, o que nos diz em 87/307: “*O chanceler é sério e revestido de ornamentos. Pois seu cargo é falso e não o do rei. Este tem a força, não precisa da imaginação. Os juízes, médicos etc... só têm a imaginação.*” Pascal coloca a força e a *imaginação* como duas formas de dominação. A força usada pelo rei ou sua demonstração faz com que ele não precise depender apenas do imaginário, já aqueles que não contam com a força dependem do poder da ilusão que o imaginário causa ao espírito dos homens. Pascal em 36/164 nos diz sobre os jovens que naturalmente estão “*... no meio do barulho, na diversão e no pensamento do futuro [...] Mas tirai-lhes a diversão, vós o vereis secar de tédio. Passam a sentir então o seu nada sem o*

122 O padre Valensin usa uma figura apropriada, pensamos, ao nos dizer que quando fomos “*crianças, pusemos a nossa felicidade na posse de um cavalo de pau ou de uma boneca. Um pouco mais tarde, desiludidos, deslocamos o nosso sonho, mas em vão; ainda hoje surpreendemo-nos talvez ao acreditar que se obtivéssemos isto ou aquilo, estaríamos satisfeitos para sempre e não desejaríamos mais nada. Erro. O círculo que cerca a vontade alarga-se à medida que ela estende-se para preenchê-lo; a meta se afasta; o horizonte guarda as suas distâncias.*” VALÉNSIN, Auguste. A la suite de Pascal: la dialectique des Pensées. Paris: Pigeonnier, 1926. pg. 23.

conhecer...”. Percebe-se que os jovens do exemplo não estão nessa situação por livre escolha, pelo contrário, nem sabem que estão no *divertimento*, o que somente ficaria patente, segundo Pascal, se fosse tirado o objeto de seu *divertimento*, sendo, cada um, obrigado a se encarar.

Isto nos leva a pensar o *divertimento* como um mecanismo que, em cooperação com a *imaginação*, mascara tanto a realidade da vida, quanto a dele próprio. Desta maneira, o homem que está dentro do *divertimento* não vê e não compreende de modo algum que aí está. Somente a *imaginação* poderia atuar dessa forma e proporcionar essa capacidade de distrair, alienar e mascarar a realidade. Da mesma forma, a *imaginação* mantém o quadro do divertimento funcionando não pela aceitação, não porque o homem concorda que seja assim, mas pela imposição dessa potência, assim 639/109:

Como a natureza nos torna sempre infelizes em todos os estados, os nossos desejos nos figuram um estado feliz porque ajuntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos e, ainda quando chegássemos a esses prazeres, nem por isso seríamos felizes, porque teríamos outros desejos conformes a esse novo estado.

A ilusão é fator importantíssimo para o mecanismo como um todo. Quase que uma regra do divertimento é a fuga, e esta sempre está localizada no futuro, pois o presente não tem a novidade que nos engana e que proporciona uma paixão, um motivo. Aqui Pascal aponta para a dinâmica que é necessária para manter em pleno funcionamento o divertimento, nunca pode faltar a ilusão do “*estado em que não estamos*”, a *imaginação* provê assim tudo que for necessário para que nunca falte. Porém, não nos enganemos, “*os princípios do prazer não são firmes e estáveis*”¹²³, dirá Pascal, e veremos adiante o que causa essa dubiedade da ficção presente no divertimento.

Pensemos didaticamente aqui numa figura: o *divertimento* é o *motor* que proporciona a

fuga de si, evitando assim o processo de auto-reflexão. Ele estabelece um contraponto exato e radical à nossa característica racional que seria o pensar em nós, conhecer-nos. Porém, o contraditório se avoluma quando dizemos que o divertimento é um mecanismo essencial e inevitável, como forma de manutenção da própria vida.

É possível explicitar melhor através da seguinte imagem: pensemos um sujeito numa situação horrível, desesperadora, a pior possível, sem esperança alguma de melhora ou saída: ele olha ao redor procurando uma solução e só constata ainda mais sua dificuldade. Contudo, não gostaria que fosse assim e ao mesmo tempo não tem poder algum para mudar a dita situação. Agora pensemos nesse mesmo sujeito, incapaz de permanecer nessa condição, vislumbrando uma solução. Por mais ilusão que contenha tal vislumbre, é justamente nele que se baseará não só a expectativa do sujeito em questão, bem como toda sua vida, uma vez que sem tal conjectura ilusória ele voltaria para sua primeira situação de desespero. Entre contemplar sua dificuldade insolúvel, ou entrever uma saída, ainda que ilusória, tal homem optará pela segunda opção; nisso o divertimento terá um papel muito útil.

A dificuldade prossegue, o homem não pode livrar-se tão facilmente do paradoxo em que está, e isso é que Pascal ressalta a cada linha. Vejamos o que nos diz no seguinte fragmento 620/146:

O homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar direito. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e seu fim. Ora, em que pensa o mundo? nunca nisso, mas em dançar, em tocar alaúde, cantar, fazer versos, passar anel etc... e em combater, em fazer-se rei, sem pensar no que é ser rei e ser homem.

Pascal faz aqui uma observação importante para pensarmos a temática do *divertimento*: o homem que tem a característica de pensar, pensa efetivamente em muitas coisas, menos em si mesmo. Nota-se que não há aqui, como já ressaltamos anteriormente, uma crítica ao fato do

homem pensar em tocar, dançar, brincar, trabalhar, etc., mas o problema está no fato de fazer essas coisas em detrimento da principal função do pensamento: ordenar-se a partir de si mesmo de tal modo que consiga conhecer-se, senão totalmente, ao menos o máximo possível. Esse aspecto é vital para nossa análise.

Pensar em ser rei, sem antes saber o que é ser homem, é no mínimo um pensamento sobre o alheio, o diverso, sobre a imagem externa que se tem sobre o que é ser rei, e dessa forma não pensar no que se é. A imaginação daquilo que se julga ser um rei se sobrepõe aqui à real necessidade de se saber o que é ser um homem, dessa forma querendo-se ser rei sem antes saber o que é ser homem. Portanto a ordem está invertida, diríamos submetida à imagem aparente e ilusória. Sem ilusão não há divertimento. Toda a temática do *divertimento* irá reelaborar a cada passo esse problema, aliás, problema muito caro à filosofia como um todo.

Pensando ainda na metáfora do motor, poderíamos com isso pensar que o divertimento é um mecanismo elaborado e, como todo motor, bem projetado, mas não é isso o que acontece, veja-se, por exemplo, o fragmento: 133/169 “*Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso.*” Vê-se aqui uma indicação bastante interessante sobre como o mecanismo do divertimento é um, por assim dizer, remédio para aliviar e não um tratamento para curar. Uma vez constatada a moléstia, aplica-se a droga. Não há um planejamento, não há um projeto para esse mecanismo, ele nasce de uma necessidade inerente ao atual estado do homem. Portanto, fora da capacidade de domínio do homem, é nesse aspecto que o divertimento também está sujeito a todo tipo de infortúnios e portanto não garante nada, nem o pode. Além de que esse mecanismo torna-se imperceptível, o movimento do divertimento não aparece como tal. Uma vez “*lançado ao jogo*”, isto é, uma vez sabida sua condição, o homem, na intenção de esquecer a miserabilidade à qual inevitavelmente está exposto, tenta então transpor essa sua

insuficiência; o recurso usado: evitar o confronto. Nessa tentativa de esquecimento, o próprio *divertimento* será de tal modo assimilado que ele não será mais identificado como mecanismo, opera agora no registro da inconsciência.

Outra maneira com a qual Pascal trata esse assunto está expressa neste fragmento: 166/183 “*Corremos despreocupados para o precipício depois de ter colocado alguma coisa à nossa frente para impedir-nos de vê-lo.*” Precisamos apenas de uma miragem para que sigamos em frente, na fuga alucinada de nós mesmos. Este objeto da miragem em que se oculta o movimento do *divertimento* possibilita a inconsciência do mecanismo todo, e por assim dizer, garante sua invisibilidade.

Dessa forma, o homem que está envolvido no fenômeno do *divertimento* não sabe e não constata que aí está, isso é o que nos diz em 136/139:

Tal homem passa a vida sem tédio, jogando todos os dias coisa de pouca monta. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele pode ganhar a cada dia, sob a condição de ele não jogar, ireis torná-lo infeliz. Dir-se-á talvez que o que ele busca é a brincadeira do jogo e não o ganho. Fazei então com que não jogue a dinheiro: ele não se animará e se aborrecerá. Não é então só a diversão busca. Uma diversão desanimada e sem paixão o entediaria. Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não quereria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que forme para si um motivo de paixão e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o temor por esse objeto que formou para si como as crianças que se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta.

Nosso autor nos diz a respeito do requisito básico para que o homem esteja no *divertimento*: “*Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo.*” Esta frase representa, a nosso ver, o centro mesmo desse caráter invisível do *divertimento*, ele opera exatamente entre o vislumbre e a ilusão e assim leva o homem a sair de si, ou seja, no sentido de olhar para fora de si e seus problemas, ao mesmo tempo possibilita que essa operação não lhe seja perceptível, por estar oculta à razão.

Impossível não perceber a operação da *imaginação* alimentando esse engodo. E se

pensarmos no fragmento 773/135: “*Não buscamos nunca as coisas, mas a busca das coisas.*” Pascal complementa essa ideia segundo a qual o papel da distração é um meio, e nunca um fim em si mesmo. Dessa forma, a agitação causada pelo *divertimento* tem essa capacidade de manter o sujeito alheio ao pensamento de si mesmo e “*Assim, o único remédio à consciência perpétua de sua miséria repousa sobre um esforço de engano de si.*”¹²⁴ Essa capacidade também se constata pela presença da ideia de movimento, da busca constante e infinda e sem finalidade efetiva. Fator importante, uma vez que a busca constante não permite pensar nem almejar um fim, e se por acaso chegar-se a um fim qualquer, o mecanismo do *divertimento* logo tornará a buscar outra coisa e assim indefinidamente.

Ainda nesse contexto é que se insere esse trecho do fragmento 136/139 “*O homem, por mais cheio de tristeza que esteja, se se puder convencê-lo a entrar em alguma diversão, ei-lo feliz durante esse tempo.*” Aqui se vê o aspecto efêmero na descrição da proporção entre a felicidade e o tempo. O *divertimento* proporciona uma felicidade finita e limitada pelo tempo de sua duração, acabando um obrigatoriamente findar-se-á o outro.

O divertimento apresenta esse aspecto efêmero na ação ou no pensamento que o proporciona – isto é: seu objeto, qualquer que seja–, apresenta-se efêmero também na distração que ele tem por meta – isto é: seu objetivo. No primeiro caso porque o objeto do *divertimento* pode ser irrelevante, a mínima coisa nos diverte; no segundo dada a característica temporária, a distração é fugaz e momentânea. De qualquer modo o tempo e o divertimento são obstáculos a uma possível felicidade verdadeira para o homem, o autor nos diz:

Nunca ficamos no tempo presente. Lembramos o passado; antecipamos o futuro como lento demais para chegar, como para apressar o seu curso, ou nos lembramos do passado para fazê-lo parar, como demasiado rápido, tão imprudentes que erramos por

tempos que não são nossos e não pensamos no único que nos pertence, e tão levianos que pensamos naqueles que nada são e escapamos, sem refletir, do único que subsiste. É que, em geral, o presente nos fere. Escondemo-lo de nossas vistas porque nos aflige e, se ele nos é agradável, lamentamos que nos escape. Buscamos mantê-lo mediante o futuro e pensamos em dispor as coisas que não estão em nosso poder por um tempo ao qual não temos a menor certeza de chegarmos.

Examine cada um o seus pensamentos. Vai encontrá-los a todos ocupados com o passado ou com o futuro e o achará sempre ocupado com o passado e o futuro. Quase não pensamos no presente, e se nele pensamos é somente para nele buscar a luz para dispormos do futuro. O presente nunca é o nosso fim.

O passado e o presente são os nossos meios; só o futuro é o nosso fim. Assim, não vivemos nunca, mas esperamos viver e, sempre nos dispondo a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos.

Um problema se põe quando o *divertimento* nos torna felizes; essa felicidade tem a duração da distração, e se somos felizes somente quando distantes de nós, isto é, do pensamento de nós mesmos, isso significa que não somos verdadeiramente felizes e que ao mesmo tempo o divertimento não nos deixa evidenciar isto¹²⁵. Errar em tempos que não são nossos, não refletir no presente é o próprio objetivo do divertimento, porém se não refletimos no presente e se só temos este, é inevitável que não reflitamos em nenhum. Fugir para o futuro para esquecer o presente parece uma boa proposta, porém não é possível que sejamos felizes fugindo de nós mesmos. Promover o divertimento é promover o esquecimento de si; na linguagem de Pascal, estar no divertimento é estar no pensamento do futuro, portanto é uma via de busca não da verdade mas da ficção ilusória, é o contrário da proposta socrática da vida pensada, que de alguma forma norteia a própria filosofia. E assim o *divertimento* que promete a felicidade, não tem condições de concedê-la, salvo se for uma felicidade imaginária, uma sombra de felicidade.

Enfim, a diversão, para se tornar um divertimento, precisa antes de tudo arrebatat o

125 Emiliano Aquino a propósito da contradição inerente ao *divertimento* diz que: “Se o conceito pascaliano de divertissement diz de um movimento involuntário da alma de exteriorizar-se, de voltar-se para as coisas fora de si, a fim de esquecer-se de sua condição frágil, adoecível, solitária e mortal de criatura, é este mesmo movimento que, também pela imaginação e pela fantasia, desvia os homens da consciência de que o que são obrigados a fazer, o são pela força; deste modo, num mesmo movimento de divertissement, o que se faz necessário pela força se torna, pela imaginação e pela fantasia, espontâneo, habitual e costumeiro.” cf. AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. “Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal”. In: *Princípios*, Natal, v.14, n. 22, jul./dez. 2007, p. 145-165.

homem, de modo que ele não possa refletir sobre sua própria condição, sua própria existência. O filósofo irá então expor a consequência disso, ou seja, a disposição dos homens para buscarem coisas que os separam de si mesmos.

Daí vem que o jogo e o entretenimento com mulheres, a guerra, os grandes empregos sejam tão procurados, não é que neles haja realmente felicidade, nem que imaginemos que a verdadeira beatitude consista em se ter o dinheiro que se pode ganhar no jogo ou na lebre que se persegue; não quereria nada disso se fosse dado de mão beijada. Não é esse uso mole e sossegado que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca, nem os perigos da guerra, nem o trabalho dos empregos, mas sim a lufa-lufa que nos desvia de pensar nela e nos diverte. Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da presa.

Para exemplificar, Pascal fala em “*jogo, entretenimento com mulheres, a guerra, os grandes empregos*”, todas essas atividades são bastante procuradas. Contudo, nosso autor não se demorará nessa posição, quase imediatamente dá mais um passo no desenvolvimento da ideia. Pascal dirá então que a verdadeira busca por essas coisas não se dá pelo fato de que haja nelas “*realmente felicidade*”; o verdadeiro motivo para que os homens busquem essas atividades é que elas produzem a agitação e essa, por sua vez provoca uma distração, e “*nos desvia de pensar*” em nossa infeliz condição, e assim “*nos diverte*”. Há ainda um último ponto a ressaltar nesse profícuo parágrafo.

O filósofo escreve à margem desse fragmento uma nota que merece toda nossa atenção: “*Razão pela qual se gosta mais da caçada que da caça.*” Aqui temos um aspecto importante da análise do *divertimento*, a saber: o papel das atividades que nos divertem. A caçada é melhor que a presa na medida em que é ela quem nos transporta para longe de nós. Ainda diz-nos que se os benefícios dessas atividades nos fossem dados, sem o esforço necessário para alcançá-los, tais benefícios não seriam aceitos nem mesmo surtiriam o efeito necessário para que se desse o *divertimento*. De modo que notamos aqui um, por assim dizer,

pré-requisito do *divertimento*, isto é, que ele seja oculto, velado, como que num jogo de luzes ele aparece e some. Não pode ser de todo visível ao entendimento do homem, caso contrário não tem efeito, e simultaneamente não pode ser mole, pelo mesmo motivo.

Daí vem que os homens gostem tanto do barulho e do movimento. Daí resulta que a prisão seja um suplício tão horrível; daí vem que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível. E é finalmente o maior motivo da felicidade da condição dos reis, pelo fato de que sem cessar procura-se diverti-los e proporcionar-lhes todas as espécies de prazeres. O rei está cercado de pessoas que só pensam em diverti-lo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si.

A contraposição à agitação é explorada neste parágrafo. A prisão e a solidão são descritas respectivamente como *horrível* e *incompreensível*. Enquanto a primeira é realizada pelo uso da força como forma de punição ou de opressão, a segunda é realizada de maneira espontânea. Contudo, em ambas há um sentido negativo, exatamente por não possibilitarem a distração das atividades agitadas citadas há pouco. Dessa forma, temos que, mesmo no caso da espontânea solidão, a falta de agitação torna-se incompreensível para a maior parte das pessoas, uma vez que na solidão está-se perigosamente próximo de si mesmo.

Mas não nos deixemos enganar e sermos levados pela aparente preferência pelo repouso representado pela solidão; não há uma solução fácil para o caso do homem frente ao *divertimento*. Uma vez que o mecanismo do *divertimento* requer apenas um motivo, mínimo que seja, basta, por exemplo, um simples pensamento para pôr em andamento o desviar-se, a distração. Assim, mesmo sem nenhuma atividade é possível que o homem se divirta e aqui vemos um traço bastante forte dessa contradição que é o homem: ele não tem lugar nem no repouso nem no movimento.

Neste último aspecto do divertimento que é sua ineficiência enquanto provedor de uma verdadeira felicidade, vemos o filósofo apontar diversas vezes o motivo pelo qual insiste na

ineficiência do mecanismo como um todo, diz no fragmento 132/170, é “*porque ele vem de outra parte e de fora; e assim é dependente e, por toda parte, sujeito a ser perturbado por mil acidentes que fazem as aflições inevitáveis.*” Portanto a falência do mecanismo do *divertimento* está patente. Usando aqui termos de nosso autor, diríamos que a agitada busca pelo repouso não traz a chave que abre as *portas do repouso*, e o fim do homem sem Deus, aquele que depende apenas de si, é mendigar o tumulto em busca da busca pelo repouso, ciclo infindo de impotência.

Não há em momento algum do desenvolvimento referente ao tema do *divertimento*, uma defesa da inquietude ou de qualquer outra ideia que pressuponha o repouso como se fosse a solução para o *divertimento*. Isso fica evidente já que para nosso autor há uma negatividade no repouso “*Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso*”, da mesma forma que “*o repouso torna-se insuportável pelo tédio que gera.*” Para o homem uma situação de repouso pleno só se daria com a morte, daí Pascal lidar com esse paradoxo da necessidade humana por um repouso, um ponto de apoio, ao mesmo tempo que ele repele e distancia-se desse repouso. Estaremos no movimento em todo o tempo e simultaneamente buscaremos o repouso.

A efêmera situação de felicidade proporcionada pelo *divertimento* é rapidamente esgotada, e então se recorre novamente ao perpétuo “*mendigar tumulto*”, como se esse tumulto fosse uma solução, e ao fim das contas toda a aparente força do *divertimento* empalidece e define-se perante a vigorosa e efetiva atuação da miserável condição humana. Como nos lembra Pondé: “*A vontade jamais produz algo que não seja em razão do prazer que lhe causa, logo a ideia de que alguém possa, por “força de vontade”, impor limites à eterna busca de prazer é ilusório. O homem é incapaz disso.*” ¹²⁶ Frente a tal situação o problema

126 PONDÉ, Luiz Felipe. O Homem insuficiente. São Paulo: Edusp, 2001. p.97.

que fica é como equacionar a efetiva necessidade que está no homem que o faz buscar a felicidade e o enganoso mecanismo do divertimento, que impedindo o pensamento do homem sobre sua condição, impede também uma possível realização plena do homem.

Num outro fragmento encontramos 137/142:

Divertimento. Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para aquele que a possui para torná-lo feliz pela simples visão daquilo que é? Será preciso ainda divertilo desse pensamento como ao comum dos homens? Bem vejo que é tornar um homem feliz divertilo da visão de suas misérias domésticas para preencher todo o seu pensamento com o cuidado de dançar bem; mas será a mesma coisa com relação a um rei e será ele mais feliz prendendo-se a esses vãos divertimentos do que contemplando a sua própria grandeza? E que objeto mais satisfatório se poderia dar ao seu espírito? Não seria então prejudicar a sua alegria fazer com que ele ocupe a sua alma pensando em ajustar os passos à cadência de uma ária, ou em alcançar habilmente uma barra, em vez de deixá-lo gozar em repouso da contemplação da glória majestosa que o circunda?

Pascal porá a questão de quão frágil é o divertimento, mesmo ele sendo a solução mais usável frente ao poderio do tédio. No exemplo apresentado aqui, vemos que a dignidade real é bem satisfatória em si mesma; essa condição aliada a toda vantagem que dela advém bastaria, em tese, para tornar qualquer pessoa satisfeita e realmente feliz. O rei então deveria apenas aproveitar a sua vantagem e daí tirar motivos para contentar-se com a sua majestosa grandeza. Porém não é isso que faz, nosso autor então sugere:

Submeta-se isto à prova, deixe-se um rei a sós, sem nenhuma satisfação dos sentidos; sem nenhuma preocupação no espírito, sem companhias e sem divertimentos pensar em si totalmente à vontade, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias. Assim, evita-se isso cuidadosamente e nunca falta ao redor da pessoa do rei muita gente que cuida de fazer com que o divertimento suceda aos negócios e que fica a observar todo o seu tempo de ócio para fornecer-lhe prazeres e jogos de modo que não haja nenhum vazio. Quer dizer que eles são cercados de pessoas que têm um maravilhoso cuidado para evitar que o rei fique sozinho e em estado de pensar em si, sabendo perfeitamente que ele ficará miserável, muito embora seja rei, se pensar em si.

Como que numa prova da fragilidade do divertimento, Pascal retira da força do

mecanismo a sua fraqueza, isto é, o divertimento, que dá ao rei o que sua posição e vantagem não dão, simultaneamente também tira dele sua dignidade, pois não pensar em si é para Pascal ser indigno de ser homem, uma vez que a dignidade humana consiste em poder pensar em si mesmo. A vida sem vazio é um arremedo de vida, uma vida comum e real deve ter sofrimento e alegrias, o que o mecanismo do divertimento propõe é que pela continuidade das agitações não se sinta o vazio, o tédio ou a tristeza, daí que ele não possa ser eficaz. Mais uma vez o esquema do divertimento se mostra frágil pois não pode dar o que promete e dá o que não aproveita totalmente, pois se o rei sem divertimento é um homem cheio de misérias, o homem no divertimento é também miserável, pois não se compreende e nem pode.

Pascal dará mais um passo na análise de sua questão e começará então a propor algum exemplo. Aqui notamos mais uma vez como aparece a ineficiência do mecanismo, a despeito de tudo que ele possa proporcionar.

Seja qual for a condição que se imagine, se juntarem todos os bens que nos podem pertencer, a realeza é a mais bela posição do mundo e, no entanto, imagine-se o rei, acompanhado de todas as satisfações que podem caber-lhe, se estiver sem divertimento e se o deixarmos considerar e refletir sobre aquilo que ele é – essa felicidade lânguida não o sustentará -, cederá necessariamente às circunstâncias que o ameaçam, revoltas que podem acontecer e finalmente a morte e as doenças que são inevitáveis, de modo que fica, sem aquilo a que se chama divertimento, infeliz, e mais infeliz que o menor dos seus súditos que joga e se diverte.

O único bem dos homens consiste, pois, em divertir o pensamento de sua condição, ou por uma ocupação que dele os desvie, ou por alguma paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente e finalmente por aquilo a que se chama divertimento.

Daí Pascal dizer que mesmo uma pessoa que ocupe a realeza, “*a mais bela ocupação do mundo*”, se estiver sem *divertimento* e, se o rei “*considerar e refletir sobre aquilo que ele é*” e, ainda, se permanecer nessa situação, “*cederá necessariamente às circunstâncias que o ameaçam, revoltas que podem acontecer e finalmente a morte e as doenças que são*

inevitáveis.” Isto aponta um pouco da relevância do papel do *divertimento* para o funcionamento de toda a vida. O filósofo lembra que o pensar e refletir sobre si traz sérios incômodos que, via de regra, o homem tenta evitar. Tal atividade reflexiva nos põe frente ao que ignoramos e desconhecemos, a saber: o que somos. Assim o “*único bem dos homens consiste, pois, em divertir o pensamento de sua condição*”. Caso não faça isso por algum meio, estará fadado a se encontrar. Quer seja o mais ilustre dos reis, quer o mais desconhecido dos súditos, todos estão sob o signo do *divertimento*. A análise desse tema que seria aparentemente uma mera e ligeira observação vai ganhando um sentido importantíssimo.

Este parágrafo recorda algo importante para o estudo dessa temática, a saber, o caráter de denúncia presente nela. Senão, veja-se: ao dizer que o “*único bem dos homens consiste, pois, em divertir o pensamento de sua condição*”, nosso autor está chamando a atenção para o fato de que o “*bem*” do homem não é verdadeiro, na medida em que ele depende desse mecanismo de alienação que é o *divertimento*, isto implica que ele, o “*bem dos homens*”, é vulnerável e inconstante, isto é, depende de outra realização. Ora, dessa forma o “*bem dos homens*” não seria a diversão, felicidade ou outra coisa que aparentemente se mostra, mas sim a possibilidade de deixar de pensar em si, ou seja, desviar seu pensamento de sua condição miserável e mortal. Assim, a felicidade não é um constituinte real para o homem, isto é, a felicidade não está nas posses do homem, e se ele vislumbra a felicidade é de forma por demais passageira, ela não permanece. Prova disso é que ele tenta fugir de si, como dirá Pascal no fragmento 133/169: “*Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso.*” Esse é um retrato bem nítido da fuga e ilusão que é o que faz, em última instância, o mecanismo do *divertimento*. Encarar a fragilidade, a brevidade e a inconstância própria de um ser mortal e que ao mesmo tempo aspira ao absoluto, eis uma situação insuportável ao homem.

Temos assim que o mecanismo do *divertimento*, no limite, seria uma inútil e ineficaz tentativa de fugir de si mesmo. Aquilo que aparenta servir o propósito da distração mostra-se inviável dada a enorme força do *tédio* que se lhe contrapõe. Se pensássemos essa tentativa de fuga no registro de um dia apenas, ela já se mostraria inútil; considere-se pois quão impossível seja essa tentativa de fuga por toda a vida, a todo o momento. Nossa insuficiência sempre se mostrará, mais tempo menos tempo. Como diz no fragmento 165/210 “*O último ato é sangrento, por mais bela que seja a comédia em todo o resto.*” A tentativa que o homem faz de desviar o pensamento de sua condição é válida, contudo certamente ineficaz pois sempre surgirá o *tédio*, ainda que no último momento, com sua autoridade privada a recordar nossa falibilidade e insuficiência. É a transitoriedade do mecanismo contra a permanência da condição humana.

Em nosso contexto histórico, também continuamos notando, tal como o fez o filósofo, tentativas ora deliberadas, ora não, que os homens fazem para se manterem, de alguma maneira, à margem da realidade, sobretudo pelo uso de fármacos, drogas alucinógenas, e outros pífios recursos; contudo não há uma que definitivamente consiga desvincular o sujeito da sua condição miserável. Nunca, por mais que se faça, se abre a inalcançável “*porta do repouso*”, e o “*mendigar tumulto*” sempre se mostra acessível e disponível, tantos nos dias de Pascal quanto nos nossos.

Pascal, no fragmento 136/139, detecta essa fragilidade da ação do *divertimento*. Tendo em vista que este último visa distrair da miserável condição humana, a mínima ação cumpre tal propósito. Pascal, referindo-se ao homem, diz: “*E ele é tão leviano que, estando cheio de mil causas essenciais de tédio, a mínima coisa como um bilhar e uma bola que ele toca basta para diverti-lo*”. O que importa aqui é a simples existência de um motivo, assim como uma ínfima fagulha é necessária para causar um incêndio de enormes proporções. Vemos que o

divertimento pode impedir a nossa reflexão sobre nós mesmos nas mais diversas situações e atividades até em nossos mais sérios desígnios. Haja vista que no registro do *divertimento* não há realmente uma reflexão sobre o fim do que fazemos.

A ação do *divertimento* abrange apenas a busca, o que menos importa é o fim. Ainda que esse fim, por vezes, seja revestido, como já dissemos, de uma ilusão que concede ao mecanismo ares de importância. Nesse ponto faz-se interessante lembrar um trecho do fragmento 136/139: “*e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar depois de uma praça que tomaram tão estupidamente, a meu ver.*” O que por vezes aparece como tendo um sentido importante (Pascal fala aqui de uma campanha militar), visto mais de perto perde toda a racionalidade e isso pela própria futilidade da condição humana que está no *divertimento*.

O grande fragmento traz em seu cerne uma ideia que por vezes passa despercebida nas leituras ligeiras da temática do *divertimento*, mas que porém é de suma importância para a compreensão dele; estamos falando da intenção dessa análise. Senão, veja-se:

Assim tem-se dificuldade em recriminá-los; o seu erro não está em buscarem o tumulto. Se não o buscassem senão como divertimento, mas o mal em que eles o buscam como se a posse das coisas que buscam devesse fazê-los verdadeiramente felizes, e é aí que se tem razão de acusar a sua busca de vaidade, de maneira que, em tudo isso, tanto aqueles que recriminam quanto aqueles que são recriminados não ouvem a verdadeira natureza do homem. E assim, quando os censuram porque aquilo que buscam com tanto ardor não seria capaz de satisfazê-los, se respondessem, como deveriam fazer se refletisse um pouco, que não buscam nisso senão uma ocupação violenta e impetuosa que os desvie de pensar em si e que é por isso que se propõem um objeto atraente que os encante e os atraia com ardor, deixariam os seus adversários sem replica... mas eles não respondem isso porque não conhecem a si mesmos. Não sabem que é só a caçada e não a presa que eles buscam. O fidalgo acredita sinceramente que a caça é um prazer grande e um prazer Real, mas o criado que o conduz os cães não é da mesma opinião. Eles imaginam que se tivessem obtido essa presa, descansariam depois com prazer e não sentem a natureza insaciável da cupidez. Acreditam estar buscando sinceramente o repouso e não buscam de fato senão a agitação.

O que Pascal nos diz em sua análise do *divertimento* é que o erro dos homens “*não está em buscarem o tumulto. Se não o buscassem senão como divertimento, mas o mal está em que o buscam como se a posse das coisas que buscam devesse fazê-los verdadeiramente felizes.*” Aqui está, pensamos, um dos momentos centrais do fragmento e do nosso tema.

Precisamos, de um modo geral, pensar se Pascal analisa o *divertimento* para justificá-lo ou se para contrariá-lo. Porém, qualquer tentativa de fazer da reflexão sobre o mecanismo do *divertimento* uma negação do prazer, negação da alegria, negação do lazer, etc, esvai-se frente a textos como este. O filósofo de modo algum indica nem muito menos propõe o fim da diversão, ele não censura o entretenimento, ele mesmo de muitas maneiras se divertia. É preciso deixar claro que a sua censura nessa questão é muito pontual, a saber, combate a ilusão de que o *divertimento* trará uma felicidade verdadeira, pois é fato incontestável que ele não o pode fazer.

A necessidade de *divertimento* é signo de nossa fraqueza, quer seja o rei, quer seja um súdito, todos dele necessitam. A busca do *divertimento* é legítima, ponto pacífico, uma vez que sem ele o homem ficaria em uma situação desconfortável por demais e não suportaria viver, literalmente. De modo que não há, para Pascal, nenhum erro em buscar o entretenimento, o lazer, etc. Dessa forma não é a busca de diversão que Pascal está criticando, mas sim a ideia ilusória que move e que está presente naquilo que ele denomina *divertimento*.

Assim, dirá Pascal, os homens “*Não sabem que é só a caçada e não a presa que eles buscam.*” O caráter fútil da busca está oculto na agitação, eles, os homens, “*não sabem*” e é graças a esse ocultamento que o mecanismo cumpre seu papel de desviar o pensamento. Pascal diz que se os homens “*refletissem um pouco*”, entenderiam que com o *divertimento* não buscam a felicidade, buscam apenas a fuga da infelicidade, que está no fato de ficarem a sós. Saber isso é fundamental para que se pense aqui a condição do homem.

Se por um lado o homem busca na agitação a fuga de sua verdadeira e miserável condição, por outro ele também sente por um “*instinto secreto*” que está no repouso sua verdadeira felicidade. A *imaginação* opera e impera aí, impondo sua lente de modo que o homem foque apenas a agitação do *divertimento*. E é ainda sobre essa ilusão que notamos o filósofo dizer “*imaginam que se tivessem obtido essa presa, descansariam depois com prazer e não sentem a natureza insaciável da cupidez. Acreditam estar buscando sinceramente o repouso e não buscam de fato senão a agitação.*” Para que o *divertimento* se dê efetivamente é preciso que ele não seja percebido, a agitação e o ruído fazem com que o *divertimento* inspire essa ideia de que é possível “*abrir para si a porta do repouso*”, contudo isto não passa de ilusão. Não há porta que se abra para o repouso, a via do *divertimento* não acaba nesta porta, pois o repouso total é a morte.

Nota-se que a reflexão presente neste fragmento nos autoriza a pensar que o homem no *divertimento* passa pelas piores mazelas, a tal ponto de ouvir sem entender e ver sem enxergar. Nessa busca incessante da busca, ele nem mesmo distingue o que seja fruto de sua imaginação e o que não seja. A tão sonhada “*porta do repouso*” é tão fictícia quanto todo o resto das atividades humanas que se dão sob o campo da *imaginação*. E da mesma maneira toda essa atividade está insuflada pela “*insaciável cupidez*” humana, essa necessidade de mais e mais, do que quer que seja. Tal cupidez está calcada na condição miserável.

A constatação de que o *divertimento* não produz a tão esperada verdadeira felicidade fica evidente pois “*procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se forem superados, o repouso torna-se insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto.*” Alcançar uma verdadeira felicidade, por qualquer meio que criarmos, é uma mera ilusão, se tivermos no horizonte a condição humana e sua dupla natureza, tal como concebe Pascal. Por mais que possa prometer, a agitação não possibilita o repouso, a realização e a

satisfação do homem; a insatisfação sempre aparecerá ao fim de cada movimento. Pascal faz, com a análise do *divertimento*, um esforço para mostrar que ao homem não é vantajoso “*mendigar o tumulto*”.

Em suma, o conceito de *divertimento* difere, e muito, da ideia de entretenimento, diversão tal como utilizamos comumente. O *divertimento* ganha um sentido técnico com Pascal e desde então é empregado pela história da filosofia. De modo que o *divertimento* pode ser compreendido sob o sentido de algo que distrai o homem de pensar em si e em sua condição. Enfatizamos que qualquer coisa que mantenha o homem ordinariamente absorvido em outra coisa que não seja o pensamento sobre ele mesmo, essa coisa seria então o objeto divertimento.¹²⁷

O divertimento é inevitável, invisível e ineficiente, isso Pascal visa mostrar na sua análise do *divertimento*, notemos que esta análise é apenas um dos diversos pontos da sua estratégia argumentativa.

Pensando sobre o papel de nossa temática, observemos: Pascal propõe a observação acurada e não o vislumbre fantasioso. Olhar com outro olho que não o nosso próprio é olhar com o olho alheio, de uma perspectiva que não é a nossa, isso é o que faz o olhar de nosso *eu-imaginário* no registro ilusório do *divertimento*. Se olhássemos com nossos olhos veríamos o *tédio*, assegura Pascal, mas a *imaginação* nos propõe outra visão: um olhar deslumbrado, que efetivamente proporciona o desvio, a distração, numa palavra: o *divertimento*. Assim nos diz no fragmento 414/171:

127 Pércharman apontando uma revolução lógica no modo como o termo divertimento é compreendido antes e depois de Pascal, diz: “*Pascal excede a simples descrição e tipologia dos divertimentos, para indicar que a sua pluralidade mesma tem uma razão que não é outra senão a que chama de divertimento, o qual adquire assim primeira vez um estatuto fundador no campo da teoria da ação humana.*” cf. PÉCHARMAN, M. “Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l’immortalité” In: *Cités*, Paris, nº 7, Mar/2001, p. 13-19.

A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte.

Ressalta-se aqui a palavra *principalmente*, pois é exatamente ela que demonstra o ponto máximo da análise do *divertimento*. Sem esse mecanismo o homem teria possibilidade de pensar o que é, de sondar-se, de constatar sua insuficiência e, por conseguinte, procurar uma maneira eficaz de sair de tal condição, contudo ele impede tal atitude, pois impede o pensamento em sua função primeira, isto é, que aquele que pensa conheça a si mesmo. Uma vez podado esse pensamento em sua raiz, todo outro pensamento, por mais importante que seja, será sempre pensamento sobre o externo.

Outro ponto interessante para se notar é que nosso autor não coloca o homem como uma mera vítima do *divertimento*, sempre indica a possibilidade de uma saída desse mecanismo, quer pelo viés da verdadeira fé, que será assunto de seus escritos propriamente teológicos, quer pelo viés do automatismo, isto é, a submissão ao costume. Assim é que percebemos a questão da escolha presente no fragmento 10/167 onde diz: “*As misérias da vida humana foram o fundamento disso tudo. Como viram isso, assumiram o divertimento*”. Nesse ponto onde Pascal escreve “*assumiram o divertimento*”, interessa-nos sobretudo esse ‘*assumiram*’ que é traduzido de várias maneiras, entre as quais: escolheram, tomaram, assumiram.¹²⁸ Todos os termos giram em torno da ideia de uma escolha ou de uma iniciativa por parte do agente, que nesse caso é o homem.

É preciso encontrar-se consigo mesmo, e é isso que proporá o autor, é necessário haver uma tomada de consciência para que o homem se encontre consigo mesmo, para que daí possa haver alguma construção sólida, para que, no mínimo, o homem desempenhe sua grandeza

128

As versões para o português as quais tivemos acesso constarão na bibliografia.

que é pensar. É exatamente isso que o *divertimento* não proporciona, ele impede que o homem se reconheça, por conseguinte, o homem vive uma vida estranha a ele mesmo, uma vida exterior, evitando o conflito interior da pergunta: *quem sou?* Nesse sentido, irá propor que o homem, ao pensar em si mesmo, possa de alguma maneira minimamente desmascarar esse autoengano no qual se colocou. Assim, a estratégia de denunciar o mecanismo do *divertimento*, enquanto fórmula ineficaz para qualquer projeto humano, quer seja a busca da verdadeira felicidade, ou de outra natureza; essa denúncia visa portanto colocar o homem frente a um problema sério, real e imprescindível, que é nada mais nada menos que ele mesmo.

Numa palavra, a crítica, ao denunciar a superficialidade do “*único bem dos homens*”, recomenda não o fim do *divertimento*, mas uma reflexão sobre o que é o *divertimento*. Pensar o que seja esse mecanismo poderia levar o homem a entender o lado ruim que existe na ilusão do mecanismo e assim repensar suas expectativas, aspecto importante para o propósito de nosso autor. De outra forma, ele propõe ao homem olhar-se e evitar a cegueira voluntária.

Esse mecanismo dá ao homem a ilusão necessária para não pensar sua condição, todavia ao mesmo tempo não supre a sua insuficiência, por isso não pode torná-lo realmente feliz, mas o torna insensível; ou como nos diz Franklin Leopoldo e Silva: “A *indigência antropológico-moral manifestada no fenômeno do divertissement impede que se sinta a falta da falta.*”¹²⁹ Somos levados a considerar que ainda que o homem queira sair do mecanismo do divertimento não poderá, já que sua condição miserável o leva para esse fim como num círculo infindo. Assim, tanto o repouso quanto a agitação são aspirações contraditórias, haja vista que o homem não pode permanecer em nenhuma delas; adicione-se a isso o fato de que ele não pode negar tais aspirações.

129 LEOPOLDO E SILVA, F. “A história e o mal” In: Síntese, Nova fase, Belo Horizonte, v 24, n 79, 1997.

Se o homem não pode livrar-se a si mesmo do mecanismo do divertimento é preciso que ele ao menos esqueça isso; pois não é nossa condição mortal que nos faz miseráveis, mas é perceber essa condição, isto é, pensá-la. Daí a importância de não pensar sobre nossa condição. Dessa forma valorizar o *divertimento* é valorizar também o esquecimento de si, contra o que Pascal sempre protestará, pois a dignidade do homem consiste no fato dele poder pensar-se, além do que, em última análise, o esquecimento é um obstáculo para a verdade, que por sua vez é o alvo de qualquer filosofia, desde os primórdios.

Pascal nos diz que o *divertimento*: “...é a maior de nossas misérias.” Exatamente porque esse mecanismo nos afasta da reflexão de nossa real condição, ou melhor, de nossa insuficiência. Ao não pensar no que somos tornamo-nos ainda mais miseráveis. Essa crítica pascaliana move nossa reflexão. Dado que esse mecanismo é criticado por nosso autor justamente pelo efeito que causa, a saber: impedir a reflexão do sujeito sobre si mesmo; entendemos que é possível ao homem ponderar sobre essa crítica e até mesmo revertê-la, é claro, se a julgar procedente, pois isso está em nosso alcance, haja vista sermos seres dotados de razão e nossa grandeza, diz-nos Pascal, está exatamente nesse ponto.

Nesse sentido, a exposição do *divertimento* tem a tendência de recuperar no homem aquilo que ele tem de mais importante, isto é, sua capacidade de pensar, sobretudo pensar em si mesmo, para daí tirar proveitos, tanto para o registro pessoal, quanto para o coletivo. Como nos diz: 72/66: “É necessário conhecer-se a si mesmo. Ainda quando isso não servisse para encontrar a verdade, pelo menos serve para reger a própria vida, e nada há de mais justo.”

Tornando-se a busca da busca e a fuga da fuga, o *divertimento* não proporciona a solução para o problema do homem, já que sua atuação é efêmera e o problema da condição humana requer uma solução eficaz. O *divertimento* só existe '*durante esse tempo*', a breve sucessão que deverá recomençar, sob o perigo de se cair no *tédio*. Portanto é interessante notar

como o homem está no *divertimento*, o que equivale a dizer que o mecanismo do divertimento não tem uma essência própria, sua característica é ser passageiro, isto é, *ele está*; ao contrário do que ocorre com o *tédio*, que permanece no interior do homem e nunca cessa de existir.

E assim é que 166/183 diz: “*Corremos despreocupados para o precipício depois de ter colocado alguma coisa à nossa frente para impedir-nos de vê-lo.*” Esta “*alguma coisa*” é o fundamental do divertimento, é o que nos impede de pensar no que seja o mais importante. Se não pensamos em nós mesmo, se não usamos da nossa única dignidade, que para Pascal é o pensamento, isto equivale a dizer que abrimos mão de nossa humanidade. Assim nos tornamos maquinalmente levados pela lógica de nossa razão, que opera em boa parte sob o domínio da imaginação, razão esta que atua no registro de convenções limitadas apenas pelo que é racional como se fosse o único domínio possível. Dessa forma sempre saberemos apenas o necessário para comer, beber e esquecer, contra o que Pascal sempre alerta.

3- Conclusão.

Qual o verdadeiro lugar do mecanismo do *divertimento* nos escritos de nosso autor. Mero local de passagem, onde se daria a ascensão do campo antropológico para o teológico? Pensamos que não; pelo contrário, nossa hipótese é que a importância do *divertimento* se dá independentemente de qualquer tentativa de finalização sistemática de sua obra. Lembremos que o argumento do divertimento está numa parte onde se demonstra “*A miséria do homem sem Deus*”. Além disso, o que Pascal desenvolve, melhor dizendo, o que ele desenvolveria caso tivesse terminado os seus escritos sobre uma hipotética “*teoria do divertimento*”, seria apenas um argumento entre outros no todo de sua obra.

O filósofo se interessa, observa e questiona, no limite, por um problema vital ao homem: o conhecimento de si mesmo. Afinal, para que o homem se reconheça é preciso que pense em si, e é exatamente isso que o *divertimento* não deixa acontecer. É preciso que se perceba na condição paradoxal em que se encontra.

O mais completo dos fragmentos sobre o divertimento se inicia perfazendo uma inquirição antiga, tão antiga quanto a própria filosofia, perguntando o motivo dos diversos afazeres humanos, suas perigosas consequências, as querelas que daí advêm. Numa palavra, por que o homem busca a satisfação na posse dos bens que apenas parecem trazer a felicidade, num desejo que nunca se satisfaz? A resposta clássica é bastante comum e conhecida, falta sabedoria aos homens que assim o fazem. Ora, agindo de acordo com suas paixões nunca alcançarão a felicidade, haja vista que não há felicidade sem o domínio das paixões, o sábio controla seu desejo e tantos outros argumentos como estes. Pascal destoará de tais abordagens ao propor que o homem toma o movimento em busca do repouso, tão paradoxais são os homens que 136/139:

Eles têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas. E têm um outro instinto secreto que restou da grandeza de nossa natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto. E desses dois instintos contrários forma-se neles um projeto confuso que se esconde da sua vista no fundo da alma e que os leva a tender para o repouso pela agitação e a imaginar sempre que a satisfação que não possuem lhes virá se, superando algumas dificuldades com que de defrontam, puderem abrir para si a porta ao repouso. Assim se escoia toda a vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto.

Na agitação tumultuosa dos afazeres cotidianos os homens buscam a felicidade, desejam o descanso e fazem isso por um instinto que Pascal chama de secreto. Mas, como esse sentimento é confuso, eles não têm a presença real da felicidade, não a podem ter; pelo contrário só têm a ausência dela. Eles sentem que a felicidade está no repouso, porém precisam sair para buscarem na agitação essa mesma felicidade. Como se tudo se passasse à margem da razão o homem fica numa confusão entre o que deseja e o que efetivamente tem.

Na assim chamada conferência de Port-Royal, Pascal fala da separação de Deus, seguindo o ensino cristão, como sendo a causa da infelicidade. A análise do *divertimento*, bem como seu papel nos escritos pascalianos mostram que esse mecanismo tem como finalidade exatamente evitar essa infelicidade, porém, como notará Pascal, sem recorrer a Deus como reparador. Numa tentativa de reverter o processo que tornou o homem insuficiente, miserável e por fim mortal, o *divertimento* fazendo uso da *imaginação* e de um engenhoso *eu-imaginário* busca tornar o homem pleno, suficiente, em suma, como se não fosse mortal. A necessidade de divertimento é já um signo de nossa fraqueza, quer seja o mais esplendoroso rei, quer seja um súdito sem visibilidade alguma, todos precisam e estão no divertimento.

Pode-se dizer, assim, que a proposta desse mecanismo é fazer com que o homem esqueça sua insuficiência. Por exemplo nos diz:

E assim, quando os censuram porque aquilo que buscam com tanto ardor não seria

capaz de satisfazê-los, se respondessem, como deveriam fazer se refletisse um pouco, que não buscam nisso senão uma ocupação violenta e impetuosa que os desvie de pensar em si e que é por isso que se propõem um objeto atraente que os encante e os atraia com ardor, deixariam os seus adversários sem replica...

Pascal com esta análise procura fazer com que o homem veja o divertimento enquanto uma espécie de autoengano, que por isso mesmo é incapaz de produzir uma felicidade verdadeira. É preciso que ele reconheça que se ilude, essa é a tarefa em que Pascal se põe. Se os homens respondessem concordando com àqueles que os questionam sobre a incapacidade do divertimento de satisfazê-los, isto é, se os homens assumissem que o divertimento não pode satisfazê-los, e também assumissem que buscam o divertimento como uma fuga do pensamento de si, deixariam seus questionadores sem respostas. Porém, eles não dizem isto, eles não sabem.

Pascal nos dirá que os homens, não podendo fugir da sua finitude, representada, em última instância, pela ideia da morte, resolveram esquecer disso e divertir-se. Nessa resolução está o motivo pelo qual Pascal passará em revista a temática do divertimento. O homem ao tentar esquecer a morte opta por um caminho de um auto-engano, de uma ficção impossível. Maia Neto identifica com razão que: *“A estratégia da diversão e divertimento é, como bem viu Pascal, uma forma de não se inquietar com a miséria da existência e, fundamentalmente, com a morte. É, portanto, essencialmente libertina, anti-cristã.”*¹³⁰ Tentar fugir da realidade da morte é querer-se de alguma maneira imortal, a realidade da condição humana miserável e insuficiente sempre prevalece contra esta tentativa.

Divertimento, quer dizer dissipação, esquecimento de si, daí que Pascal não fique quieto mas denuncie, para que o seu interlocutor possa optar conscientemente por um dos dois lados da questão. O homem não pode ficar no esquecimento de si. Ele pode se divertir, porém, assumindo os riscos. Como nos recorda Gandillac, comentando a exposição de Lefebvre: *“É*

130 MAIA NETO, Jose R. “Ceticismo e crença no século XVII.” In: *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 28, n. 1, p. 9-36, jan.-jun. 2005.

no momento onde o homem se põe os essenciais problemas, para Pascal, que ele pode ser o discípulo de Cristo ou o inimigo de Cristo.”¹³¹

Há na análise do divertimento uma resposta a essa tentativa de, por assim dizer, alienação. Como nos faz lembrar 165/210: “O último ato é sangrento, por mais bela que seja a comédia em todo o resto.” O divertimento sempre será essa tentativa frustrada de livrar-se da morte. Esse “projeto” humano de fuga da realidade é confrontado pela reflexão pascaliana, que detecta a impossibilidade do esquecimento. O divertimento enquanto mecanismo de fuga é limitado pelo *tédio* e no limite pela inevitável morte.

Não há uma crítica ao mecanismo¹³² do divertimento em si mesmo, uma vez que ele é inevitável, mas sim ao pseudo-objetivo do divertimento que seria obter uma felicidade verdadeira. É isso que Pascal critica e nesse ponto insiste. Na ânsia de ser feliz, o homem busca uma situação que proporcione o refúgio da felicidade, porém quando alcança alguma esta já se dissipa. É que o repouso, como vimos longamente, traz consigo o *tédio*, o que leva o homem a buscar a agitação do *divertimento* como remédio a isso, porém ele acaba descobrindo que precisa de repouso, pois é aí que sente encontrar a felicidade. A insistência de Pascal em mostrar que não há fuga do *tédio* é exatamente para que se encontre um meio mais sólido de sair dele, como diz Gouhier: “Assim é que a apologética deve tirar o homem de sua posição cômoda, de indiferença religiosa e lhe forçar a atenção.”¹³³. Nisso o divertimento tem um papel importante no todo dos escritos pascalianos.

Também importa lembrar que Pascal dialoga com o nascedouro do racionalismo

131 LEFEBVRE, Henri. ‘Divertissement pascalien et aliénation humaine’. In: *Cahiers de Royaumont. Blaise Pascal: l’homme et l’œuvre*. Paris: Minuit, 1956. p. 223.

132 Jean Mesnard faz uma análise interessante da dinâmica argumentativa do divertimento quando diz que: “Após a observação dos fatos que permite observar a inquietação incoerente dos homens, coloca-se uma hipótese concebida para explicá-los: o homem tenta esquecer sua condição miserável. Em seguida a hipótese é comprovada com um caso limite e crucial: o do rei, que apesar de ser o mais favorecido dos homens, deve, no entanto, divertir-se para evitar a infelicidade. Finalmente, a demonstração da hipótese é seguida de um retorno aos fatos, iluminado desde então sob uma nova luz: toda a atividade humana é explicada pelo grande princípio do divertimento.” Cf. MESNARD, Jean. *Pascal: el hombre y su obra*. Madrid: Tecnos, 1973. p.188.

133 GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal Commentaires*. Paris: Vrin, 1966. p.170

cartesiano do século XVII, onde a ordem da razão busca uma geometrização do universo, e por consequência de todos os aspectos da vida humana. De certa forma nosso século herda muito do sonho racionalista de uma vida regulada e formatada por um padrão que obedeça uma lógica estritamente racional. Porém como dizia Pascal “*o homem ultrapassa infinitamente o homem*”. Esquecer a morte e negar o sofrimento a todo custo entrou para a ordem do dia, há tempos. Criamos soluções para quase todos os nossos motivos de sofrimento, anestesiemos a dor, banimos medo. E todos eles resistiram. Na tentativa de ocultar nossa fragilidade sedamos nossas angústias, nos preocupamos com o supérfluo, ainda assim o essencial insiste em se mostrar. Pascal critica o divertimento como a busca de uma fuga impossível e proposta ilusória de um repouso que não existe. Ele, ao denunciar isto, chama seu interlocutor para uma reflexão em torno da nossa própria existência. Encarar nossa situação, ainda que seja paradoxal, é também dar possibilidade de compreendê-la, fugir dela é o mesmo que nada.

A máscara é um signo que expressa de maneira bastante satisfatória a maneira como Pascal caracteriza o *divertimento*. Ora, apenas enquanto uma constatação esse signo não encontra problema algum, a dificuldade está em convencer o mascarado de que está de máscara, sobretudo quando este último esqueceu-se que pôs a máscara. De qualquer maneira, por mais que se tente fugir através do divertimento, é inevitável que se reconheça essa realidade, e ainda quando isso não acontecer a morte desmascarará o homem de seu engodo. Então a finitude e a mortalidade são fatos que os homens querem a todo custo esquecer, bem como afastar o temor que abala todo o pensamento quando se volta para tais coisas. Mas, como evitá-las da forma mais completa e segura? Atirando-se de cabeça em ocupações que não deixam tempo nem lugar para o pensamento sobre elas. Assim o homem substitui o aborrecimento que é próprio de sua condição, por preocupações e necessidades artificiais,

portanto não essenciais. Mas o problema é que esse trabalho se mostra incompatível com o cristão maduro e genuíno conforme o modelo pascaliano, pois ele deve a todo instante lembrar-se de quem é. Molinier nos remete a um possível propósito da análise do divertimento: *“De fato, após a queda pelo pecado de Adão o homem deve procurar primeiramente libertar-se das consequências do pecado original, tudo aquilo que pode fazê-lo esquecer sua miséria, inspirar-lhe ilusões sobre sua condição passada, presente e futura, é um mal e deve ser cuidadosamente evitado pelo verdadeiro cristão.”*¹³⁴ A atuação do divertimento está patente no exemplo da criança que lambuza o próprio rosto e depois assusta-se ao ver-se no espelho, pois esquece que se lambuzou. Pascal proporá o caminho contrário ao esquecimento presente no mecanismo do divertimento, ele dirá que o homem precisa buscar o conhecimento de si mesmo para tomar uma posição frente ao que é. De modo que o homem deve evitar aquilo que o ilude, que o leva para o esquecimento de sua condição.

Se toda a atividade humana é um divertimento, como dirá Pascal, isso se deve ao fato de que é pelo pecado que entramos no atual estado miserável, do qual a queda é a norma; e é pelo divertimento que tentamos sair dessa confusão, porém só há um caminho no qual a reparação é possível, só há um mediador para essa ruptura, e este papel certamente não é, para Pascal, nem a razão, nem a imaginação nem muito menos a tentativa de fuga via divertimento.

Assim é que Pascal conduz o tema para uma solução final e, considerando o contexto de seus escritos, pode-se pensar em duas saídas para o problema que é colocado pelo *divertimento*. Uma maneira é caminhar de um ponto a outro do círculo infindo do *divertimento*, onde a fuga de si é percebida como eficiente, embora seja de fato ineficiente, pois a fuga pode ocultar o problema, porém não pode ocultar a própria fuga. Essa é a via do auto-engano. Outra é que se deposite a esperança numa perspectiva de saída desse quadro

134 PASCAL, Blaise. *Pensées*. Texte revu sur le manuscrit autographe avec une préface et des notes par Auguste Molinier. Paris: Alphonse Lemerre, 1879. Tomo II p. 236.

através do mediador que é Jesus Cristo, ainda que isso só se dê num futuro indefinido, saída esta que Pascal apontará, isto é, o campo religioso¹³⁵.

Como vimos a miséria do homem sem Deus é exemplificada pelo *divertimento*, e esta reflexão convida o homem a sair da opressão do divertimento, a se superar, a buscar o infinito absoluto a que aspira, percebendo-se e pensando em si com todas as contradições que existem, sem fugir. Pascal perguntando pelo *eu* e constatando o não-lugar dele, nega-o: enquanto válido por si mesmo, ele não é. Portanto, também não é indubitável, nem seguro, daí não poder fundamentar nada. Se se quer um *eu*, este deve estar em Deus, aquilo que constitui essência do homem não está nele. Para ele só é possível conhecer-se plenamente em Jesus Cristo

Portanto, o *divertimento* tem um papel de argumento demonstrativo no quadro mostrado por Pascal referente ao homem sem Deus. Não há solução para o problema do *divertimento*, ao menos não naquilo que depender do próprio homem. Sua confusão e condição miserável apontam simultaneamente para o movimento e o repouso como fonte de sua verdadeira felicidade, porém, ela não se encontra em nenhum dos dois, mas sim em Deus. Assim, nosso filósofo aponta para a solução através do registro religioso, em Deus, e somente em Deus há descanso, segurança e repouso.

Sua análise remete a uma revolução não só espiritual, mas também mental, por parte daquele que sai do registro do *divertimento*, isto é, daquele que é alcançado verdadeiramente por Cristo. É assim que nota-se no texto *Acerca da conversão do pecador* que Pascal trata o problema do homem de uma perspectiva nova:

O conhecimento e a visão extraordinária pela qual a alma considera as coisas e a si mesma de um modo totalmente novo são as primeiras coisas que Deus inspira àqueles

135 Efetivamente Mesnard nos lembra que Pascal primeiramente constata a miséria do homem, com seu estudo do homem, seu cotidiano, sua singularidade e complexidade. Ora, uma vez constatado esta miséria Pascal encaminharia a questão para o dogma cristão da queda, como a melhor explicação possível para a contrariedade que é o homem. Cf. MESNARD, Jean. *Pascal: el hombre y su obra*. Madrid: Tecnos, 1973. p.169.

que Ele verdadeiramente toca. Esta nova luz lhe dá o temor, produzindo uma turbção que atravessa o repouso que ela encontrava nas coisas que faziam suas delcias. A alma não pode mais gozar tranquilamente das coisas que a encantavam [...] Por um lado, a presença dos objetos visíveis a comove mais que a esperança dos invisíveis; por outro lado, a solidez dos invisíveis a comove mais que a vaidade das visíveis.¹³⁶

Na conversão o pecador recebe novas ferramentas das quais não dispunha, e por isso mesmo não podia perceber nem a si mesmo nem ao mundo. Mas agora ele possui um conhecimento e uma visão extraordinária, dirá Pascal, que passa a mudar sua relação em todos os aspectos. Aquele que antes não via a vaidade dos objetos visíveis, agora sente a solidez da esperança, ainda que ausente. E no mesmo texto nos diz:

Daí vem que começa a considerar como um nada tudo aquilo que ao nada retorna: o céu, a terra, seu espírito, seu corpo, seus parentes, seus amigos, seus inimigos, os bens, a pobreza, a desgraça, a prosperidade, a honra, a ignomínia, a estima, o desprezo, a autoridade, a indigência, a saúde, a doença e até a vida; enfim, tudo o que deve durar menos que a alma é incapaz de satisfazer o desejo desta alma, a qual busca cuidadosamente estabelecer-se numa felicidade que dure tanto quanto ela ...

Essa nova mentalidade faz com que seus valores se invertam. Como numa virada de direção onde se vê outro ângulo totalmente imperceptível até então. O que o atrai agora não é mais o efêmero, ele busca algo que satisfaça plenamente sua alma. E ainda:

Nestas novas reflexões, entra em contato com visão das grandezas de seu Criador, em meio a humilhações e adorações profundas. A alma se anula, e não podendo compor de si mesma uma ideia que seja suficientemente baixa, nem concebendo do bem soberano uma sobremodo elevada, realiza novos esforços para se rebaixar até os últimos abismos do nada, ao considerar Deus naquelas imensidões, as quais multiplica sem parar; enfim, nesta concepção, que esgota suas forças, adora-O em silêncio...

Ao sair do *divertimento* e entrar em contato com esta nova ordem de coisas, a alma entra no repouso, contudo para Pascal o repouso é a morte. Paradoxalmente como sempre o autor ensinará que é nesta morte que se encontra Deus e portanto a vida. Quando não há mais

136 PASCAL, B. "Sur la conversion du pécheur." In: *Oeuvres complètes*. Edição de LouisLafuma. Paris: Seuil, 1963, p. 290-291.

esforço humano possível, nem pensamento, nem palavras é que a alma descansa em silêncio na ausente presença em que sente seu criador.

Um dos resultados que se obtêm com a reflexão sobre *divertimento* pascaliano é que ele desvela nossas atividades cotidianas, e expõe o quanto vivemos numa fuga das adversidades. Porém, sem elas, que são inerentes à nossa condição humana, negamos nossa humanidade. A máquina e a pedra não encontram nenhuma adversidade, pois não pensam. Não há ser humano sem sofrimento, mas o divertimento pretende iludir dizendo que é possível sim.

Não há nenhum erro em procurar o *divertimento*, o tumulto; o engano está em buscá-lo como salvação dos nossos problemas essenciais, como se essas coisas fossem a fonte de verdadeira felicidade. Elas são efêmeras e sujeitas ao acaso, assim são contingentes e, por isso, se vê que não são verdadeiras essas felicidades advindas do *divertimento*. Esse mecanismo ilude de modo que mesmo estando no *divertimento* o homem nega que o esteja.

Assim é que o divertimento visa ser o remédio para a miséria metafísica e moral da condição do homem. De outra forma, fazendo referência à desproporção do homem trabalhado no fragmento 72/199, o divertimento seria o *meio* e este não pode nada, pois ele é o signo de nossa insuficiência e, por conseguinte, não pode reparar moral ou metafisicamente o homem. O fruto do *divertimento* não pode consolar o homem da sua finitude, da sua incerteza, da sua insignificância.

O homem para Pascal deve ser pensado como um todo. Se pensássemos apenas numa parte, num instante breve da existência humana poderíamos concordar com a pseudo-felicidade presente no divertimento. Porém, se avaliarmos o homem em sua integralidade, em todo seu tempo de vida, com todas as suas capacidades, o efêmero perde lugar e a porção de alegria que o divertimento promete não faz sentido. Uma hora feliz de uma existência triste,

isso é o remédio proposto por este mecanismo: fechar os olhos. Caminhar para o fim sem ver nada não evita que o homem tenha tropeços que poderiam ser contornáveis. Atitudes responsáveis tomadas com a ajuda de nossa razão, sem exagero, podem tornar o homem um ser com melhores possibilidades de desenvolver virtudes, que, no fim, beneficiam tanto ele quanto a sociedade em que está inserido. Assim, pensar na pequena felicidade que advém do prazer do divertimento e não pensar no resto, viver o momento sem refletir no que se faz, além de não ser uma atitude responsável, também compromete o futuro. É essa a crítica pascaliana ao divertimento: ele impede o homem de refletir sobre si.

O filósofo denuncia o engodo do *divertimento* na perspectiva de levar o homem a tomar consciência, isto é, alertá-lo e quiçá contribuir para a formação moral de um homem mais comprometido não só consigo, mas também com os outros.

Referências bibliográficas.

ALBALAT, Antoine. *Le Travail du style. Enseigné par les corrections manuscrites des grands écrivains*. Paris: Armand Colin, 1903.

ANQUETIL, L-P. *Histoire de France depuis les Gaulois jusqu'à la mort de Louis XVI*. Paris: Garnery, 1805.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. “Blaise Pascal: os limites do método geométrico e a noção de 'coração' ”. In: *Transformação*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 39-59, 2008.

_____. “Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal”. In: *Princípios*, Natal, v.14, n. 22, p. 145-165. jul./dez. 2007.

ARMOGATHE, Jean-Robert. “Pascal e o amor-próprio.” In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, 2006.

BAUDIN Emile. *La Philosophie de Pascal*, Vol. 1 “Pascal et Descartes.” Neuchatel: La Baconnière, 1946.

BIRAULT, H. “Pascal et la problème du moi introuvable”, in: *La passion de la raison. Hommage à F. Alquié*. Paris:PUF, 1983

BIRCHAL, Telma de Souza. “A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal”. In: *Kriterion*. v. 8, n. 88, dez, 1993.

BISCHOFF, Jean-Louis. *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*. Paris : Harmattan, 2001.

BOUCHILLOUX, H. *Pascal: la force de la raison*. Paris: Vrin, 2004.

CAHIERS de Royaumont. *Blaise Pascal: l'homme et l'œuvre*. Paris: Minuit, 1956.

CARRAUD, Vincent. “Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação.” *Kriterion*, v. 47, n. 114, 2006.

CAVE, T. “Fragments d'un moi futur: de Pascal à Montaigne”. In: *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*. Genève: Droz, 1999.

CHEVALIER, Jacques. “La Méthode de connaitre d'après Pascal.” In: *Revue de Métaphysique et de morale*, 1923.

DEDIEU, J. *Pascal: Les Pensées et œuvres choisies*. Paris: École, 1937.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. *Objecções e Respostas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. *Paixões da Alma*. Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. “Tratado do homem” In: MARQUES, J. *A Concepção de Homem em Descartes*. São Paulo: Loyola, 1993.

DUBREUCQ, Eric. “L'intériorité désertée et le fond du cœur”, *Methodos* [Online], mai. 2005, Disponível em: < <http://methodos.revues.org/381> >. acesso em 03 juin 2006.

DUMONCEAUX, Pierre. *Langue et sensibilité au XVII siècle. L'évolution du vocabulaire affectif*. Geneva: Droz, 1975.

DUPUYS, J. *Dictionnaire françois-latin*. Paris: G. de Hus, 1573.

ERNOUT, A. e MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2001.

ESTIENNE, Robert. *Dictionnaire françois-latin*. Paris: [s.n.], 1549.

FAVRE, Y-A, Giono et l'art de récit: le chant du monde un roi sans divertissement. Paris: SEDES, 1978.

FERREIRA, Diogo F. *Arte da Caça de Altanería*. Lisboa: Escriptorio. 1899.

FRANCIS, Raymond. *Les pense es de Pascal en France de 1842 a 1942: essai d'etude historique et critique*. Paris: Nizet, 1959.

GUENANCIA, Pierre. "Quel est l'ordre du soi ?", In: PECHARMAN-PETIT Martine (dir.) Les "trois ordres" de Pascal. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, p. 85-96, mars, 1997.

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. *Le Dieu Caché*. Paris: Gallimard, 1959.

GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal Commentaires*. Paris: Vrin, 1966.

_____. *Blaise Pascal conversão e apologética*. São Paulo: Discurso, 2005.

HARRINGTON, Thomas M. *Verité et méthode dans les Pensées de Pascal*. Paris: Vrin, 1972.

HATZFELD, A. e DARMSTETER. Dictionnaire général de la langue française. Paris: Delagrave, 1890.

KECK, F. "La vie quotidienne, entre divertissement et travail." Archive séminaire, 2003. disponível em: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr> Acessado em 22/10/2009.

LACOMBE, Roger-E. *L'Apologétique de Pascal*. Paris: P.U.F., 1958.

LAFARGE, Marcel. L'analyse critique du "moi" dans les Pensées de Pascal : fondement d'un existentialisme chrétien. Dissertação (Mestrado). McGill University, 1974.

LA MARE, Nicolas de, *Traité de la police*. Paris: Michel Brunet, 1722.

LA médecine domestique contenant le gouvernement de la santé. Genebra:Widerhold, 1673.

LAPORTE, Jean. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Paris: Elzevir, 1950.

LEBRUN, G. Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Coleção Encanto Radical).

LEFEBVRE, Henri. *Pascal: les pensées*. Paris: Nagel, 1955.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “A história e o mal” In: *Sintese*, Nova fase, Belo Horizonte, v 24, n 79, 1997.

_____. “Introdução”. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. O mediador e a solidão. *Cult*, São Paulo, v. 64, p. 44-56, 2002.

LITTRÉ, Emilie. *Dictionnaire de la langue française*. Paris: 1872.

MAIA NETO, Jose R. “Ceticismo e crença no século XVII.” In: *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 28, n. 1, p. 9-36, jan.-jun. 2005.

MARTON, Scarlett. “Pascal: A busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral”. In *Discurso* 24, p. 159-172, 1994.

MÉNAGE, G. *Dictionnaire etymologique ou origenes de la langue françoise*. Paris: Jean Anison, 1694.

MESNARD, Jean. “De la diversion au divertissement.”. In: *Mémorial du prèmier congrès international des études montaignistes*. Bordeaux: Taffard, 1964.

_____. *Les pensées de Pascal*. Paris:CDU/SEDES, 1976.

_____. *Pascal: el hombre y su obra*. Madrid: Tecnos, 1973.

MEURILLON, Christian. "Un Concept problematique dans les Pensees: 'Le Moi'," in: *Methodes chez Pascal*, Paris: PUF, 1979.

MONET, Philibert. *Inventaire des deux langues françoise et latine, assorti des plus utiles*

curiositez de l'un et de l'autre idiomes. Lyon: Obert, 1636.

NÉDONCELLE, P. “Le moi d'après les Pensées.” In: *Pascal textes du tricentenaire*. Paris: Fayard, 1963.

NICOT, Jean. *Le Thresor de la langue francoyse*. Paris: Douceur, 1606.

NUNES, M. *A ansia moderna*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, 1926.

OLIVA, Luís César Guimarães. “Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana.” In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 114. p. 367-408. dez. 2006.

OLIVA, Luis César Guimarães. *A questão da Graça em Blaise Pascal*. Dissertação (Mestrado). FFLCH-USP, 1996.

_____. “O homem e a temporalidade em Pascal.” *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 41, n. 101, p. 109-122, 2000.

OLIVO, G. “Nós geramos átomos em lugar da realidade das coisas: Pascal e o a-teísmo do infinito.” *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, Dec. 2006.

PALASAN, D. *L'ennui chez Pascal et l'acédie*. Cluj-Napoca: Eikon, 2005.

PARRAZ, I. . O Duplamente Infinito e a Situação do Homem na Natureza em Blaise Pascal. *Cognitio-Estudos* . v. 5, n.2, p. 178-189, 2008.

PASCAL, Blaise. *Da arte de persuadir*. São Paulo: Landy, 2005.

_____. *Les Pensées*. Texte revu sur le manuscrit autographe avec une préface et des notes par Auguste Molinier. Paris: Alphonse Lemerre, 1879.

_____. *Oeuvres complètes*. Éd. de Louis Lafuma, Paris: Seuil, 1963.

_____. *Oeuvres Complètes*. Texto estabelecido e anotado por Jacques Chevalier. Paris: Gallimard, 1954.

_____. *Pensamentos*. precedidos da Vida de Pascal, por Mme. Périer, sua irmã. Introd. E notas de Ch.-M dês Granges; trad. de Sergio Milliet. – 4. ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1988. - (Os Pensadores).

_____. *Pensamentos*. Edição apresentação e notas Louis Lafuma; tradução Mário Laranjeira; revisão técnica Franklin Leopoldo e Silva ; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar ; introdução da edição brasileira Franklin Leopoldo e Silva. – 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Paidéia).

_____. *Pensamentos*. Tradução e prefácio de Salette Tavares. Lisboa: Moraes, 1959. – (Pessoa e cultura).

_____. *Pensamentos*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre, Globo; Brasília, INL, 1973. – (Biblioteca dos séculos).

_____. *Pensamentos*. Tradução e notas de Américo de Carvalho. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1978.

_____. *Pensamentos*. tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005 – col. Paideia).

_____. *Pensamentos*. Tradução de Paulo M. Oliveira, Athena: Rio de Janeiro, 1936.

_____. *Oeuvres Complètes*. Édition de Louis Lafuma. Préface de Henri Gouhier. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

_____. *Pensamentos*. Edição apresentação e notas Louis Lafuma; tradução Mário Laranjeira; revisão técnica Franklin Leopoldo e Silva ; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar ; introdução da edição brasileira Franklin Leopoldo e Silva. – 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Paidéia).

_____. *Penseés*: Texte intégral établi et présenté par Zacharie Tourneur et Didier Anzieu. Paris: Armand Colin, 1960.

_____. “Três discursos sobre a condição dos poderosos”. In: *Pensamentos sobre a Política*.

São Paulo, 1994.

PÉCHARMAN, M. “Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l’immortalité” In: *Cités*, Paris, n° 7, p. 13-19. mar. 2001

PONDÉ, L. Felipe. *O Homem insuficiente*. São Paulo: Edusp, 2001.

POTTS, D. C. “Pascal's Contemporaries and 'Le Divertissement'”. In: *The Modern Language Review*, v. 57, n. 1, p. 31-40. 1962

ROGERS, B. *Pascal : elogio do efêmero*. São Paulo: Unesp, 2001.

RICHELET, Pierre. *Dictionnaire de la langue Française*. Genebra: Winderhold, 1680.

SAVINE, A. e Bournand, F. “Fouquet, surintendant général des finances”. Paris: Michaud, 1908.

SCIACCA, M. Frederico. *Pascal*. Barcelona: Luis Miracle, 1955.

STROWSKI, F. *La sagesse française*. Paris: Plon, 1925.

_____. *Pensees de Pascal: Etude et Analyse*. Paris: Melotte. (1930).

SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo, Atena, 1957.

SPENGLER, J. “Pascal: fé e ciência.” *Scintilla*. v. 1, n. 2, p. 33-48. 2004.

STÉPHANE, N. “Le divertissement pascalien et Jean Giono”. *Europe*, n. 597-598, p. 96-104, 1979.

SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

THIROUIN, Laurent. “Le cycle du divertissement.”, *Studi Francesi*, v. 48, n.143, 260-272, 2004.

TOCANNE, Bernard. *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*. Paris: Klincksieck, 1978.

VALÉNSIN, Auguste. *A la suite de Pascal: la dialectique des Pensées*. Paris: Pigeonnier, 1926.

VIANU, S. "La critique du substantialisme cartésien dans les Pensées de Pascal". In: *Esprits modernes. Etudes sur les modèles de pensée alternatifs aux XVIème - XVIIIème siècles*. Bucarest: Arad, 2003.

VILLABOIM FILHO, P. *Blaise Pascal: filósofo e cientista*. Rio de Janeiro: GCFET, 1974.

VILLAR EZCURRA, Alicia. *Pascal: ciencia y creencia*. Madrid: Edipe, 2002.

VINET, A. *Etudes sur Blaise Pascal*. Paris: Fischbacher, 1904.

WILLIAMS, Timothy J. "Pascal et le problème du 'présent'". *Chimères: A Journal of French and Italian Literature*. v. 19, n. 2, p.103-17, 1988.

YAMAJI, H. "Pascal et le thème du milieu" *KGU Humanities Review* v. 12, 2007. Disponível em: <http://kgur.kwansei.ac.jp/dspace/handle/10236/3074> Acessado em 25/10/2010.

ZIEGEL, Gerard. *Du neant au tout: une lecture des Pensées de Pascal*. Paris: La pensée universelle, 1990.