

# MOVIMENTO E DESEJO EM PASCAL E HOBBS

## MOVEMENT AND DESIRE IN PASCAL AND HOBBS

Rodrigo Hayasi Pinto<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo discute acerca da questão do desejo em dois filósofos capitais do século XVII, Thomas Hobbes e Blaise Pascal. Tentaremos mostrar em que sentido cada um desses autores estabeleceu como pressuposto em suas teorias voluntaristas a superação dessa questão, tal como estava estruturada na filosofia antiga e medieval. Com efeito, ambos os filósofos refletem sobre o desejo a partir da ausência da noção de soberano bem, o que os leva a considerar o homem como tendo uma natureza estruturada apenas no movimento perpétuo e na insatisfação contínua. Por outro lado, ao ressaltar as diferenças entre os dois autores, perceberemos o delineamento de duas filosofias distintas, aquela defendida por Hobbes, que fundamenta o desejo a partir da noção de *conatus*, pautada na noção de prazer e aquela defendida por Pascal, nos fragmentos relacionados ao *divertissement*, que pensa o desejo a partir da idéia de desprazer.

**Palavras chave:** Desejo. Voluntarismo. Antropologia. Prazer. Angústia..

**Abstract:** The present article discusses about the desire based on two capital philosophers of the XVII century. Thomas Hobbes e Blaise Pascal. We are going try to show in which way each author bases as assumption the overcoming about desire on their voluntarism theories, and such as how it was structured on ancient and medieval philosophy. Indeed, both philosophers think through desire estarting from the notion of absence of good sovereign, which makes them considerer that man has a structured nature based on perpetual movement and on continual dissatisfaction. Whereas, to point out the differences between the two authors, we can be able to point out the outline of two different philosophies, the one defended by Hobbes, that bases the desire from the notion of *conatus* guided on the notion of pleasure, and the one supported by Pascal, on the extracts related to *divertissement*, that thinks the desire from the idea of displeasure.

**Keywords:** Desire, Voluntarism. Anthropology. Pleasure. Anguish.

### 1. Introdução

Em seu livro “Desejo e prazer na Idade moderna”, o filósofo Luiz Roberto Monzani propõe-se a falar acerca da questão do desejo na modernidade. Com esse intento em mente, mostra de que modo pensadores modernos, como Hobbes, Malebranche, Locke e Condillac, colocaram em discussão um novo modo de interpretar o desejo e o prazer, diferenciando-se dos pensadores antigos.

No entanto, segundo pensamos, no contexto dessa discussão constatamos a ausência de um pensador crucial, Blaise Pascal. Tentaremos mostrar, em que sentido

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia na PUC/PR – Maringá.

esse pensador é relevante no âmbito dessa temática. Por outro lado, nos interessa sobretudo, compará-lo com Hobbes, pois ambos têm uma concepção em que o desejo é pensado a partir da noção de movimento.

## **2. A mecânica do desejo em Hobbes**

Segundo Luiz Roberto Monzani, Hobbes teria sido um dos primeiros pensadores a fazer uma dura crítica ao pensamento anterior no que diz respeito à questão da busca pelo soberano bem. A concepção tradicional da filosofia acerca dessa questão defende a idéia de uma antropologia calcada no finalismo presente no mundo físico, a qual sustenta que aquilo que move o homem na realização de seus objetivos na esfera prática é o soberano bem. Desse modo, o elemento principal que move o homem na realização de seus desejos é a idéia de um bem transcendente e superior, que, se atingido, levaria o homem a sua realização moral.

A corrente tradicional que tem, e terá por muito tempo, um enorme peso, continua defendendo essa “antropologia de inspiração finalista”, segundo a qual o homem está orientado para um bem objetivo e transcendente. É essa imantação exercida pelo Bem que constitui a mola do ser humano e dá inteligibilidade à sua conduta ética. (MONZANI, 2011, p.77).

A filosofia hobbesiana representa uma oposição à concepção finalista, presente na visão de mundo dos pensadores antigos e medievais. Com efeito, no âmbito do mecanicismo professado pelo pensador inglês, não há lugar para causas finais, mas apenas para causas eficientes. Hobbes desconsidera as causas finais, no sentido de que estas não são necessárias para explicar o movimento de qualquer corpo existente. O movimento passa a ser então entendido apenas a partir das coordenadas de causa e efeito. Desse modo, se o compararmos a Aristóteles veremos que o movimento, ao contrário do que pensava o estagirita, não pode mais ser definido como a atualização do que existe em potência, mas deve ser compreendido pura e simplesmente como mudança de lugar.

Para Aristóteles, o movimento natural é teleológico, causado pela tendência natural do corpo a obter sua completude, a atualizar sua essência; já para Hobbes o movimento é apenas mudança de lugar, indiferente a qualquer processo teleológico. (FRATESCHI, 2008, p.62).

Essa mudança de lugar, por sua vez, estando vinculada apenas a causas eficientes, é originada a partir de outro corpo que se choca de modo acidental com o primeiro, ou seja, o estado de movimento de um determinado corpo somente muda através da ação de outro corpo. Desse modo, segundo Hobbes, o próprio corpo não pode a partir de si mesmo, nem originar um determinado movimento, nem interrompê-lo tampouco. Tal afirmação, presente no *Leviatã*, teria contrariado em larga medida os contemporâneos do filósofo inglês de formação aristotélica:

Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite. Mas não é tão fácil aceitar esta outra, que, quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber, que nada pode mudar por si só. (HOBBS, 1983, p. 63).

*Nada pode mudar por si só*, pois as causas responsáveis por qualquer tipo de movimento presente na natureza, não são aquelas presentes na essência de um dado corpo (causas formais) nem estão vinculadas a algum objetivo final, como a atualização da natureza que já existe em potência. Tais causas não passam de causas eficientes. Veremos que Hobbes utilizará esse mecanicismo, estritamente baseado em causas eficientes, para interpretar o aspecto volitivo da natureza humana.

Nesse caso, na concepção hobbesiana, toda vez que um homem se move na direção de algo, esse movimento longe de ser causado pela atualização de uma inclinação já presente em sua natureza ou por algum tipo de finalidade última que o inclinaria em uma direção determinada, é causado pelo concurso de causas eficientes. Uma das principais causas eficientes, que inclinam o homem ao movimento apetitivo, é a noção de “benefício próprio”.

Para Hobbes, a tendência natural do ser humano, quando impelido pelo desejo é buscar o benefício próprio. Em primeiro lugar, buscamos sempre a satisfação de nossos próprios desejos. Essa tendência revela-se em qualquer situação, mesmo as que aparentemente estejam mais distantes desse egoísmo, como a amizade, por exemplo, a qual sempre manifesta certo grau de interesse. Dirá Hobbes: “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) [...] porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio.” (HOBBS, 1983, p.75). A amizade encobriria apenas o fato de que

numa relação estritamente pessoal com o próximo, buscamos apenas a honra e as vantagens que tal relação nos pode trazer e não a leal companhia. Com efeito, os outros são apenas um meio para satisfazer nosso desejo primário e natural por consideração e glorificação, ou seja, buscamos apenas nos beneficiar da amizade alheia. O que vale para a amizade vale para toda e qualquer situação socializadora. Em todos os âmbitos em que o homem se reúne observamos o mesmo egoísmo, pautado pelos mesmos interesses:

Hobbes observa três situações distintas em que os homens se reúnem: a) para comerciar; b) para resolver algum negócio ou alguma questão pública; e c) por mero prazer. [...] toda reunião deriva ou da necessidade recíproca (como nos dois primeiros exemplos) ou do desejo de glória (como no terceiro exemplo), e nos três casos cada homem se empenha em adquirir alguma vantagem ou algum benefício próprio. (FRATESCHI, 2008, p.35).

O benefício próprio, portanto, é causa eficiente de grande parte das ações humanas. Na filosofia hobbesiana não constatamos a presença de um bem transcendente ao homem, que o incline e o satisfaça de modo completo e absoluto. Por isso, essa predisposição ao movimento será efetivada pelo próprio desejo egoístico de auto-satisfação. Nesse sentido, não há um “telos” exterior, que o leve a direcionar seu desejo em direção a uma causa final, responsável por conferir sentido metafísico a seu ser. Dentro do âmbito do benefício próprio, por sua vez, o mecanicismo hobbesiano está apoiado numa noção ainda mais fundamental, trata-se do “conatus”.

Segundo Hobbes, é o “conatus”, instância que representa o início do movimento, que dará sentido à noção de benefício próprio. Nesse caso, o desejo, o qual consiste no movimento voluntário, tem por origem uma espécie de esforço inicial, nas palavras de Monzani um “início de movimento no interior do corpo” (MONZANI, 2011, p.91), e não um bem externo e transcendente ao homem.

O conatus pode ser considerado o “núcleo da faculdade motriz” (MONZANI, 2011, p. 91), pois é ele que impele o sujeito a ir na direção daquilo que o provoca, qual seja, o próprio objeto do desejo. “Esse núcleo da faculdade motriz, o conatus, caracteriza-se, então, pensando no vetor sujeito-objeto, como aquilo que vai em direção a algo que o provoca.” (MONZANI, 2011, p.91). Por outro lado, esse movimento é pautado estritamente pela auto-satisfação, ou seja, pela obtenção de prazer. Assim o

esforço próprio de cada homem é conduzido sempre na direção de algo que cause prazer, devendo evitar tudo aquilo que cause desprazer.

Assim, o esforço, *conatus*, tem como finalidade primordial o prazer e seu contrário o desprazer é aquilo que deve ser evitado. Por exemplo, desejamos acima de tudo, nos beneficiar ao máximo de uma dada situação, justamente porque esta causa uma grande quantidade de prazer, e de modo contrário, evitamos certas situações porque antecedemos o desprazer que sentiríamos com ela.

A partir da existência do *conatus*, portanto, é possível justificar a busca do benefício próprio no âmbito das relações humanas. Com efeito, se buscamos a satisfação própria e somos movidos nessa direção é justamente porque isso nos causa prazer. Na teoria mecanicista hobbesiana, a mecânica do desejo está centrada no próprio prazer, pois o que seria o *conatus* a não ser o puro desejo de mover-se na direção de algo que nos leve à auto-satisfação. Nesse caso, o *conatus* pode ser considerado, sem sombra de dúvida, uma noção primária não redutível a qualquer outra instância passional e externa, como o amor pelo soberano bem presente no pensamento antigo e medieval, por exemplo. É o que aponta Monzani:

Assim, sem sombra de dúvida, o elemento fundamental, o motor primário, para Hobbes, de todo jogo passional, está nesse fato elementar do esforço, do *conatus*, do desejo para se atingir algo. É exatamente nesse momento que Hobbes provoca uma reviravolta completa na compreensão das afecções. O *conatus* é um fato primário, irreduzível a qualquer outra instância passional e, ao contrário, é ele quem vai dar conta destas últimas. (MONZANI, 2011, p. 92).

No entanto, a mola propulsora do desejo (*conatus*) agora desvinculada da noção de soberano bem (causa final), teria um objetivo vinculado à obtenção de alguma satisfação maior ou teria como intento apenas a obtenção de prazer pelo prazer? Nesse caso, haveria uma inclinação primordial que daria sentido ao movimento na direção dos mais diferentes objetos do desejo? Em outras palavras, haveria algum desejo fundamental, que tornaria compreensível a compreensão de todos os nossos desejos? Segundo Hobbes o esforço (*conatus*) primordial e fundamental é o desejo de autoconservação, assim como a aversão primordial seria o medo da própria morte, que consiste na destruição de si.

Esse *conatus* é original e primordialmente desejo de conservação de si, de autoconservação, assim como a aversão primeva é a destruição

de si, a morte. O móvel fundamental de todo sujeito, em espécie, o homem, **é a afirmação da existência**. O conatus, portanto, nada mais é do que esse movimento que prefigura aquilo que é útil para a conservação e também a prefiguração da fuga, do afastamento de tudo que possa ameaçar essa conservação. (Grifo nosso). (MONZANI, 2011, p. 93).

A mola propulsora do homem é a afirmação da própria existência. Na dinâmica de seus desejos, ele deseja acima de tudo, afirmar-se a si mesmo autoconservando-se e, nesse sentido, ou caminha na direção daquilo que o levará a consumir esse objetivo, ou se desvia daquilo que impedirá tal consumação. Por outro lado, não se deve pensar que a consumação desse objetivo o levará a uma espécie de finalização e acabamento do desejo, em que se encontra completamente saciado. Com efeito, o desejo na acepção hobbesiana deve ser considerado um processo contínuo e sem a possibilidade de acabamento. Na verdade, a idéia de um momento de satisfação completa posterior ao movimento do desejo é estranho ao pensamento hobbesiano.

Nesse sentido, diferentemente do pensamento antigo, a idéia de deleite ou prazer não é algo que procede da consumação do desejo ou da posse do soberano bem, mas é algo que se dá no interior do próprio processo. Nesse caso não há supressão do processo contínuo da busca pela satisfação, pois é o próprio processo que possibilita o prazer. Segundo Hobbes:

Não pode haver nenhum contentamento senão no próprio prosseguir; portanto, não devemos nos surpreender quando vemos que, quanto mais os homens obtém mais riquezas, honras ou outro poder, tanto mais o seu apetite cresce continuamente, e quando atingem o mais alto grau desse tipo de poder, passam a perseguir um outro, e assim o fazem sempre que se consideram atrás de alguém em algum tipo de poder. (HOBBS, 2010, p. 29).

O movimento passional, portanto, é caracterizado pelo inacabamento e pela interminabilidade. Monzani utiliza a imagem de uma “espiral aberta, que vai de desejo em desejo” e “só tem fim com a morte” (MONZANI, 2011, p. 95). Comparando-o com Aristóteles, podemos dizer que, enquanto para o pensador grego, o desejo tende a uma finalidade, a um acabamento vinculado ao soberano bem, para Hobbes o desejo transita de um objeto a outro sem nunca interromper-se. Com efeito, para Hobbes, mesmo que se atinge o fim proposto, a vontade prevalece em seu ímpeto, pois tal fim torna-se meio para outro fim.

É nesse sentido que, para Hobbes, não há diferenciação entre um fim em si mesmo e um meio para se atingir determinados fins. O pensador apenas diferencia entre fins longínquos e fins próximos. Fins longínquos são aqueles que estão muito distantes do homem, mas que quando atingidos tornam-se meios para a obtenção de fins ainda mais distantes. Tal processo é interminável, pois sempre haverá a predisposição para buscarmos a realização de certos objetivos cada vez mais longínquos e nesse sentido prevalece a impossibilidade de consumarmos a sua finalização. Ora, é exatamente esse movimento contínuo e sem término que constitui a felicidade para Hobbes.

O registro é o da utilidade; cedo ou tarde, fins se tornam meios, isto é, algo útil para uma nova empreitada. A felicidade consiste, então, na possibilidade de continuidade desse movimento na direção dos objetos do desejo. Enquanto viver, o homem terá desejos, e será feliz aquele que possuir os meios (leia-se: o poder) para realizá-los. Desfaz-se, desse modo, o vínculo entre felicidade, fim último e sumo bem. (FRATESCHI, 2008, p.75).

Desse modo, Hobbes destrói completamente a idéia de finalismo, presente na filosofia anterior, e liberta a dimensão do desejo da idéia de fixidez e repouso, idéia essa encarnada na noção de um soberano bem absoluto, verdadeiro ímã da realidade prática e da vivência apetitiva do homem. Em Hobbes, o desejo flui livremente e sem concessões, não aspirando a um deleite metafísico e racional que forneceria algum tipo de gozo definitivo. Com efeito, nesse caso, o próprio gozo se identifica com o movimento do desejo, formando uma dinâmica única em que desejo e prazer se confundem no prosseguimento do existir.

### **3. Angústia e desejo em Pascal**

O desejo em Hobbes é marcado pela idéia de um movimento perpétuo que nunca se realiza de modo completo e acabado. Veremos que uma concepção semelhante também está presente no pensamento do filósofo francês Blaise Pascal. No entanto, conforme perceberemos, seu quadro de referência para interpretar a instância apetitiva do homem, longe de ser o mecanicismo é a religião.

No fragmento 129, Pascal aponta que: “nossa natureza está no movimento, o inteiro repouso é a morte” (PASCAL, 1973, Pensamento 129). Nesse sentido, o autor jansenista adota um modelo antropológico, semelhante ao de Hobbes, que pensa o desejo como um processo aberto e intermitente, e que nunca se interrompe, pois o

desejo está relacionado ao prosseguir. Essa questão é trabalhada de modo mais preciso nos fragmentos vinculados à temática do *divertissement* (divertimento). Uma das imagens mais interessantes propostas pelo pensador jansenista nesses fragmentos, é aquela relacionada ao fato do homem ser incapaz de permanecer parado, trancado em um quarto.

Quando, às vezes, me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos e castigos a que eles se expõem, na corte e na guerra, originando tantas contendas, tantas paixões, tantos cometimentos audazes, e muitas vezes funestos, descobri que toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, **que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto.** (Grifo nosso) (PASCAL, 1973, Pensamento 139).

Ora, os homens não sabem “ficar quietos dentro de um quarto”, por que a condição humana é marcada pela insatisfação diante da ausência de ocupações. Nesse sentido, o estado de um repouso total, sem paixões, sem entretenimentos, é algo contrário ao homem. Sua natureza é marcada pela constante busca de determinadas distrações, que o impedem de permanecer parado. Pascal, de maneira mais aprofundada, tenta descobrir a razão desse curioso efeito antropológico.

Mas quando pensei mais de perto no assunto, e quando, depois de haver encontrado **a causa** de todas as nossas infelicidades quis descobrir-lhes **a razão**, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e **tão miserável**, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto. (Grifo nosso) (PASCAL, 1973, Pensamento 139).

A “causa” da infelicidade do homem reside no fato de não conseguir ficar tranqüilo dentro de um quarto, e, portanto, corre sempre atrás de ocupações fúteis que o mantêm numa inquietude constante, mas a “razão” desse curioso efeito está especificamente relacionada à sua condição fraca, mortal e miserável, a qual ele evita pensar a todo o momento. Na visão antropológica de Pascal, não é agradável pensar em si e no próprio estado presente. Ora, o estado de repouso é justamente aquele em que o homem está mais propício à autoconsciência. A situação aonde vigorasse o puro repouso seria um tormento para o homem, pois este teria consciência de sua própria miséria.

A noção de miséria, no caso preciso desse fragmento, está relacionada à constatação de uma espécie de vazio interior que caracteriza a própria subjetividade



humana. Pascal qualificará esse vazio utilizando termos como “nada” e “insuficiência”. Para Pascal, a consciência desse vazio interior é capaz de nos levar a um determinado sentimento de angústia e tédio (o termo francês é *ennui*), que é insuportável. O tédio nos é insuportável, por isso nos lança incessantemente para fora.

Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. **Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio**”. Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero. (Grifo nosso). (PASCAL, 1973, Pensamento 131).

Como explicar a presença desse nada interior presente no homem? Segundo a concepção jansenista, que fundamenta a concepção antropológica de Pascal, a natureza humana teria se corrompido após o momento histórico chamado pecado original. Após a queda, o homem teria perdido os referenciais que dariam sentido à esfera prática. Soberano bem, felicidade, verdade, virtude deixam de existir no âmbito das ações humanas em decorrência do pecado. Em seu lugar o homem se depara com uma espécie de vazio existencial, o qual, como veremos, tenta sobrepujar através do hábito e da imaginação. A questão da miséria humana, portanto, descrita por Pascal nos *Pensamentos*, exprime justamente a perda de tais referenciais.

Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência se não que houve, outrora, no homem, uma verdadeira felicidade, da qual só lhe restam agora, a marca e o traço vazio, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia. (PASCAL, 1973, Pensamento 425).

O único modo de escaparmos da consciência desse vazio interior, marca indelével do pecado em nós, seria preenchendo-o de tudo o que nos “rodeia”, através do divertimento. Caso contrário, mergulhamos na angústia e no desespero. O divertimento torna-se o único meio de o homem não refletir sobre si mesmo. No entanto, algo digno de nota é que quando Pascal se refere ao divertimento ele não está se referindo apenas a um mero passatempo. Com efeito, as distrações descritas nos fragmentos relacionados ao divertimento não são mera recreação lúdica e lazer, mas estão vinculadas a qualquer tipo de ocupação que desvie o homem de pensar em si mesmo. Nesse caso, podemos efetivar esse desvio de vários modos, por meio do trabalho, no empenho na conquista de um determinado posto ou cargo, na tentativa de obter o prêmio no jogo, ou até mesmo, o processo polêmico pelo qual se chega à verdade em filosofia. O importante, é que essa

ocupação nos entretenha, levando-nos a um esquecimento de nossa existência miserável e sem sentido<sup>2</sup>.

No entanto, somente será possível realizar esse objetivo se a ocupação for algo que estimule nossos desejos e paixões. Assim, um dos elementos principais que compõem o fenômeno do divertimento, afora o fato de que buscamos nos desviar da consciência de nossa miséria interior, é que toda ocupação, passível de distrair-nos, deve conduzir sempre a algum resultado, seja uma posse, uma conquista ou um prêmio. Desse modo, é preciso lutar pela conquista de algum bem, que dê sentido ao empreendimento, pois esse objetivo final representa algo de extremo valor para nós.

O divertimento deixa de ser considerado mero entretenimento ou passatempo, quando percebemos que a posse daquilo que é obtido no final do empreendimento representa algo muito importante em termos existenciais. “Não é, portanto, só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, **imaginando que seria feliz ganhando** o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar”. (Grifo nosso). (PASCAL, 1973, Pensamento 139).

Nesse caso, o homem deve criar para si um motivo de paixão, imaginando que será feliz ao atingir a finalidade do divertimento. Consideramos que, tão logo tal prêmio é conquistado, seremos levados a uma espécie de satisfação relacionada à idéia de felicidade. Podemos dizer, então, que aquilo que alicerça o desejo do homem, afora o fato de que ele anseia por afastar-se da consciência de si, é a conquista de um determinado bem que representa para ele a idéia de felicidade.

Desse modo, não é exagero concluir que longe do fenômeno do divertimento consistir numa mera discussão acerca das ocupações alienadas do homem, ele consiste em algo bem maior. Segundo pensamos, ele consiste no modelo utilizado por Pascal para ilustrar a questão do desejo pela felicidade e pelo soberano bem, presente também na filosofia antiga e medieval. O divertimento aponta para a temática do desejo tal como era vista na antiguidade, pois permite pensar a busca incessante da vontade que anseia

---

<sup>2</sup> Segundo Luiz Felipe Pondé, a idéia de “desvio” relacionada ao divertimento implica inclusive na impossibilidade de traduzir esse termo para o português, o que o leva em sua obra, *O Homem Insuficiente*, a optar pelo original francês. “No século XVII, *divertissement* tinha um forte caráter militar: desviar de inimigos, manobras e estratégias. Optamos pelo original porque ele carrega essa duplicidade interna: desviar de obstáculos indesejáveis, divertir-se, lazer.” (PONDÉ, 2001, p.7). No âmbito da filosofia pascaliana, portanto, esse termo indica qualquer ocupação que desempenhe o papel de desviar o homem de si mesmo, ou seja, de qualquer contato com sua autoconsciência.

pelo soberano bem. No entanto, aqui há uma diferença muito importante, em relação ao pensamento antigo e medieval, que é preciso ressaltar.

No pensamento de Pascal a natureza humana, tal como é vislumbrada por ele, é completamente alheia à idéia do repouso, nesse ponto ele se assemelha a Hobbes. Pascal constata a impossibilidade da efetivação desse ideal na esfera antropológica, pois, como vimos o estado de repouso é contrário à natureza humana, implicando na angústia e no desespero, provocados pela consciência de sua miséria. Em outras palavras, a questão acerca do soberano bem passa a ser vislumbrada a partir da perspectiva da impossibilidade de sua efetivação.

No entanto, a base do divertimento é também a crença constante de que a posse e o ganho proporcionados por ele nos trarão a verdadeira felicidade e, conseqüentemente, a conquista do soberano bem. Isso significa que a dinâmica do divertimento desemboca numa espécie de ilusão constante, pois para que a crença no sentido de qualquer atividade seja efetivada, temos de acreditar que o entretenimento do qual nos ocupamos tem como objetivo algo muito importante a ser atingido. Essa ilusão é levada a efeito pela faculdade enganadora chamada pelo pensador jansenista de imaginação. Vejamos qual é o sentido dessa faculdade enganadora no âmbito da antropologia pascaliana e na discussão acerca do desejo.

#### **4. Desejo e Imaginação**

Segundo Pascal, a imaginação é a responsável por levar o homem a correr atrás de determinados objetivos em sua existência, conferindo a ilusão de que tais objetivos implicam em algo de extremo valor. Dentro do âmbito específico do divertimento, a imaginação leva o homem a criar objetivos ilusórios que o distraem, impedindo-o de pensar em sua condição miserável:

É preciso, pois isso lhe apraz, trabalhar o dia todo para alcançar **bens reconhecidos como imaginários**, e, quando o sono repara as fadigas de nossa razão, cumpre-nos levantar incontinenti, para correr atrás das impressões dessa **senhora do mundo**. (Grifo nosso). (Pascal, 1973, Pensamento 82).

Pascal dá um sentido universalista à imaginação, pois ela é chamada nesse fragmento de “senhora do mundo”. Conforme veremos, ela efetivamente fabrica o universo das crenças humanas como um todo. Com efeito, longe de defender a idéia de

que o homem se direciona por sua razão, quando se trata de qualquer ação vinculada à esfera prática, Pascal concebe que é a própria imaginação a responsável por fabricar os valores que o homem vivencia a esse nível. Dirá Pascal:

Não falo dos loucos, falo dos mais sábios, e é entre eles que a imaginação tem o grande dom de persuadir os homens. **Por mais que a razão grite, não pode valorizar as coisas.** Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. (Grifo nosso). (Pascal, 1973, Pensamento 82).

*Por mais que a razão grite não pode valorizar as coisas*, portanto, o âmbito valorativo pertence à imaginação e não à razão. Essa potência enganadora trabalha ao nível da construção de nossas crenças e valores, estabelecendo inclusive uma segunda natureza. Apontamos linhas acima que a concepção cristã de Pascal, fundamentada pelo princípio do pecado original, vê o homem como um ser decaído, cuja principal característica é a ausência de referenciais ao nível antropológico. Ora, cabe justamente à imaginação e ao hábito preencher esse vazio deixado pelo pecado original, pois com a perda desses princípios, o homem passa a organizar o universo das atitudes humanas a partir de referenciais fabricados por essas duas forças enganadoras. Na obra “Pensamentos” nos deparamos com o fragmento 92, que lança certa compreensão sobre a relação entre hábito e natureza humana:

Que são nossos princípios naturais, senão princípios de hábitos? E nas crianças, os que receberam com os hábitos dos pais, como a caça entre os animais? [...] Hábitos diferentes dão-nos princípios naturais diversos, é o que nos prova a experiência. (Pascal, 1973, Pensamento 92).

Nesse sentido, o “hábito” deve ser considerado o principal responsável por construir e cristalizar os nossos princípios ditos naturais<sup>3</sup>. Sua força consiste em nos

---

<sup>3</sup> A questão da artificialidade da natureza humana foi discutida por autores como Clement Rosset e Pierre Magnard, mas o termo natureza em Pascal encontra-se definido de modo claro e preciso na obra de Lucien Goldmann, comentador hegeliano-marxista de Pascal. Em sua obra *Le Dieu Caché*, (O Deus Escondido) Goldmann afirma que não podemos constatar a presença de uma natureza humana na análise antropológica do autor jansenista, dado que todos os princípios que fundamentam a existência são fabricados pelo costume e pela imaginação. Dirá Goldmann: “pode-se em efeito compreender o termo *natureza* no sentido que ele tem quando falamos de direito natural, de lei natural, entendendo por tal termo uma norma, uma verdade, uma maneira de se comportar, ligada à condição humana e como tal válida, senão em si, ao menos para todos os homens, independentemente do tempo e lugar. É evidente que Pascal, nos Pensamentos, negou a existência de toda natureza humana tomada nesse sentido. Tudo o que os homens tomam por lei natural, princípio de razão, etc., é apenas em realidade costume, e como tal, variável de um lugar a outro, de uma época a outra.” (Goldmann, 1997, p.238).

acostumar a julgar as coisas sempre segundo o mesmo ponto de vista. Com efeito, o hábito age sobre os nossos juízos se valendo da força da repetição. Após produzirmos um determinado juízo ou agirmos de uma determinada forma, somos levados a repetir o mesmo juízo ou atitude numa outra situação, apenas porque este se torna conveniente e útil. Assim, ao nos acostumarmos a julgar e a agir sempre segundo o mesmo ponto de vista, concluímos tratar-se de uma necessidade natural. No entanto, essa necessidade natural é artificial, visto que foi construída pelo costume.

Podemos concluir, portanto, que a idéia de natureza em Pascal não passa de uma criação artificial do próprio homem. No entanto, para que essa criação seja efetivada se faz necessária também a atividade da imaginação. Com efeito, segundo o autor jansenista, o que nos impede de ver a idéia de natureza como mero “termo” a coroar um conjunto de hábitos repetidos, é justamente a imaginação. Segundo Pascal, a imaginação é responsável por iludir a razão, incutindo avaliações fantasistas na mente do sujeito, como a crença na própria existência de princípios naturais. “A imaginação amplia os pequenos objetos até encher-nos a alma com eles, em uma avaliação fantasista; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz à sua medida, como ao falar de Deus”. (PASCAL, 1973, Pensamento 84).

A imaginação estabelece definitivamente a natureza do homem, no sentido de que essa estância enganadora leva à efetivação da crença daquilo que foi criado pelo hábito como sendo natural. Em outras palavras, a imaginação nos faz acreditar no embuste criado pelo hábito, estabelecendo definitivamente a escala de valores, que fundamentam a natureza humana. “A imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade, que é tudo no mundo [...] O homem é, pois fabricado com tanta felicidade que não tem nenhum princípio justo do que é verdadeiro e muitos excelentes do que é falso”. (PASCAL, 1973, Pensamento 82). Logo, podemos concluir que enquanto o hábito nos condiciona pela força da repetição a construir nossas crenças em determinados juízos e atitudes, é a imaginação que cristaliza definitivamente essa crença, pois produz certa predisposição na alma, capaz de dar o aval de aceitação à crença. Nesse sentido, a imaginação “faz ontologia” e literalmente “fabrica” uma natureza humana. É o que aponta Luiz Felipe Pondé:

A imaginação funda uma natureza – esse é o campo de valores e realidades referidos acima. Ao fundá-la, inventa um mundo, mundo este que será aquele em que os homens vivem na maior parte do tempo e que aí encontram seus “segundos” critérios. Falar nessa

“segunda” natureza é apontar para uma instância “ontológica” eficaz, invasora do “império” da razão: essa instância é a imaginação. Estabelece verdades, mentiras, valores e afetos – em uma palavra, “faz” ontologia. (PONDÉ, 2001, p. 207).

Do mesmo modo, o objetivo principal que alicerça o fenômeno do divertimento, a ilusão da possibilidade de atingir o soberano bem e a felicidade, também será efetivado por essa força enganadora. A imaginação, sendo a responsável por criar todas as crenças do homem, leva-o também a fabricar a crença ilusória nos objetivos que o movem no âmbito de suas ocupações. Conforme observamos acima, a marca registrada de toda e qualquer tipo de ocupação é que o homem sempre tem como objetivo “bens reconhecidos como imaginários”. (PASCAL, 1973, Pensamento 82).

É possível dizer, então, que essa força enganadora atua no interior da própria ordem do desejo, fantasiando acerca da possibilidade de um bem imaginário vinculado ao repouso, produzindo miragens que levem o homem a desejar a felicidade fora de si, e principalmente produzindo uma ilusão vinculada a sua própria existência, o estabelecimento de um sentido ilusório fora de si, o qual fundamentará todas as atitudes humanas. Havendo perdido o verdadeiro bem, vinculado a Deus, após a corrupção de sua natureza, o homem passa a acreditar ilusoriamente que qualquer bem é o verdadeiro e que corresponde à felicidade. “Assim, perdido o verdadeiro bem, tudo se torna seu verdadeiro bem” (PASCAL, 1973, Pensamento 426).

No entanto, havendo apenas objetivos ilusórios, tudo aquilo que é desejado e buscado fora do homem jamais trará satisfação concreta. Com efeito, assim que o objetivo é atingido, o homem volta a entediar-se e a angustiar-se, pois o estado de um repouso total implica o retorno da consciência, a qual o leva a se dar conta de sua própria miséria. Desse modo, se há prazer e felicidade no divertimento essa felicidade não advém do ganho ou da conquista vislumbrados nessa ocupação, mas provém do próprio entretenimento que é capaz de nos impedir de pensar em nossa miséria. Conquistado o objetivo, deve o homem encontrar outra forma de distração que o impeça de pensar em si mesmo.

Assim, embora de modo ilusório, pareça que o objetivo do divertimento seja a obtenção do prêmio ou a realização daquilo que está sendo visado como alvo final do entretenimento, não há contentamento possível em termos antropológicos. Com efeito, para Pascal, a situação em que se dá o repouso é algo alheio à natureza humana, pois a partir do momento que o homem não estiver ocupando-se com algo que o distraia de

pensar na sua infeliz condição, o tédio e o desespero povoarão a sua alma, obrigando-o a buscar novas distrações.

Daí vem que o jogo e a conversa das mulheres, as guerras, os grandes empregos sejam tão procurados. Não que haja efetivamente felicidade nisso, nem que se imagine que a verdadeira beatitude consista em se ter o dinheiro que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue: nada disso nos interessaria se nos fosse oferecido. **Não é essa vida mole e tranqüila, que nos deixa tempo para pensar na nossa infeliz condição que procuramos;** como não são os perigos da guerra, nem os aborrecimentos dos empregos; **é o ruído, que nos desvia de pensar na nossa condição e nos diverte.** (Grifo nosso). (PASCAL, 1973, Pensamento 139).

Nesse caso, o que menos interessa é o repouso, representado no fragmento acima pela “vida mole e tranqüila”, pois conforme vimos anteriormente, o repouso levaria o homem a uma espécie de reflexão acerca de sua existência em que ele se depararia com o vazio existencial presente em sua natureza. O que o leva acima de tudo a procurar o entretenimento seria a próprio “desvio”, que implica em não pensar na própria condição.

De certo modo, amamos muito mais a busca, o combate a polêmica do que propriamente o encontro, a paz e a verdade, os quais nos levam ao repouso e ao pensamento acerca de nossa condição. A idéia de auto-satisfação vinculada ao repouso é alheia à teoria apetitiva de Pascal, a qual sempre implica em um desejo irrealizado e não satisfeito, pois aquilo que efetivamente dá prazer ao homem é o próprio movimento e não a satisfação e o repouso.

Nada nos agrada tanto como ver um combate, mas não a vitória. Gostamos de ver o combate dos animais, não o vencedor encarniçado sobre o vencido. Que queríamos ver, senão o fim da vitória? E, desde que esta se verifica, enfastiamo-nos. Assim, no jogo, assim na pesquisa da verdade. Gostamos de ver nas polêmicas, o combate das opiniões; mas não gostamos, em absoluto, de contemplar a verdade encontrada. [...] Nunca procuramos as coisas, mas a pesquisa das coisas. (PASCAL, 1973, Pensamento 135).

De modo semelhante a Hobbes, portanto, Pascal defende uma concepção do desejo vinculado ao movimento e não ao repouso, dado pela conquista do soberano bem. Nesse caso, se há contentamento e satisfação ele reside dentro do próprio processo. Afinal, como apontado no fragmento acima, “nada nos agrada tanto como ver um combate, mas não a vitória”. No entanto, diferentemente de Hobbes, Pascal não

concebe que a causa eficiente do movimento inercial que fundamenta o homem, seria a noção de benefício próprio.

Se de um lado, o pensador jansenista não assume a possibilidade da concretização do soberano bem na vida prática do homem, sendo esse objetivo supremo apenas uma ilusão criada pela imaginação, ele também não assume a presença de um referencial interno responsável por pautar as ações humanas, como o desejo de autoconservação, por exemplo. Nesse caso, não é a presença de um princípio orientador, mas é o vazio presente na interioridade do homem que deve ser considerado um elemento essencial para compreender a dimensão do desejo. É o que veremos no próximo tópico.

## **5. A ilusão do benefício próprio em Pascal**

Conforme vimos no tópico anterior, o hábito e a imaginação são responsáveis por “fabricarem” a crença nos referenciais que fundamentam a esfera prática. Dado que na visão antropológica de Pascal o homem se corrompeu, acarretando um esvaziamento da própria idéia de natureza humana, todos os referenciais vivenciados pelo homem são produções do hábito e da imaginação. Dentre esses referenciais é possível colocar, inclusive, a própria noção de um “eu”, como referencial antropológico.

Assim como a imaginação opera no sentido de fabricar aquilo que impele nosso desejo, criando certos bens ilusórios, que perseguimos no âmbito de nossas distrações, ela também constrói uma falsa imagem da interioridade, fundamentada na idéia de um eu fictício. Esse eu ilusório é criado a partir da idéia de amor próprio. Conforme vimos, nos fragmentos vinculados ao divertimento, é o vazio interior do homem que o leva a buscar determinados objetos imaginários no âmbito de suas realizações. Segundo o comentador de Pascal, Vincent Carraud, devido à angústia provocada pela ausência de um referencial interno, o homem também tem “necessidade de produzir uma identidade de substituição à interioridade evacuada.” (CARRAUD, 2007, p. 333). Vejamos o que Pascal nos diz no fragmento 100:

A natureza do amor próprio e desse eu humano é não amar senão a si e não considerar senão a si. A que pode levar? Não poderá impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias: quer ser grande e acha-se pequeno; quer ser feliz e acha-se miserável; quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições (...) Esse embaraço em que se acha produz nele a mais injusta e criminosa paixão que se possa



imaginar; pois concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e o convence de seus defeitos. (PASCAL, 1973, Pensamento 100).

Da perspectiva do autor jansenista, ao repudiar a verdade acerca de sua existência miserável e insignificante, o homem afasta-se dela e constrói uma falsa imagem de si, que aponta para o fato de que sua natureza é o oposto do que ele constata, ou seja, ela seria grande, feliz e perfeita. O fundamento do homem, sendo o amor próprio, leva-o a uma consideração errônea de si que o desvia de pensar em si mesmo, tal como realmente é, ou seja, como um ser miserável e insignificante. Nesse caso, tal como ocorre na dimensão do divertimento, percebemos a necessidade de produzir uma ilusão, cuja função é disfarçar a inconsistência ontológica quando se trata de perceber a verdade dos fatos.

Ora, em Hobbes a noção de amor próprio também é essencial, quando se trata de entender o homem. No entanto, aqui reside uma diferença primordial em relação ao filósofo francês. Enquanto Hobbes vislumbra a dimensão do amor próprio, chamada por ele de dimensão do benefício próprio, como aquilo que acarreta o desejo egoístico por auto-satisfação, Pascal percebe que o amor próprio somente se satisfará diante de um objeto digno de ser amado. Ora, nesse caso, o homem não pode amar a si mesmo, pois se apresenta como um ser miserável, imperfeito e insignificante.

Nesse caso, o eu deve ser constituído ontologicamente para que possa tornar-se um objeto de amor. Desse modo, a vinculação do amor próprio com a idéia de auto-satisfação somente se tornará possível a partir do momento que o eu passar a ser considerado como objeto digno de ser amado. A constituição ontológica do eu mostra-se por meio do afeto. Ele é instituído pelo afeto daquele que o elege como objeto do amor. Em outras palavras, a partir do momento em que o eu é amado pelo outro, ele passa a ser constituído ontologicamente, pois a partir desse momento o eu é valorado.

É porque o eu é amado (ou que ele pode ser) que ele é [...]; essa ordem é irreversível: o eu não é anterior ao amor que lhe é dedicado, ao contrário, é o amor que o constitui como eu. Mais ainda que o olhar o institui como objeto do olhar, o amor o constitui, o institui – absolutamente, quer dizer lhe dá seu ser em si mesmo. Para vir a ser a si mesmo (uma pessoa, qualquer um), o eu só tem necessidade de ser o objeto do amor. (CARRAUD, 2007, p.325).

A partir do momento que o amor do outro é instituído, o eu passa a existir como uma instância que fundamenta a subjetividade humana. Em outras palavras, o eu é

uma instância ontológica legitimada pelo afeto do outro. Desse modo, na visão de Pascal, o que confere substancialidade ao eu, não é a própria identidade do eu consigo mesmo, temática cara ao pensamento de Descartes, por exemplo, mas é a própria consideração externa, representada por alguém que nos ama. Esse afeto externo cria a imagem do amor próprio. Nesse caso, a própria pessoa, detentora do eu, é incapaz de valorar o eu, faz-se necessário, então, que o olhar externo dedique-se a vislumbrar naquela pessoa um objeto de estima. A partir desse momento, o eu se ilude com essa falsa imagem externa e, contagiado pelo egoísmo, reproduz para os outros essa falsa imagem de si mesmo. “Não podendo permanecer só consigo, o eu se ama fora de si, nas suas imagens.” (CARRAUD, 2007, p.338).

Aqui entra em jogo o papel da imaginação, pois a partir do momento que o eu é valorado pela estima do outro, isto é, pela imagem que o outro concebe de nós, acabamos por crer nessa aparência fantasiosa. Desse modo, o amor próprio e a estima passam a girar em torno dessa imagem fantasiosa. A partir daí, podemos induzir todos a nos amarem e a nos respeitarem, através dessa imagem fictícia, que o olhar do outro e nossa imaginação produziu acerca de nós mesmos. Nossos trejeitos e nossas roupas, por exemplo, fruto de como queremos e gostamos de aparecer em sociedade, inclina o olhar do outro na nossa direção, estabelecendo a medida da consideração.

No entanto, segundo Pascal, não é apenas a consideração e a medida do amor que desejamos para nós, que a imaginação estabelece, pois, ao instituir a obrigação da estima e do respeito, ela estabelece também o domínio e a tirania do eu sobre o outro. Trata-se de uma força muito sutil vinculada a nossa própria imagem. O modo como nos vestimos, por exemplo, é um sinal distintivo da força, pois ela aponta para o grau de poder que queremos exercer. Ser elegante passa a ser o sinal não apenas da vã aparência, mas de que temos muitos empregados à nossa disposição.

Ser elegante não é muito vão: pois é mostrar que um grande número de pessoas trabalha para si; é mostrar pelos cabelos, que se tem um criado grave, um perfumista, etc.; pelo ornato, os fios, os passamanes, etc. Ora, não é simples aparato, nem simples arnês, ter vários braços. Quanto mais braços se tem, mais forte se é. Ser elegante é mostrar a própria força. (PASCAL, 1973, Pensamento 316).

A partir do momento que o homem passa a acreditar nessa imagem fictícia instaurada pelo afeto alheio e pela imaginação, ele passa a beneficiar-se dessa ilusão, tiranizando os outros a essa aparência enganosa. Daí nasce a necessidade de impor

respeito e obrigar os outros a certa reverência e a um dever de honra e glorificação, algo comum, por exemplo, no comportamento de reis, aristocratas e pessoas ricas.

Esta é boa: não querem que eu honre um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios! Como! Se o não saudasse mandava bater-me. Esse hábito é uma força; não acontece o mesmo com um cavalo bem arreado em relação a outro. (PASCAL, 1973, Pensamento 315).

No entanto, essa tiranização do eu reflete certa injustiça para com o outro, pois nenhum homem tem o direito de fazer-se o centro em torno do qual orbitam todos os interesses, visto que tal postura revela-se dominadora. Para Pascal o poder sugere que é necessário incomodar-se com aquele que é detentor deste, e assim surge o respeito, pois, caso não nos sujeitássemos a ele, correríamos o risco da ofensa. “Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros.” (PASCAL, 1973, Pensamento 455). Dentro desse quadro conceitual em que o egoísmo é a figura dominante, é possível fazer uma comparação com Thomas Hobbes. A imagem de cada eu sendo o tirano de todos os outros, assemelha-se à imagem, cara ao pensamento do filósofo inglês, do homem como lobo do homem, tendo como fundamento o desejo de dominação.

Na concepção de Hobbes, a noção de benefício próprio traz consigo sempre a possibilidade do conflito. Para o autor inglês, do mesmo modo que em Pascal, todo ser humano é potencialmente um inimigo e um tirano do outro. Isso abre espaço para que o autor considere o homem como *o lobo do próprio homem*. Isso ocorre, justamente, porque sendo o egoísmo a estância primeira, o desejo dos homens pode coincidir quando se trata de ansiarem pelo mesmo objeto do desejo, abrindo a possibilidade para o conflito perpétuo e para a competição acirrada.

Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. (HOBBS, 1983, p.75).

É dentro desse âmbito do conflito, pautado pelas relações de poder, que será possível vislumbrar a clássica temática hobbesiana de uma guerra de todos contra todos. Segundo Hobbes, não fosse o âmbito do estado alicerçado por um ordenamento jurídico

calcado em leis fortes, responsáveis por refrear o conflito de interesses, provavelmente o homem não relutaria em atentar contra a vida do próximo. Daí nasce a tese jusnaturalista do filósofo, a qual aponta que “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.” (HOBBS, 1983, p. 75).

Embora haja grande semelhança entre Pascal e Hobbes, tal semelhança desaparece quando percebemos que o egoísmo e o benefício próprio em Pascal não é uma instância natural, mas é um âmbito fabricado pelo afeto instituído pelo olhar do outro e pela imaginação. Embora Pascal, assim como o pensador inglês, também teça considerações sobre o papel que o egoísmo desempenhe nas relações sociais: estabelecendo o dever de estima e de glória, tiranizando o outro, obrigando-o a amá-lo e valorizá-lo, é digno de nota que a crença na existência do eu como referencial é uma produção da imaginação e do afeto.

É a ilusão do eu como referencial, que nos leva à crença no benefício próprio, responsável pela idéia de auto-satisfação e por constranger os outros à devoção e ao respeito. O homem, tendo sido corrompido, constrói o universo de suas crenças a partir da imaginação. Nesse caso, o homem fantasia que as atitudes humanas estão fundamentadas em um referencial fixo e seguro, o eu, justamente porque tal referencial dá sentido às ações humanas, estabelecendo-as no egoísmo.

Ora, segundo Pascal, a crença no eu como referência pontual representa uma postura estratégica do próprio homem para desviar seu pensamento de sua própria miséria. Tal como ocorre no divertimento, cujo prêmio é uma forma de ilusão, a crença no eu e no egoísmo como ponto de partida das ações humanas é outra forma de alienação, responsável por desviar-nos da consideração de quem realmente somos, seres miseráveis e sem sentido. A idéia de um eu como referencial representa justamente o contrário da interioridade esvaziada de sentido, que leva ao desespero presente no fenômeno do divertimento. O eu confere uma espécie de situação ontológica, vinculada ao egoísmo e à auto-satisfação, que nos afasta da consciência de quem realmente somos.

No caso de Hobbes, o benefício próprio longe de ser uma ilusão, representa o próprio fundamento da natureza humana vinculada ao *conatus* (princípio de conservação). Esse princípio, por sua vez, é o fundamento do desejo na teoria apetitiva do autor inglês. Ora, Pascal pensa a dimensão do desejo não a partir de uma lei natural, como o princípio de autoconservação, mas a partir da inexistência de referenciais

antropológicos que dariam sentido à esfera prática. Desse modo, a reflexão acerca do desejo em Pascal não tem suas raízes na idéia de natureza humana, mas tem como fundamento justamente a ausência de uma ordem natural, em função da qual pensar e interpretar o aspecto volitivo do homem.

A dimensão do desejo no pensamento de Pascal, portanto, deve ser analisada tendo como fundamento a falta de uma natureza que permita pensar o homem em termos antropológicos. Essa falta se exprime nos fragmentos relacionados ao divertimento em relação à própria interioridade, que se traduz em tédio e desespero e que obriga o homem a buscar alguma realização exterior em suas ocupações e entretenimentos. Podemos nos arriscar a dizer, portanto, que é justamente esse vazio interior, apontado no fenômeno do divertimento, e não a idéia de benefício próprio, o responsável por nos impulsionar na busca de nossas realizações na esfera prática. Com efeito, apontamos que o divertimento não consiste apenas em passatempos e entretenimentos, mas em qualquer tipo de ocupação, englobando o próprio trabalho, a escolha por uma profissão e inclusive a busca pela verdade.

Enquanto o elemento catalisador do desejo em Hobbes é justamente o próprio desejo egoístico de autoconservação, na concepção pascaliana, é justamente o vazio interior que seria a mola propulsora do desejo. É possível dizer, então, que na concepção pascaliana aquilo que o homem menos quer é conservar-se a si mesmo. Com efeito, o desespero vinculado à autoconsciência de si nos leva a concluir que habita no homem um desejo contrário ao instinto de autoconservação, o qual implica justamente na tentativa de fugir à constatação daquilo que ele é. Nesse sentido, para afastar-se da consciência de sua miserabilidade, o homem é impelido a buscar a auto-satisfação em determinadas ocupações que o desviem do pensamento acerca de seu próprio ser.

Do mesmo modo, o homem também é levado a essa satisfação na prática do egoísmo e na crença no eu como referencial. Desse modo, tanto a fuga de sua própria interioridade esvaziada de sentido, quanto à crença na auto-satisfação fictícia, fundamentada no eu, nos levam a concluir que a idéia de uma referência interna natural, como o egoísmo, é extremamente contrária à concepção volitiva de Pascal. Desviar-se de si e não deter-se em si, eis aquilo que o homem anseia e que o move na direção de todos os seus objetivos.

Nesse sentido, é possível afirmar que Pascal tem uma visão trágica acerca do homem, pois este pode ser considerado um brinquedo aprisionado a dois movimentos contrários. Se por um lado, não tem como referência o egoísmo com raízes naturais,

marcado pelo princípio de autoconservação, pois não possui uma natureza a qual conservar, por outro lado, não assume a falta dessa natureza como sendo um componente de sua existência, preferindo ignorar essa verdade e alimentando uma crença ilusória na obtenção de certos bens que supostamente o tornarão feliz. E, nesse sentido, lança-se na satisfação de desejos imaginários.

O desejo em Pascal, portanto, não é algo linear e ordenado, pautado num determinado referencial, como em Hobbes, mas oscila entre dois pólos, o desespero e a imaginação. Com efeito, enquanto para o autor inglês, o egoísmo e o benefício próprio podem ser pensados como referenciais antropológicos, na medida em que representam as leis naturais que gerenciam o comportamento do homem, para o autor francês quando se trata do divertimento, não há uma referência interna (a natureza humana) e nem uma referência externa (o soberano bem) que permitam explicar o desejo de modo coerente e lógico.

Segundo Vincent Carraud, a ausência de um ponto fixo na antropologia pascaliana, seja nas coisas exteriores, seja na própria interioridade, leva o ser humano a constituir uma natureza inconstante, marcada pelas “idas e vindas” (*itus et reditus*) e pela descontinuidade. Não há unidade de movimento em Pascal, quando se trata de pensar o desejo, porque o homem não possui um “centro gravitacional” capaz de conferir sentido e equilíbrio a suas ações. Seja esse centro gravitacional o próprio eu ou o soberano bem.

O progresso na natureza não é contínuo, a natureza do homem se define por sua inconstância e sua descontinuidade; não saberíamos definir o homem pela unidade de um movimento (ordenado, freqüentemente pensado como peso) para o qual ele tenderia; Há *itus et reditus* (idas e vindas) na natureza humana. (CARRAUD, 2007, p. 295).

Desse modo, é possível concluir que há toda uma teoria volitiva, implícita nos fragmentos do divertimento. Essa teoria, a nosso ver, rejeita duas coisas. Em primeiro lugar, rejeita o finalismo tão caro ao pensamento dos antigos, pois destrói a idéia de um soberano bem absoluto, relacionado às ações humanas. Com efeito, em qualquer situação que o homem se coloque, se há um bem a ser atingido, essa meta corresponde apenas a um objetivo imaginário e nunca a uma estância absoluta. Em segundo lugar, também não compreende o movimento do desejo a partir da lógica de uma natureza humana, como faz Hobbes, pois rejeita a idéia de que o egoísmo seja a lei natural

responsável por comandar o aspecto volitivo da natureza humana. Para o autor jansenista é preciso fazer uma leitura mais aprofundada do homem e perceber que o egoísmo apenas encobre o verdadeiro sentido existencial do desejo, a qual consiste no vazio perpétuo presente na condição humana, que o leva a se desesperar e conseqüentemente a desejar.

A concepção hobbesiana acerca do desejo não passa pela consideração da verdadeira razão da inquietude humana, tal como faz a filosofia pascaliana, a qual consiste não na idéia de prazer e satisfação, mas no profundo desprazer que o homem sente consigo mesmo. A consciência da própria miséria acarreta um sentimento de desprazer para com a condição humana, o que desemboca no fenômeno do *ennui* (tédio, angústia). Para fugir a essa consciência atormentadora e desprazerosa é que o homem se lança na satisfação de certos desejos imaginários.

Por outro lado, se o âmbito do desejo em Pascal nunca está vinculado a objetos reais e concretos, que satisfaçam o homem de modo efetivo, mas sempre tem como objetivo a perseguição de objetos imaginários, podemos concluir que o desejo estaria vinculado à perpétua insatisfação humana. Nesse sentido, embora o homem encontre certo prazer em fugir de si, ocupando-se com algo que o distraia, a possibilidade do gozo coincidente com o próprio objeto do desejo, parece ser anulada pela irrealdade desses objetos. Nesse sentido, o desejo em Pascal é algo perpetuamente irrealizado.

Nesse sentido, é a partir da idéia do “desajuste”, “da fratura” entre o querer e sua realização e entre a consciência e o desejo, que é necessário pensar a questão do desejo em Pascal. O homem deseja efetivar seu desejo pelo repouso, mas a condição humana é contrária a essa inclinação. Uma prova disso é dada não apenas pela inexistência do soberano bem (Hobbes também critica a idéia de um bem absoluto), mas é dada, muito mais, pela constatação de que o homem evita, a todo o momento, um contato com sua consciência, com sua subjetividade, com seu ser verdadeiro vinculado à miséria interior. Estar consigo mesmo e, ao mesmo tempo desejar, é algo contrário ao homem, pois aponta para o profundo desprazer, expresso na forma da angústia e do desespero. É o que afirma Luiz Felipe Pondé:

É impossível para o homem estar consigo mesmo porque tal situação leva-o forçosamente ao reconhecimento de uma condição **não prazerosa** que é interna a ele mesmo. **A porta da necessidade da alienação está aberta.** Pascal está dizendo, parece-nos, que aquele “ser verdadeiro” que continuamente é deixado de lado pelo imaginário

é na realidade uma fonte constante de recusa por parte do homem. (Grifo nosso). (PONDÉ, 2001, p.237).

Na visão pascaliana, portanto, desejar não é apenas abster-se da felicidade absoluta, mas acima de tudo é exilar-se de si ou alienar-se como diz Pondé. Nesse caso, “o ser verdadeiro” (miséria humana) é sempre abandonado em decorrência dos prazeres hauridos na alienação e no divertimento. A coincidência entre ser e querer resulta impossível, pois a própria condição humana é índice da cisão entre esses dois elementos, ocasionada, na visão pascaliana, pelo princípio do pecado original.

## **6. Conclusão**

Uma das principais questões que nos direcionou no decorrer desse artigo foi tentar mostrar a originalidade da discussão acerca do desejo, presente na filosofia pascaliana, quando posta em diálogo com a filosofia hobbesiana. Mesmo sendo autor cristão, parece-nos que Pascal lançou alguns pressupostos para que pensássemos tal questão de modo diferenciado dos pensadores do século XVII.

Com efeito, segundo Luiz Roberto Monzani, a operação operada pelos pensadores do século XVII e XVIII, principalmente, Hobbes, Locke, Malebranche e Condillac, foi ter invertido a ordem hierárquica dos pensadores antigos no modo de se pensar o desejo. Na antiguidade e na própria medievalidade, o que dava sentido ao desejo era a busca por uma espécie de soberano bem, vinculado a uma vida virtuosa. Nesse caso, o desejo era impulsionado pelo amor ao soberano bem. A partir do momento que este era conquistado, o indivíduo gozava de um prazer mais elevado, relacionado ao intelecto, uma espécie de “delectação” (deleite). Com efeito, a coincidência com o soberano bem representava a própria idéia de virtude, a qual estava vinculada com a vida intelectual. Ora, os pensadores modernos inverteram essa ordem, assumindo cada vez mais o prazer (delectação) e não a razão, como a mola propulsora do desejo e do próprio amor, e abandonando o soberano bem como causa final.

Santo Tomás, num certo sentido, nada mais faz que codificar aqui uma idéia que vem desde a antiguidade e que perdurará ainda por muitos séculos. [...] O objeto apreendido é, em primeiro lugar, amado (ou odiado) e, em virtude desse ato passional primordial primário, passa a ser desejado (ou não) e sua posse levará a delectação (ou não). A época moderna praticamente em nada modificará essa lista. O que ela fará, isso sim, é modificar progressivamente a sua ordem



hierárquica. Em linhas gerais, duas grandes mutações ocorrerão. A partir de meados do século XVII o par 2 (desejo-aversão) assumirá o primeiro lugar na ordem e, no século XVIII, será a vez do par 3 (prazer-desprazer). (MONZANI, 2011, p.77).

A nosso ver, o pensamento de Pascal seria excêntrico ao desses pensadores quando se trata dessa questão, pois aqui não é o caso mais de apenas inverter a ordem, colocando o prazer em primeiro plano, mas de não mais vincular o fundamento do desejo ao prazer e à satisfação. Embora aquilo que leve o homem a buscar determinadas ocupações seja indiretamente o prazer vinculado à tentativa de distrair-se de si mesmo, não podemos dizer que efetivamente o divertimento esteja fundamentado na satisfação e no deleite, pois há um elemento determinante que foge à alçada do prazer. Nesse caso, a mola propulsora dos apetites do homem é uma tentativa de fugir do desprazeroso contato consigo mesmo, representado pela consciência de sua miserabilidade. Desse modo, o homem não sente prazer em conservar-se ou permanecer em si mesmo, como pensa Hobbes, por isso torna-se um ser desejante.

A angústia, o tédio e o desespero, estão presentes no âmbito das volições e paixões humanas, pois é a partir dessas dimensões afetivas, vivenciadas de modo desprazeroso pelo homem, que se coloca a necessidade de fuga e alienação. Por outro lado, o desejo está vinculado à capacidade imaginativa do homem, que para evitar o contato consigo mesmo passa a perseguir objetos ilusórios no âmbito das ocupações e entretenimentos.

No entanto, o que diferencia Pascal de modo extremo do pensamento de Hobbes, é que o pano de fundo a partir do qual se delinea sua teoria apetitiva é a completa e total ausência da idéia de natureza humana. A noção de desejo sendo interpretada como sintoma da ausência de uma natureza, não permite a adoção de referenciais situacionais que permitam uma compreensão lógica e racional do comportamento volitivo do homem. Ao contrário, em Hobbes, assistimos à construção de uma teoria do desejo, calcada no mecanicismo e na noção de causalidade, aonde a noção de benefício próprio e o princípio de autoconservação são tomadas como leis naturais que permitem compreender esse comportamento.

Nesse sentido, Pascal vai adotar o ponto de vista cristão, baseado no pecado original, como aquele que permite interpretar a predisposição ao desejo pelo soberano bem e a ausência de referenciais constatados no comportamento do homem à luz da perda de sua natureza primeira. Mas, mesmo adotando essa perspectiva religiosa, é

importante considerar as razões que o levaram a tal adoção, as quais são de ordem hermenêutica e não explicativa. Se não podemos explicar o homem a partir de certas noções causais, devemos interpretar seu comportamento trágico e paradoxal, elegendo uma perspectiva que permita traduzir e compreender sua atitude irracional. Daí a adoção do pecado original como princípio tradutor do homem.

A ausência do soberano bem na esfera prática do homem aproxima-o de Hobbes, mas a impossibilidade de compreender o fenômeno da vontade racionalmente aproxima-o de um autor mais contemporâneo, Arthur Schopenhauer. Não é exagero compará-lo ao filósofo alemão. Com efeito, muito mais do que a descrição da vontade concupiscente e decaída, parece-nos que assistimos em Pascal ao surgimento de uma noção pessimista e trágica vinculada a ela, que coincide com a do pensador alemão.

Para Schopenhauer, a vontade não deve ser avaliada pelos motivos relativos que a levam a perseguir esse ou aquele objeto, mas em si mesmo como algo cuja essência consiste apenas em querer de modo completamente irracional e cego. Isso ocorre porque, para o filósofo alemão não podemos entender a vontade, sujeitando-a às leis mecânicas, que regem os fenômenos do mundo físico, principalmente o princípio de causalidade, base do mecanicismo hobbesiano, por exemplo. Schopenhauer concebe a vontade em si como algo marcado pela insatisfação e pela ausência de finalidade no movimento que a conduz.

Eterno vir-a-ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da vontade. O mesmo também se mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cujo preenchimento sempre nos acena como o fim último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos e, portanto, logo são esquecidos, tornam-se caducos e, propriamente dizendo, embora não se admita, são sempre postos de lado como ilusões desfeitas. [...] Em conformidade com tudo isso, onde o conhecimento a ilumina, a Vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. **Todo ato isolado tem um fim, o querer completo não.** (Grifo nosso). (SCHOPENHAUER, 2005, p.231).

A principal diferença entre o filósofo alemão e o francês é que, para Schopenhauer, a ausência de finalidade faz parte da própria natureza da vontade, enquanto para Pascal, a ausência de referenciais diz respeito ao fato de que a vontade deve ser vista como estando corrompida, e, portanto, não estando mais vinculada à natureza original que lhe dava sentido e direcionamento. No entanto, ambos os filósofos foram unânimes em afirmar a perpétua insatisfação vinculada ao desejo, mesmo que o

homem tenha o poder para beneficiar-se deste ilusoriamente. É o próprio Pascal quem o diz, “a vontade própria não se satisfará nunca, mesmo que tenha poder sobre tudo que deseje”. (PASCAL, 1973, Pensamento 472).

Nesse sentido, talvez o filósofo Thomas Hobbes mesmo tendo efetuado uma crítica ao finalismo presente na reflexão dos pensadores antigos, ainda reflita acerca dessa questão a partir da idéia de uma referência racional, capaz de explicar o movimento apetitivo do homem de modo determinante. Com efeito, mesmo que o *conatus* (princípio de autoconservação) seja colocado como causa eficiente do movimento e não como a causa final, não podemos deixar de pensá-lo como a finalidade do desejo, aquilo em função do qual a vontade seria determinada e em torno do qual ela atingiria a satisfação. Em Pascal, de modo contrário, o desejo se mostra como movimento interminável, perpetuamente insatisfeito, sendo sua única referência não um princípio causal, mas a oscilação entre dois pólos, a angústia ocasionada pela falta de uma natureza de um lado e a imaginação como tentativa de substituir essa ausência do outro lado.

## **7. Referências**

- CARRAUD, V. *Pascal et La Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- FRATESCHI, Y. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché: Étude sur La Vision Tragique dans le Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1997.
- HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Editora Champagnat, 2011.
- PASCAL, B. *Pensamentos: Edição Brunschvicg*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PONDÉ, L. F. *O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo, Editora Unesp, 2005.