



# PASCAL, INQUIETUD Y DESEO

DIEGO VERNAZZA\*

doi: 10.11144/Javeriana.uph37-75.piyd

## RESUMEN

Este artículo no versa sobre la apología pascaliana del cristianismo, no al menos en tanto tal, sino sobre aquello que ese sujeto inquieto, falto de infinito, que es Blaise Pascal, puede decirnos sobre la relación entre la inquietud y el deseo. Nos interesa aquí Pascal, también, porque sus textos, en su fragmentación misma, permiten pensar las aporías de un sujeto que llamamos, por hábitos académicos, pero también políticos, moderno, arrojando bajo ese término un tiempo donde Dios se ha hecho presente, ante todo, como falta.

*Palabras clave:* inquietud; deseo; filosofía; capitalismo; Pascal

---

\* Investigador independiente en Barcelona, España.

Correo electrónico: [diegovernazza@yahoo.fr](mailto:diegovernazza@yahoo.fr)

Para citar este artículo: Vernazza, D. (2020). Pascal, inquietud y deseo. *Universitas Philosophica*, 37(75), 203-214. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph37-75.piyd



## PASCAL, RESTLESSNESS AND DESIRE

### ABSTRACT

This article is not about the Pascalian apology of Christianity, not at least for its own sake, but about what that restless subject, lacking in infinity, whose name is Blaise Pascal, might tell us about the relationship between restlessness and desire. We are also interested in Pascal because his texts, in their fragmentation, allow us to think about the aporias of a subject that we call—by force of academic, but also political habit—modern, conveying under that term a time where God has been present, mostly, as a lack thereof.

*Keywords:* restlessness; desire; philosophy; capitalism; Pascal

## 1. Introducción

DECÍA BORGES, en un pequeño ensayo, que los *Pensamientos* de Pascal valen menos por lo que dicen sobre Dios o sobre el ser humano que sobre Pascal mismo: ese melancólico del infinito, ese nostálgico del lugar. De Pascal suele decirse, añadía, que “halló a Dios”, pero no se percibe que “su manifestación de esa dicha es menos elocuente que su manifestación de la soledad” (Borges, 1996b, p. 81). Solo cabría agregar que es justamente allí donde el filósofo deja de escudarse detrás del Otro que comienza a decir realmente algo. Por ello, nos interesaremos aquí más en la antifilosofía de Pascal que en su filosofía, más en su inquieta experiencia de la verdad que en la verdad que él para todos reivindica.

## 2. La inquietud, de Agustín a Pascal

PARTIREMOS DE LA “INQUIETUD”: de la inquietud en Pascal y de la inquietud de Pascal. Aquella que Agustín de Hipona ya había ubicado en el centro vacío del sujeto. “Inquietud” en el sentido de ‘perturbación’, de ‘agitación del espíritu’, pero también, como podemos leer en el diccionario de la *Académie française* (1694), de ‘no encontrarse jamás contento’, de ‘desear siempre un cambio’, de ‘no poder quedarse en un lugar’.

Del mismo modo que la agustiniana, y más allá de su tinte psicológico, subjetivo, la noción pascaliana de inquietud interroga al ser en tanto tal. Agustín escribía en sus *Confesiones* que el humano es inquieto porque ha caído de su verdadero lugar, y como todo aquello que no se encuentra en su lugar se agita hasta que, habiéndolo encontrado, permanece en reposo. Pascal, en sus *Pensamientos*, adopta un tono semejante: “el hombre no sabe en qué lugar colocarse. Está visiblemente perdido y caído de su verdadero lugar, sin ser capaz de encontrarlo. Lo busca por todas partes con inquietud y sin éxito en unas tinieblas impenetrables” (n.º 400, 2012, p. 469; n.º 19, 2000, p. 47)<sup>1</sup>.

---

1 La traducción castellana de las *Pensées* de Pascal utilizada aquí está basada en la edición Lafuma, mientras que en francés utilizo la edición Sellier. Por ello, indicaré tanto la referencia a la traducción castellana, con el número de fragmento correspondiente, como la versión francesa, con el número de fragmento correspondiente.

Como Agustín, Pascal supone la existencia de un “verdadero lugar” de lo humano. Fuera de ese lugar que le da su esencia, el sujeto no es más que ser “caído”, “extraviado y caído” (*égaré et tombé*). Ahora bien, este ser-fuera-del-lugar, este ser naturalmente inquieto que es el sujeto, es pensado menos en el orden de la ontología que de la ética, puesto que a la inquietud del lugar, “¿dónde meterme?”, sigue la del “¿qué debo hacer? Solo veo oscuridades en todas partes” (Pascal, n.º 2, 2012, p. 347; n.º 38, 2000, p. 47). En este sentido, la pregunta por el lugar es menos del orden de la ontología que de la ética, menos del ser que del modo de ser. Nadie sabe en qué lugar meterse, sostiene Pascal, y todos arden en el deseo de encontrarlo. Ser humano es una búsqueda, un intento de encontrar aquello que permite hacer con el mal-estar.

Lo ético prevalece sobre lo ontológico, en tanto la inquietud constitutiva de lo humano supone una concepción del humano como ser caído, como ser que por su propia falta se encuentra fuera de lugar. Ser extraviado que no encuentra sosiego sino apoyándose, como explica Jean Deprun (1979), en la “fijeza serena del Ser increado” (p. 125). Afirmación que no se comprende en la filosofía de Pascal sino a la luz de una historia, la historia cristiana del pecado, que es esencialmente la historia de una falta. Si el humano es un ser dividido, incompleto y, como tal, inquieto, es fundamentalmente porque en algún momento ha dejado la plenitud de su naturaleza sin falta, sin inquietud ni deseo, con la cual Dios lo trajo al mundo, y cambió así el curso de su historia o, más precisamente, entró en su propia historia. La historia del sujeto es, podríamos decir, la historia de su propia falta.

### 3. El camino de los Antiguos

AFIRMANDO LA INQUIETUD como atributo propio de lo humano, de lo humano en tanto se constituye en su propia historia, Pascal se distingue tanto del ideal estoico de la tranquilidad del alma como de la visión propiamente moderna del “divertimiento”, de la cual proporcionará una descripción formidable. Detengámonos en otro fragmento de sus *Pensées* que desarrolla este punto:

Los estoicos dicen: “entrad dentro de vosotros mismos, ahí es donde encontraréis vuestro reposo”. Y esto no es verdad. Los otros dicen: “salid y buscad la felicidad en el divertimento”. Y eso no es verdad, las enfermedades llegan. La

felicidad no está ni fuera de nosotros ni dentro de nosotros. Está en Dios, y fuera y dentro de nosotros (Pascal, n.º 407, 2012, p. 470)<sup>2</sup>.

“Los otros”, los que buscan la felicidad afuera, en el afuera, somos nosotros, los Modernos. Opuestamente a los Antiguos que intentaban encontrarla en sí mismos, en lo interior. Ni Antiguo ni Moderno, Pascal propone, con Agustín, buscarse en el encuentro con un Otro íntimo, “fuera y dentro de nosotros”, a la vez íntimo y extranjero<sup>3</sup>.

Detengámonos ante todo en el discurso que Pascal atribuye a los Antiguos. Tomemos un texto de Séneca, *De la tranquilidad del alma* o *De la tranquilidad del ánimo*, como paradigma de aquel camino antiguo hacia lo propio. El texto de Séneca presenta como ideal un sujeto que por su temple logra asemejarse a Dios, ser cuyo atributo principal es el de “no ser conmovido”. Este ideal de un ser impasible, eternamente satisfecho, es construido por Séneca en oposición a una cierta imagen, demasiado humana, de la inquietud. El sabio temperante es el portador del ideal de la plena autosuficiencia del Amo, y como tal la antítesis de aquellos que “andan mudándose de un lado a otro”, que “tienen el sueño difícil” y no conocen el reposo. Séneca encuentra allí, en esa eterna agitación de los inquietos, un signo de enfermedad: “lo propio del enfermo es no soportar nada mucho tiempo y usar de los cambios como si fueran remedios”. Y para esta enfermedad, Séneca tiene un remedio. Si su causa es la desmesura imaginaria del deseo –los mueve, “como a los locos, las falsas imágenes de las cosas”–, su cura es el encuentro con un límite. Por ello su ética es la de un deseo que se adapta a la situación, que se entrena al contentamiento, al apetito justo, mesurado, conveniente –“no deseemos lo que no podemos conseguir”–. Una ética sostenida en el ideal de dominio de sí que constituye la figura del Amo: “acostumbrarse a la condición

---

2 Traducción modificada. En francés: « *Les stoïques disent : “Rentrez au-dedans de vous-même. C’est là où vous trouverez votre repos” – Et cela n’est pas vrai. Les autres disent : “Sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement.” Et cela n’est pas vrai. Les maladies viennent. Le bonheur n’est ni hors de nous ni dans nous. Il est en Dieu, et hors et dans nous.* » (Pascal, n.º 26, 2000, p. 48).

3 La noción de extimidad (*extimité*), en tanto “exterioridad íntima”, fue propuesta por Jacques Lacan en su seminario sobre la Ética del psicoanálisis, en relación con la Cosa (*das Ding*): “quizá lo que describimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa [...]” (Lacan, 1990, p. 171; 1986, p. 167).

propia y sin quejarse de ella en lo más mínimo, aprovechar la comodidad que se tenga alrededor” (Séneca, 1991, pp. 35-55).

Los Antiguos buscan entonces el Bien, que identifican con un estar ahí completo y en reposo, dentro de sí. Lo buscan dentro de sí, dice Pascal, y no lo encuentran. ¿Por qué no lo encuentran? ¿Por qué no podrían nunca encontrarlo? Porque dentro de sí, repite una y otra vez, no hay nada. Porque dentro de sí, hay la nada: “privados de sus divertimentos y les veréis secarse de aburrimiento. Sentirán su nada sin conocerla” (Pascal, n.º 36, 2012, p. 353; n.º 70, 2000, p. 65).

Nada peor, ciertamente, que sentir la nada sin conocerla. Ahora bien, ¿cuál es precisamente esa “nada” que según Pascal el sujeto termina encontrando al volverse hacia sí mismo, hacia su interior, hacia lo más íntimo? Ante todo, aquella que él mismo confiesa temer: “el silencio eterno de los espacios infinitos me aterra”. La sola idea de un oscuro e interminable universo lo espanta. Lo aterra el vacío y la soledad del sujeto, lo aterra la condición de ese ser débil e imperfecto, de ese ser-sin-lugar, de esa pregunta por el lugar que es el sujeto, en un espacio sin término, oscuro e incognoscible. Y lo aterra ante todo porque detrás de esa soledad cósmica está la angustia, la presencia irrepresentable de lo real de la condición humana: “su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío” (Pascal, n.º 622, 2012, p. 560)<sup>4</sup>. Borges (1996a), como siempre, da en el clavo:

En aquel siglo desanimado, el espacio absoluto que inspiró los hexámetros de Lucrecio, el espacio absoluto que había sido una liberación para Bruno, fue un laberinto y un abismo para Pascal. Este aborrecía el universo y hubiera querido adorar a Dios, pero Dios, para él, era menos real que el aborrecido universo (p. 16).

Bajo el nombre de la nada, de un espacio infinito y vacío, se indica algo que Borges califica como “real”, y que es aquello con lo que se enfrenta el sujeto en el momento en que se busca a sí mismo: con una nada que no es, precisamente, la ausencia de todo, la total ausencia, sino más bien la presencia de algo

---

4 Traducción modificada. En francés: « *Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide.* » (Pascal, n.º 515, 2000, p. 355).

irrepresentable, la presencia de lo irrepresentable mismo, de aquello que no puede simbolizarse, decirse. Por ello, los Modernos, resignados en cierto modo a esa imposibilidad, se definen por la invención de otro camino, el del divertimento.

#### 4. El camino de los Modernos

EL CAMINO ESTOICO, el camino de los Antiguos, no es el único del cual Pascal reniega. Los Modernos, en su descripción, son aquellos que han tomado decididamente otro camino, ni el cristiano, ni el pagano, sino el del divertimento, el de un fuera de sí que busca borrar toda traza de sí mismo:

Lo único que nos consuela de nuestras miserias es el divertimento. Y sin embargo es la mayor de nuestras miserias. Ya que nos impide pensar en nosotros, y nos hace perder insensiblemente. Sin él estaríamos en el aburrimiento, y ese aburrimiento nos llevaría a buscar un medio más sólido de salir de él, pero el divertimento nos entretiene y nos permite llegar insensiblemente a la muerte (Pascal, n.º 414, 2012, p. 471)<sup>5</sup>.

El “divertimiento”, camino privilegiado de los Modernos, es un modo de intentar esquivar, sistemáticamente, detalladamente, cualquier posible encuentro con la nada. Pascal insiste en ello, no sin recordar que cabría también la posibilidad, frente a ese “monstruo delicado” que es el aburrimiento –así lo llamará más tarde Baudelaire– de “buscar un medio más sólido de salir de él”, un modo de inventar algo, algo que permita hacer con ello. Pero ello supondría poder soportar, aunque sea por un momento, un posible encuentro con la nada, con esa nada que nosotros, Modernos, pretendemos ante todo evitar (Pascal, n.º 137, 2012, p. 390; n.º 169, 2000, p. 127).

En este sentido, si el aburrimiento es un exceso de reflexión, un puro retorno a sí, y, como tal, un crudo encuentro con la nada, el divertimento es su exacto opuesto: un desmedido fuera de sí. Distinción que nos lleva inevitablemente a

---

5 Traducción modificada. En francés: « *La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort.* » (Pascal, n.º 33, 2000, p. 51).

la pregunta, a la pregunta que nosotros, sujetos del siglo XXI, no podemos no hacer: ¿cuál es el problema, finalmente, del divertimento?, ¿cuál es el problema intrínseco, más allá de cualquier valoración subjetiva, del divertimento?

No es vano preguntárselo a Pascal, puesto que él lo conoció íntimamente. Tuvo lo que sus biógrafos llaman su etapa mundana. Fue un gran jugador, aunque no un gran seductor: lo suyo eran, definitivamente, las matemáticas. Por ello afirma que, más allá de todo, hay potencia en el divertimento, hay fuerza en su capacidad de olvido. Con pasatiempos se puede incluso pasar una vida: “los hombres, no habiendo podido remediar la muerte, la miseria, la ignorancia, han ideado, para ser felices, de no pensar en ellas” (Pascal, n.º 133, 2012, p. 385; n.º 166, 2000, p. 120). Ahora bien, la pregunta insiste: ¿y si el sujeto decidiera, a fin de cuentas, que prefiere una soberana indiferencia a todo encuentro posible con la nada? ¿Y si se entregara, plena y metódicamente, al divertimento?

Además del problema ético, recién subrayado, de que el divertimento impide ese vacío que es terreno fértil para la emergencia de un deseo, el problema es, para Pascal, que el divertimento termina fallando, por varios motivos. Viniendo “de otra parte y de fuera”, su eficacia no depende en absoluto del sujeto: un divertimento puede ser “turbado por mil accidentes”. Un ínfimo suceso puede alcanzar para descubrir, detrás el aparente fluir de un pasatiempo, la presencia pastosa del tiempo, y cuando esto ocurre, vuelve a amenazar, implacable, el aburrimiento, la nada (Pascal, n.º 132, 2012, p. 385; n.º 165, 2000, p. 120). Pero el divertimento falla también porque inevitablemente, en algún momento, se agota. Consumiendo el mundo, se consume. Un sujeto, recuerda Pascal, es capaz de divertirse con cualquier cosa: una bola y un palo de billar, un arma y una presa, una apuesta y una ilusión, alcanzan para no pensar en sí mismo. Pero para que esto funcione, es necesario que se crea realmente, sinceramente, en la importancia del objeto, es necesario que el ser entero se vuelque hacia él, y que de algún modo se crea que está allí, finalmente, todo aquello que se desea:

No solo es el entretenimiento lo que busca, un entretenimiento lánguido y sin pasión que lo terminará aburriendo; es necesario que se anime y se engañe a sí mismo, imaginándose que sería feliz ganando lo que no quisiera que le diesen a condición de no jugar, a fin de forjarse algo con qué apasionarse [*un sujet de passion*], que excite su deseo, su cólera, su temor por aquel objeto

que él mismo se ha forjado, como los niños que se asustan de la cara que ellos mismos se han pintarrajeado (Pascal, n.º 136, 2000, p. 389)<sup>6</sup>.

El fragmento muestra que el divertimento funciona sobre un fino fondo de autoengaño, puesto que solo siendo incauto de sí mismo, solo creyendo fuertemente que lo que importa es la presa y no la caza, el trofeo y no la partida, el premio y no la apuesta, el divertimento funciona, animando una pasión que envuelve temporaria, aunque enteramente, el ser. Pero es también precisamente por ello, agrega Pascal, que el divertimento se choca con el límite de su repetición: su astuto mecanismo se apoya cada vez más, para mantenerse, en los imperceptibles matices, en las “*déliçates différences*” que existen entre una situación y otra, puesto que solo así es posible contar con que “nuestra espera no quede defraudada en esta ocasión, como en la otra” (Pascal, n.º 148, 2012, p. 393; n.º 181, 2000, p. 133). Pero esta astucia de las pequeñas diferencias no puede durar para siempre: el divertimento termina por agotarse, y si ya nada divierte, vuelve a irrumpir, implacable, la nada.

## 5. La falta y la traza

HEMOS VISTO HASTA AQUÍ de qué modo se articulan inquietud y deseo, tanto en el ideal antiguo de la santa indiferencia (Deprun, 1979, p. 125) como en el ideal moderno de un divertimento sin límites. Detengámonos ahora, para concluir, en el modo en que Pascal concibe, en su propia filosofía, esa relación fundamental.

La respuesta está en la dinámica misma del divertimento, en sus propios límites, puesto que es allí donde aparece la verdad del deseo. En la descripción de Pascal, el divertimento falla no solo por los motivos explicados más arriba, sino también por una razón que no le es intrínseca: por más que el sujeto se divierta,

---

6 Traducción modificada. En francés: « *Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche, un amusement languissant et sans passion l'ennuiera, il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé* » (Pascal, n.º 168, 2000, p. 125).

por más que se ocupe con el más eficaz de los divertimentos, hay algo que le recuerda, tarde o temprano, que la cosa está en otra parte. El problema del divertimento es que no hay, propiamente hablando, olvido del olvido.

¿En qué funda Pascal esta afirmación? Ya lo hemos subrayado: en que el humano es un ser caído, un ser que ha dejado atrás su naturaleza primera, verdadera. Y esto significa, ni más ni menos, que alguna vez la tuvo:

Y si el hombre hubiese estado siempre corrompido, no hubiese tenido ninguna idea de la verdad ni de la felicidad. Pero como somos desgraciados, y más que si no hubiese ninguna grandeza en nuestra condición, tenemos una idea de la felicidad y no podemos alcanzarla. Sentimos una imagen de la verdad y solo poseemos la mentira. Incapaces de ignorar completamente y de saber seguramente, a tal punto es evidente que hemos estado en un grado de perfección del que, desgraciadamente, hemos sido desposeídos (Pascal, n.º 131, 2012, pp. 382-383; n.º 164, 2000, p. 117).

Si el ser humano no hubiera conocido alguna forma de plenitud, o al menos algo que se le asemejara, no cabría siquiera la posibilidad de constituirla en idea, no cabría idealizarla. Ergo, piensa Pascal, aquello que se añora ha sido; ergo la plenitud existe. Existe en ese lugar previo a la caída, previo a la falta y a la inquietud que la secunda. Ha existido, propiamente hablando, antes de que el humano sea un humano, antes de su nacimiento, de su nacimiento en tanto humano –antes de su nacimiento, podríamos decir, como ser de lenguaje, como sujeto dividido–. ¿Si no –pregunta astutamente Pascal– de dónde vendría ese inagotable deseo de verdad, ese incansable anhelo de plenitud?

La inquietud humana, resultado de la existencia misma de una falta infinita, deviene en la filosofía de Pascal en la prueba de su contrario: la prueba de la existencia de una plenitud infinita y verdadera. Prueba de que hay, realmente, otra cosa. Si mi deseo es infinito, si no puede ser satisfecho en este mundo, es porque no es de este mundo. Si estoy inquieto en este mundo, es porque no soy de este mundo. He aquí la prueba, para Pascal, de que otro mundo existe, de que Dios, esencia infinita, plenitud suprema, serenidad eterna, existe. En oposición al ideal antiguo de la santa indiferencia, la inquietud pascaliana es la prueba de que, por el hecho mismo de no cesar la búsqueda, eso que se busca, aunque no se lo encuentre, existe.

Ahora bien, y aquí está el punto que nos interesa, de esa felicidad verdadera, de esa plenitud, solo queda, propiamente hablando, la traza. “Solo queda ahora la marca y la traza vacía”, escribe Pascal. De la plenitud solo queda el vacío que deja su ausencia. Un vacío que el sujeto intenta “llenar con todo lo que lo rodea”: “astros, cielo, tierra, elementos, plantas, coles, puerros, animales, insectos, becerros, serpientes, fiebre, peste, guerra, hambre, vicios, adulterio, incesto”. La lista es larga, detallada, pintoresca, borgiana. Y aun así, agrega Pascal, nada lo logra, nada llena, nada calma, porque “ese abismo infinito solo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir, por el mismo Dios” (Pascal, n.º 148, 2012, p. 394; n.º 181, 2000, p. 133-134).

Dejemos a Dios tranquilo, y preguntémosnos: ¿no se revela allí, en los remotos efectos de esa traza vacía, la relación propiamente pascaliana entre la inquietud y el deseo? Ciertamente. El deseo en Pascal es efecto de la traza que deja una plenitud que solo existe, en definitiva, como ausencia. Por ello se distingue tanto de la moderación estoica, reticente a reconocer la desmesura propia del deseo, como del simple capricho del divertimento, movilizado por el objeto-delante, por el objeto próximo, aquel que promete calmar la inquietud interpretándola como simple incomodidad –el *gadget* de nuestros tiempos capitalistas–. En Pascal el deseo es inquieto, esencialmente, porque nostálgico; porque es deseo de aquello que está detrás, infinitamente detrás, en tanto efecto de una falta primera y remota: “La voluntad no hace jamás el más mínimo avance si no es hacia ese objeto” (Pascal, n.º 148, 2012, p. 393)<sup>7</sup>. La filosofía de Pascal, en su tono trágico, en su patetismo incluso, revela así la estructura misma del deseo.

## Referencias

- Agustín. (2010). *Confesiones*. Madrid: Tecnos.
- Borges, J. L. (1996a). La esfera de Pascal. En: *Otras inquisiciones. Obras completas* (Vol. II) (pp. 14-16). Barcelona: Emecé.
- Borges, J. L. (1996b). Pascal. *Otras inquisiciones. Obras completas* (Vol. II) (pp. 81-83). Barcelona: Emecé.

---

7 Traducción modificada. En francés: « *La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet.* » (Pascal, n.º 181, 2000, p. 133).

- Deprun, J. (1979). *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin.
- Dictionnaire de l'Académie française*, Première Édition (1694). Paris: Jean-Bapstiste Coignard, imprimeur ordinaire du Roy.
- Duclos, A. (2013). L'inquiétude dans les *Pensées* de Pascal. *Revue de métaphysique et de morale*, 78(2), 167-184. doi:10.3917/rmm.132.0167.
- Lacan, J. (1986). *Le séminaire. Livre VII : L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1990). *El seminario. Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Pascal, B. (2000). *Pensées*. Paris: Librairie Générale Française.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Madrid: Gredos.
- Séneca. (1991). De la tranquilidad del ánimo. En: *Tratados morales* (Vol. 1) (pp. 35-55). México: Universidad Nacional Autónoma de México.