

A ERÓTICA DO JOVEM HEGEL

Fabiano Lemos

Professor da Graduação e da Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0003-3837-9776> |  fabianolemos@gmail.com

LEMOS, Fabiano A erótica do jovem Hegel. *Transformação: Revista de filosofia da Unesp*, Marília, v. 47, n. 1, e0240006, 2024.

Resumo: Embora o lugar que se privilegiou, na análise do papel do desejo na autoconsciência em Hegel, seja a *Fenomenologia do Espírito*, ao se deslocar para os textos de juventude, em especial os fragmentos teológicos escritos entre 1794 e 1798, foi encontrada uma série de tensões entre desejo, positividade e totalidade que informam sobre os impasses que o sistema hegeliano teve de enfrentar, para se constituir. Esse enfrentamento, olhado do ponto de vista da ênfase na mesmidade – e não como pretendem os comentaradores que se fundamentam na *Fenomenologia*, na alteridade –, se constitui como um empreendimento não apenas de autoformação, mas de autofruição erótica. O artigo propõe, através de um detalhamento daquilo que, em Hegel, levaria a Freud, uma investigação sobre os sentidos do sofrimento desejanste na pré-história da filosofia especulativa.

Palavras-Chave: Hegel. Erotismo. Filosofia da religião.

LEMOS, Fabiano The erotica of young Hegel. *Transformação: Unesp journal of philosophy*, Marília, v. 47, n. 1, e0240006, 2024.

Abstract: Although the primary locus for analyzing the role of desire in Hegel's self-consciousness has been set upon the *Phenomenology of Spirit*, by moving toward the texts of his youth, especially the theological fragments written between 1794 and 1798, we find a series of tensions between desire, positivity, and totality that inform us about the deadlocks that the Hegelian system must have faced in order to be constituted. This confrontation, looked at from the point of view of the emphasis on identity, and not, as the commentators who base themselves on *Phenomenology* claim, on otherness, is constituted as an enterprise not only of self-formation, but of erotic self-fruition. The article proposes, through a detailing of what, in Hegel, would lead us to Freud, an investigation into the meanings of desirant suffering in the prehistory of speculative philosophy.

Keywords: Hegel. Eroticism. Philosophy of religion.

Received: 29/09/2022 | Approved: 15/02/2023 | Published: 10/10/2023

 <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n1.e0240006>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

A ERÓTICA DO JOVEM HEGEL

Fabiano Lemos¹

O amor é um ato sem importância, pois podemos fazê-lo indefinidamente.

Alfred Jarry, *O supermacho*.

INTRODUÇÃO

Em uma passagem muito frequentemente citada do começo do quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel alude à “[...] unidade da autoconsciência consigo mesmo”, que deve supracumir a oposição entre o fenômeno e sua verdade, e é definida como “[...] desejo [*Begierde*] em geral” (Hegel, 1971, doravante Hegel, 1971; *HW*, 3, p. 139). Esse texto, paroxisticamente canonizado, consolidou-se como porta de entrada para o lugar privilegiado, na literatura sobre a erótica hegeliana: a dialética do senhor e do servo e seus desdobramentos. Imagem vertiginosa do percurso especulativo entre a identidade e a alteridade, ela comporta tanto o momento de exteriorização quanto o de um retorno – no qual, certamente, a condição de voltar é a de que já não se trata propriamente do mesmo lugar. Para o que se segue, denominarei *erótica* não apenas a problemática explícita do desejo – um tema de resto bastante conhecido entre os comentadores –, mas, também, do tipo de mecanismo epistemológico necessário para se produzir a dinâmica da totalização.

Assim, no reconhecimento do Outro, a consciência-de-si “[...] veio para fora de si” (Hegel, 1971; *HW*, p. 146); mas o círculo só se fecha – e, de certa forma, se abre para dentro de si – com o “[...] retorno do ânimo em si mesmo [*Rückkehr des Gemüts in sich selbst*]”, o qual corresponde a uma “segunda relação” – ou seja, uma maneira de se relacionar que tem por objeto a segurança de um si: atividade do “[...] desejo e do trabalho [*Arbeit und Begierde*]” (Hegel, 1971; *HW*, p. 170). Sem o passo conclusivo dessa *segunda* volta, a consciência está destinada a ser, ainda, uma *separação* – “[...] uma *efetividade quebrada em dois* [*eine entzweigebrochene Wirklichkeit*]” (Hegel, 1971; *HW*, p. 170) – e, portanto, *infeliz*. Como programa ético, portanto, o erotismo hegeliano deve sempre manter-se junto de si.

Algumas tentativas recentes de reabilitar a dialética através da ênfase no momento da passagem para fora – ou para dentro, se formos menos benevolentes – parecem se esforçar para

¹ Professor da Graduação e da Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3837-9776>. Email: fabianolemos@gmail.com.

deixar de lado a importância desses textos que mencionam o *retorno*. É o caso, por exemplo, de Vladimir Safatle, o qual, na tentativa de construir uma leitura que afaste o que entende ser os equívocos de Adorno, Habermas, Deleuze e Lebrun, considera que, ao notarmos que, em Hegel, “[...] por ser passagem, o Eu nunca deixa de conservar os momentos que ele coloca em relação através do movimento de passar no oposto” (Safatle, 2008, p. 98), estaríamos mais afastados do perigo de uma ontologização da ipseidade. Mas não residiria aí mesmo a violência da astúcia hegeliana, ou seja, em fazer coincidir *ser* e *passagem*, tanto faz se lemos essa conjunção em uma ou outra direção? A leitura de Deleuze e Guattari – e de Maurice Blanchot, Carla Lonzi, Werner Hamacher e outros – não estaria propondo, ao invés disso, uma desarticulação, na qual o Eu não *seria* passagem, mas *passaria* na passagem? Sem levar a sério essa diferença, seríamos tentados a enxergar, como Safatle, um certo encantamento de Hegel diante da morte, entendida como *des-enraizamento* (Safatle, 2008, p. 100), capaz de colocar em suspenso – ou de *fragilizar* – a identidade da consciência-de-si, mas apenas até o ponto onde tal risco é mensurado pelo paradigma ontológico.

Nesse sentido, a vertigem que se experimenta diante do esfacelamento da existência ou, no melhor dos casos, de sua transfiguração, é *resolvida* pela expectativa de que uma nova figura deverá ocupar, ainda que provisoriamente, o que poderia, de outro modo, se instaurar como lugar vazio. Conhecemos a recorrência com que Hegel converte a morte em vida do espírito, evitando, de maneira sistemática, o *horror vacui* que redundaria em um discurso sem espessura, como ele identifica ser o caso entre os românticos, no começo de seus cursos sobre *Estética*, por exemplo. Com isso, não se trata de recusar a finitude e propor um novo modelo de imortalidade. Conforme mostrou Alexandre Kojève, o qual fez da questão da morte em Hegel o tema central de muitas de suas análises, a própria emergência da dialética depende dessa recusa da imortalidade judaico-cristã e da admissão da mortalidade no pensamento (cf. Kojève, 1947, p. 537) – a tal ponto que toda a sua reflexão aparece como uma “filosofia da morte” (Kojève, 1947, p. 539). Mas talvez fosse importante considerar aqui a intuição (um tanto hiperbólica, é verdade) de Georges Bataille ou, ao menos, de seus primeiros textos, já que, posteriormente, ele tende a articular uma leitura mais positiva do hegelianismo. Seja como for, em *L'expérience intérieure* (1943), sua crítica a Hegel repousa justamente na compreensão de que o acabamento do sistema acabaria por transformar a *negatividade*, a qual, em Kojève, era condição do movimento e da experiência extrema da finitude, em pacificação e reestabilização.

Nesse sentido, para Bataille, os textos de maturidade de Hegel anulam aquilo que, nos textos de juventude, se pressentia como *inquiétude*, e que designaria uma parte fundamental de sua contribuição filosófica: “Hegel chega à *satisfação*, vira as costas ao extremo. *A súplica está nele morta*” (Bataille, 1973, p. 56). Essa interpretação, que não alcançou significativa repercussão entre os hegelianos, apesar de um certo histrionismo, nos ajuda a explorar a hipótese segundo a qual, apesar das intenções declaradas de Hegel, o sistema especulativo

acaba por expurgar da dialética a imanência de seu risco e anula o que poderia ser sua força disruptiva. Ao articular a negatividade com a totalidade, de maneira sem dúvida original, Hegel teria produzido aquilo que ele mesmo desprezava – uma espécie de identidade estática, cadavérica. Essa é a tese defendida por Werner Hamacher: “A filosofia de Hegel é também a morte de Hegel. Em seu texto ele repousa como em seu sarcófago. Assim, pois, sua interpretação não deve encontrá-lo simplesmente como espírito sobrevivente, mas também como cadáver [*Leichnam*] [...]” (Hamacher, 1978, p. 19).

Dito de outro modo: devemos considerar que a expulsão contínua da morte do sistema hegeliano (cf., por exemplo, Hegel, 1971; *HW* 3, p. 149), esse fascínio, certamente notável em seu discurso, corresponderia realmente a um exercício *arriscado*? Ou não seria, antes, uma *imagem*, sublime, mas, exatamente por isso, segura o suficiente? Deleuze, o qual, nesse ponto, segue Artaud e Blanchot, não condena o ofício da morte no pensamento hegeliano como um signo do ressentimento apenas porque ele negaria a vida, mas porque ele não morreria o suficiente. Nesse sentido, Derrida lamenta que, na construção da lógica de Hegel, “[...] nada seja definitivamente perdido para a morte” (Derrida, 1967, p. 377). Mesmo na morte, o desejo hegeliano está livre de qualquer dissipação irremediável: ele é retorno.

Entende-se, assim, em que sentido a consciência gozante não goza, pelo desejo, de um Outro como objeto, o que lhe tornaria uma mera *consumidora*, algo para o que ela só estará habilitada com a inferência do *trabalho*: ela goza, antes, da superação, ou da *Aufhebung* da cisão, daquilo que deve ser “[...] algo que ultrapassa a realidade” (Kojève, 1947, p. 12), ou seja, do próprio desejo. Demonstrou-se como, posteriormente, no reconhecimento, o desejo, tendo por seu objeto o desejo do Outro, estaria compelido a constituir-se em uma luta mortal, cuja ação seria seu próprio ser (Kojève, 1947, p. 12). Todas essas afirmações, apresentadas no capítulo IV da *Fenomenologia* e nas seções 426 a 429 da *Enciclopédia*, permitiram a seus comentadores sustentar que, em Hegel, a própria identidade, em seu processo de formação, não poderia mais ser entendida como permanência de um elemento fixo, já que se converte dinamicamente. Mas não estaríamos aptos a pensar esse enfrentamento como prolongamento do gozo do desejo *consigo mesmo*, e, em um segundo momento, na *consumação* do Outro pelo senhor? De um modo ou de outro, a ipseidade da alteridade é, também aqui, emudecida pelo eco de um desejo que ela deve, embora contra sua vontade, abrigar. É somente do ponto de vista parcial da relação entre sujeito e objeto, senhor e servo, ou seja, do ponto de vista da *primeira relação*, que o desejo é falta (cf. Hyppolite, 1953, p. 143-144).

Considerado a partir da *segunda relação*, ele é perpetuidade de um devir que se satisfaz, não com coisas, porém, com sua segurança. Observe-se que, na *Enciclopédia*, se insistirá um pouco mais nas consequências que devem ser extraídas, para o desejo, desse paradigma da identidade: agora, se é verdade que a consciência-de-si sem o encontro com o Outro se limita a ser uma *consciência abstrata* (um *Eu* = *Eu* fichtiano), é igualmente importante notar que ela

é “a verdade da consciência”: “[...] de modo que, na existência [*Existenz*], toda consciência de um outro objeto é autoconsciência” (Hegel, 1971; *HW* 10, p. 213; §424). Uma vez que essa tese é assumida na *Enciclopédia* como ponto de chegada, mas também de partida, caberá a Hegel evidenciar, nos parágrafos que a seguem, que o gozo do desejo consigo mesmo pertence apenas ao primeiro grau do desenvolvimento da consciência-de-si.

Há uma sutil transformação em relação ao texto da *Fenomenologia*, que ainda se referia aos três “momentos [*Momenten*]” (Hegel, 1971; *HW* 3, p. 144). Enquadrado agora explicitamente em uma escala de “graus de desenvolvimento [*Entwicklungsstufen*]”, o desejo aparece como não alcançando, ainda, a determinação do Outro como outro Eu, ou o reconhecimento do segundo grau; muito menos a *Aufhebung* do “ser-Outro [*das Anderssein*]” (Hegel, 1971; *HW* 10, § 425), a consciência-de-si universal do terceiro grau. Hegel parece chegar aqui, justamente nessa obra que compõe, a seu ver, a imagem mais acabada de seu sistema, a uma caracterização sutilmente, mas definitivamente, mais limitada do movimento desejante: “[...] o desejo não tem aqui, na segunda parte principal da doutrina do Espírito subjetivo, nenhuma determinação mais ampla do que a do impulso [*Triebe*]” (Hegel, 1971; *HW* 10, p. 215; § 426), uma associação que só pode ser suposta na *Fenomenologia*. O deslocamento do desejo para o nível mais fundamental da consciência-de-si, providenciado pela formulação do trabalho dessa como suprassunção de sua exteriorização, está ligado a essa condição que lhe é própria, a de ser “estimulado [*erregt*]” (Hegel, 1971; *HW*, p. 217; § 427) pelo objeto.

No entanto, tudo o que ele pode produzir em relação a ele é ainda no sentido do “destruir egoísta [*selbstsüchtigen Zerstörens*], não do formar [*Bildens*]” (Hegel, 1971; *HW*, p. 218; § 428). O que realmente parece ser uma propriedade perigosa do desejo, portanto, é esse seu ímpeto que não pode ser satisfeito, uma vez que a destruição por ele promovida se manifesta como a operação mesma do gozar, que “[...] nunca alcança seu fim [*Ziel*] absoluto, mas, antes, leva somente ao progresso em direção ao infinito” (Hegel, 1971; *HW*, p. 218; § 428). Para o Hegel da *Fenomenologia* e, sobretudo, o da *Enciclopédia*, toda relação acaba por se descobrir como fundamentalmente masturbatória, e todo gozo está inscrito na segurança de que esse desejo e esse trabalho se dão sobre si, o que, do ponto de vista da identidade do espírito consigo mesmo, é ainda um excesso, um acréscimo do mesmo ao mesmo e, portanto, um movimento – embora sempre de retorno, desvio ou consumação em relação à alteridade. O que gostaria de mostrar, contudo, é que, antes de chegar a Jena, a erótica hegeliana, ao contrário, ainda se deixava perturbar – ou excitar – em demasia pela presença opaca do Outro, sem solução de um novo desenvolvimento capaz de apaziguar tal condição. Tentarei indicar, também, que a aniquilação amorosa do Outro, apesar de irresolvida, é um tema relevante nos escritos de Frankfurt. Do ponto de vista da dialética consolidada nos textos posteriores, há uma longa tradição de comentadores, de Adorno a Habermas, de Deleuze a Catherine Clément, que procura mostrar o quanto, na relação de desejo, a presença da alteridade é

sempre reduzida a um prolongamento autoengendrado da mesmidade do espírito, o qual só se exterioriza, portanto, *dentro de si*.

Do mesmo modo, uma vez que, no espírito absoluto, *ser e tornar-se* se sobrepõem, toda uma importante dinastia de comentários, preocupados com a estrutura do reconhecimento na produção do desejo, pretendeu subordinar a identidade à alteridade. Essa estratégia de leitura, sustentada legitimamente por um número imenso de passagens da obra hegeliana, me parece, contudo, desinflacionar excessivamente o aspecto estabilizador do sistema – e dos violentos silenciamentos que ele opera, em relação a tudo que o põe em crise. A ênfase no movimento de diferenciação permite a essas leituras, assim, sublinhar o aspecto supostamente aventureiro da dialética, como se, a cada instante, o imprevisível pudesse interceder, ao mesmo tempo que dilui os pontos paroxísticos do autoritarismo hegeliano, compreendendo-os como não essenciais. Não deixa de ser surpreendente, nesse sentido, que Judith Butler possa interpretar a *Fenomenologia* justamente como essa “aventura”, ou como uma “peregrinação do espírito” (Butler, 2012, p. 17) – sobretudo se considerarmos que sua hipótese, segundo a qual “[...] a autoidentidade só se realiza no modo como é mediada através do que é diferente” (Butler, 2012, p. 18), se revela, no mínimo, problemática, por exemplo, diante das teses racistas desenvolvidas nas lições de *Filosofia da história*, ou no desprezo misógino presente nos textos de juventude.

Não tenho a intenção de entrar em detalhes sobre esse ponto, que é responsável, como se poderia esperar, por uma imensa controvérsia entre os comentadores. Estou longe de querer derivar o racismo hegeliano de sua mera rejeição da diferença. Há, ao contrário, um mecanismo extremamente complexo de construção racista, já explorado por autores como Susan Buck-Morss, Frantz Fanon e, mais recentemente, Avram Alpert. Seja como for, parece-me que ainda resta a ser avaliada a maneira como se forma, no momento da crise frankfurtiana, esse desvio para o autoengendramento, e como toda ideia de procriação é abalada por essa necessidade de uma unidade sem fissuras. Denominemos *homoerotismo* essa lógica do desejo sobre si mesmo, esse horror à insondabilidade do Outro e a toda criação imprevisível. Minha questão é, portanto, esta: como se forma o homoerotismo hegeliano e qual sua estratégia na consolidação de um discurso de autoridade sobre a criação filosófica?

1 PALIMPSESTO MISÓGINO

Em *O espírito do Cristianismo e seu destino*, escrito em Frankfurt, entre 1797 e 1798, o amor emerge, ao mesmo tempo, como fim da lei e como *expulsão* do desejo:

Jesus opõe [*stellt... entgegen*] à fidelidade obrigatória no casamento e ao direito de se separar da esposa, o amor, que também expulsa o desejo [*die Begierde ausschliesst*] que aquela obrigação não proibiu, e suprassume a autorização que estava em contradição com aquela obrigação, exceto por um caso (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 328-329).

Hegel está aqui prestes a nos dizer em que caso a suprassunção do amor abre uma exceção para essa falsa síntese entre a frieza da lei e o desmando do desejo. Contudo, a exceção prevista na sequência do texto foi posteriormente riscada, assinalando, mais uma vez, a dificuldade em lidar com essa unificação do amor, diante da positividade do direito e da falta constitutiva do desejo: “A insuficiência da lei e do direito, e o respeito à lei em ambos os casos, o da obrigação e o da autorização, se esclarece por si só através dessa contraposição a uma virtude [*Tugend*], a uma relação viva, do πλήρωμα [pleroma] de toda lei” (Hegel, 1907, p. 270). Essa passagem, logo rasurada, guarda, em seu estatuto de palimpsesto da filosofia hegeliana, complexidades inesgotáveis. Limite-me, aqui, a sublinhar que a síntese requerida como a única exceção capaz de consolidar a união entre amor, coerção e direito – ou entre amor, normatização do desejo e judicialização do matrimônio – é algo elusivo: o *pleroma* aparece inicialmente como *virtude*, para, no trabalho da rasura, dar lugar a uma disposição que excede a mundanidade da ética. O texto que toma o lugar do anterior é este: “Assim, de uma parte, a santidade do amor [*Heiligkeit der Liebe*] é a completude (o πλήρωμα [pleroma]) da lei contra o adultério” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 329). Algo significativo se alterou entre o primeiro texto, riscado, e esse segundo: a santidade é, agora, um ir-além da virtude, mas, ao mesmo tempo, um complemento, ou um excesso, que a torna quase inabordável.

Ora, essa *Aufhebung* teológica – trata-se, afinal, de *santidade* – é, simultaneamente, como afirma Werner Hamacher, uma “[...] estratégia cristã de transformação cultural” (Hamacher, 1978, p. 106), na qual o desejo e o casamento alcançam sua completude no amor. De um lado, o amor é, em 1797, a solução ressurrecionista encontrada por Hegel para o problema da síntese entre o indivíduo e sua comunidade – e, ao mesmo tempo, entre subjetividade e objetividade. Ele não é, assim,

[...] uma universalidade oposta à particularidade, não é uma unidade do conceito [*Einheit des Begriffs*], mas, antes, uma unicidade do espírito [*Einigkeit des Geistes*]; amar a Deus é sentir-se destemidamente no infinito na totalidade da vida; nesse sentimento da harmonia [*Gefühl der Harmonie*] não há, certamente, nenhuma universalidade, uma vez que, na harmonia, o particular não é contraditório, mas consonante [*einklingend*], senão, não haveria harmonia alguma; e amar a teu próximo como a ti mesmo não quer dizer amá-lo tanto quanto a ti mesmo, pois amar a si mesmo é uma expressão sem sentido; mas, antes: amá-lo como alguém que é tu; um sentimento da vida igualitária, nem mais poderosa, nem mais fraca. Somente através do amor, o poder do objetivo é quebrado, pois, através dele, todo esse âmbito é derrubado; [...] somente o amor não possui nenhum limite; o que ele não unificou, ele ignorou ou ainda não desenvolveu, não se lhe colocou defronte (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 363).

Olhado retrospectivamente, do ponto de vista da filosofia tardia de Hegel, o conjunto de textos do período de Frankfurt parece antecipar, através da figura do amor, o trabalho posterior da dialética, mas o fato de que, aqui, ainda se segue a compreensão de Hölderlin e de Schiller, segundo a qual o *conceito* é uma separação, faz com que a *vida*, mesmo em sua

dinâmica sintetizadora amorosa, seja ainda concebida através de uma *ontologia*. “Ser [*Sein*] [é] a síntese entre sujeito e objeto, na qual sujeito e objeto perderam sua contraposição” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 326). Ou, ainda, como lemos em um fragmento de 1797: “Unificação e ser são equivalentes [*Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend*]” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 251).

Mas, do ponto de vista dessa santidade plenificante, a lei e o desejo, verso e reverso de uma mesma separação, devem ser, a um só tempo, dissolvidos e erguidos. De um lado, seu perigo deve ser excomungado, substituindo a individualidade que impõem por uma verdadeira unificação. Todavia, de outro, uma reconciliação deve ser viável, e algo deles deve poder ser preservado. Se a função dialética da negatividade já estivesse estabelecida a essa altura, Hegel poderia mostrar como, na *Aufhebung* em direção ao amor, lei e desejo são mantidos como figuras, como momentos da *suprassunção*. Em Frankfurt, no entanto, *superar* e *manter* ainda são ações distintas, apesar do uso cada vez mais frequente do verbo *aufheben*, e se impõe, portanto, um dilema. Ele se deve ao fato de que não se encontra uma solução de continuidade entre a unificação como *ação*, ponto inicial da conversão, e como *ser*, seu ponto de chegada. O impasse consiste, portanto, na fissura argumentativa aberta entre o ofício da conversão do desejo e o ser reunificado a que ele deve dar lugar. Questão ao mesmo tempo erótica e política: como uma ontologia cristã, anunciada ainda em palimpsesto, bem como seu modelo de sociabilidade, pode ser desejada por uma comunidade cindida? E, inversamente: como um desejo cindido pode se transformar numa totalidade?

Um esboço de 1798 se refere ao verbo *πλήρῳσαι* [*plerosai*] em Mc 5:17 e especifica seu sentido: “[...] completar, tornar inteiro através da disposição [*Gesinnung*], através do acréscimo [*durch Hinzufügen*] do interno ao externo” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 309). Entretanto, já na época de *A positividade da religião cristã*, ou seja, entre 1795 e 1796, Hegel compreendia que havia um risco imanente a essa demanda *complementar*, algo que *O espírito do Cristianismo* denominará, propriamente, como *destino* dos seguidores de Jesus. Naquele primeiro texto, somos levados a enfrentar essa tendência quase melancólica da espiritualidade cristã da lei:

Assim, através da tentativa de Jesus de chamar a atenção de sua nação para o espírito e para a disposição [*Gesinnung*], que teriam de ser vivificados na observação de suas leis para se tornarem adequadas à divindade, através dessa tentativa, esse *complementum* das leis se tornou, sob o regimento da igreja, de novo, regras e ordenações, que sempre necessitam, mais uma vez, de tais *complementi* (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 182).

É assim que o difícil preenchimento da lei, ou melhor, do espaço que separa sua positividade (seja pelo que proíbe, seja pelo que autoriza) da *vocação da unidade*, ainda não foi plenamente efetivado em Frankfurt. Hegel não pode, segundo o afastamento conceitual que opera nesse momento, em relação à filosofia kantiana e a todo pacto iluminista com o positivismo jurídico, remediar um problema como o do adultério – ao mesmo tempo,

incontinência sexual e crime contra a instituição do matrimônio – através de uma outra lei, ou de um outro *tipo* de lei. Antes, sua solução consiste em apontar para aquilo que pode, no interior da lei, convertê-la, o que significa, também, *converter o desejo*. O *pleroma* não é outra coisa senão o despontamento do ser, o que faz com que a única via para o problema *ético* da separação seja a admissão de uma nova dimensão *ontológica* da unificação. É o que afirma Werner Hamacher:

O complemento é um “Ser” [*Sein*] que funda, como em sua unidade, as esferas separadas na possibilidade do sujeito e do objeto, do universal e do particular, da liberdade e da necessidade. Aquilo que é acrescentado ao que falta, precede-o enquanto preenchimento [*Fülle*]. O que cai no desmoronamento dessa unidade, o complemento novamente preenche em sua conexão. Assim, o *pleroma* é o preenchimento do ser, o que preenche as formas deficientes da vida e conecta, com sua unidade, as oposições nela dominantes (Hamacher, 1978, p. 110).

Apropriada natureza disso que é acrescentado, ou seja, o próprio *preenchimento* enquanto emergência do *ser-do-amor*, parece exigir o anulamento daquilo a que ele se acrescenta, mergulhando a dupla possibilidade, ética e jurídica, do adultério, em uma aniquilação sem recursos. Longe de fecharem o círculo dialético, os textos de 1797 a 1800 apenas sonham com a conciliação entre *subir* e *descer*, entre *anábase* e *catábase*, e se mantêm capturados em uma disjunção ontológica que os mantém fundamentalmente afastados do desenvolvimento filosófico posterior do hegelianismo. Assim, a relação entre *amor* e *desejo*, intermediada por esse ser complementar virtualmente inominável – como o atesta o uso hegeliano desses termos derivados de uma língua perdida no tempo da origem, o grego de *πλήρωμα* ou o latim de *complementum* –, instaura uma *diferença de natureza*, o que corresponde a propor uma solução *ad hoc* para a reconciliação entre positividade e totalidade. Nesse sentido, o complemento está marcado pelo corte insistente, ou pela segregação constitutiva do objeto que ele deve exceder – e isso, em grande medida, em função de uma insuficiência do próprio discurso de *Hegel*, o qual não pode, ainda, enfrentar a aridez da linguagem que se encontra com o todo. Ora, *A positividade da religião cristã* apontava a falência do *complementum*, na religião institucionalizada: “[...] essa tentativa de igreja de novo fracassou, pois o espírito, a disposição é um ser [*Wesen*] muito etéreo para se agarrar em letras e fórmulas estabelecidas, ou para se deixar apresentar em sentimentos e estados anímicos dados [*gebotenen Empfindungen und Gemütszuständen*]” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 182). Eis porque Werner Hamacher pode dizer que “[...] a unidade pensada no *pleroma* esbarra nos limites da linguagem” (Hamacher, 1978, p. 110). Eis porque, igualmente, a fala-do-amor parece ainda ter apenas uma opção diante das síncopes do desejo: projetar, sobre elas, um silêncio melancólico – ou, de todo modo, *triste*.

Um esforço de desativação das evidências do discurso hegeliano poderia, inversamente, fazer repercutir as vozes no interior desse silenciamento, o que corresponderia a analisar as

estratégias político-enunciativas projetadas sobre aquilo que poderíamos denominar, por contraposição, discurso de desejo, ou, por uma simplificação confessadamente maldosa, *discurso sexual hegeliano*. E se podemos imaginar até que ponto a fala-do-amor em Hegel é assombrada pela fantasmagoria onipresente dos cortes do desejo, também encontraremos algo no sentido inverso: a lógica do discurso sexual hegeliano, daquilo que, em seu pensamento, prolifera os impasses, descontinuidades, desafinações e suspenses, é acossada intermitentemente pela necessidade igualmente fantasmagórica do aniquilamento do desejo.

Em um sentido muito preciso, Hegel está inscrito na longuíssima tradição da misoginia epistêmica que remete, se quisermos ainda aludir à longa duração, na história da filosofia, a Aristóteles. Para atestá-lo, não precisamos esperar as cartas já mencionadas, enviadas em 1811 à sua noiva, insistindo em certas fraquezas próprias do feminino (cf. Hegel, 1952, 1, p. 370), nem as passagens da *Filosofia do direito*, as quais afirmam que

[...] o homem tem, assim, sua vida substancial efetiva [*wirkliches substantielles Leben*] no Estado, na ciência e coisas afins, e, mais, na luta e no trabalho com o mundo exterior e consigo mesmo, de modo que, somente por causa de sua divisão [*nur aus seiner Entzweiung*] ele luta pela unidade autônoma consigo mesmo, cuja calma intuição e eticidade subjetiva sentida ele encontra na família, para a qual a mulher [*Frau*] tem sua determinação substancial e tem sua disposição ética nessa piedade (Hegel, 1971; *HW7*, p. 319).

Ao contrário, os traços dessa misoginia epistêmica, a qual deposita na figura do homem o caráter ativo da experiência humana e associa o feminino à passividade, ou a uma atividade desregrada, estão presentes em muitos textos de juventude de Hegel, e podem ser lidos, sem exageros, como elementos constituidores de seu enquadramento político. É o caso, por exemplo, de uma entrada em seu diário, de 8 de junho de 1785, onde lemos: “Encontrei, como traço geral no caráter feminino (alguns homens certamente não estão livres dele) a inteira transgressão dos versos de Horácio, que dizem: *Sperat infestis, metuit secundis/ Alteram sortem bene preparatum Pectus* {Espera na desgraça, teme na vitória outra sorte o bem-preparado peito}” (Hegel, 1970, p. 37).

Toda a cartografia da diferença sexual – e dos paradigmas de unidade e hierarquia que ela pressupõe – reproduzida na escrita de Hegel está longe de ser uma exclusividade sua. Ao contrário, ela expressa o esforço amplamente moderno de converter a imagem hipocrático-aristotélica das relações, funções e papéis sexuais, no discurso especulativo-científico do século XIX. Sabemos o quanto já os textos hipocráticos são informados por esse pressuposto distintivo: neles, o corpo feminino é representado como uma espécie de esponja que, ao contrário da “[...] densidade do corpo [*πυκνοτης του σωματος*] masculino” (*apud* Dean-Jones, 1989, p. 179), tende a reter líquidos impuros, inchando as glândulas com resíduos perigosos. Quanto a Aristóteles, a comparação entre o sêmen e o fluxo menstrual,

a *καταμηνία*, é o que o leva a afirmar que ambos são sementes produzidas pela nutrição a partir das quais os seres humanos são gerados; mas, enquanto o primeiro é causa eficiente (e formal) da geração – o que se observa pela extenuação causada pela força com que é expelido –, o sangue menstrual surge como causa material, relativamente passiva, como se deduz dos estados melancólicos das mulheres, nesse período.

O que lemos, em seu tratado sobre a *Geração dos Animais*, nada mais é do que a referência, admitida ou não, de uma imagem que, apesar dos esforços de algumas autoras e autores oitocentistas, permaneceu efetiva no horizonte epistemológico moderno: “É por isso que, sempre e o tanto que possível, o macho está separado da fêmea, já que é um pouco melhor e mais divino, na medida em que é o princípio do movimento para as coisas geradas, enquanto a mulher serve como matéria [ὑλη]” (Aristotle, 1943, II, 1, 732a). Tal hierarquia, a qual, do ponto de vista hegeliano, opera como ordem positiva da sociedade – e, portanto, como um problema diante da exigência de unidade do amor –, atravessou o século XIX com o estatuto de uma facticidade que a inseria, sub-repticiamente, mesmo em textos que pareciam ter por alvo a defesa dos direitos das mulheres. É exatamente esse corte sexual que desponta, em muitos momentos, como medusa, no hegelianismo.

O modo através do qual Hegel procurou lidar com a insistente intromissão da diferença sexual se distinguiu, ao longo de seu percurso filosófico, no mesmo sentido em que assinalamos as diferenças entre Frankfurt e Jena. Somos tentados a dizer que, à época de *O espírito do Cristianismo e seu destino*, a ideia de reconciliação, não totalmente apagada pelo pessimismo introduzido com a perspectiva do destino infeliz dos seguidores de Jesus, parece obrigar o amor, em sua insofismável unidade, a considerar, mesmo que problemática ou melancolicamente, o desejo pela diferença. De uma forma ou de outra, a solução definitiva para esse anseio fantasmático só será estabelecida em um momento posterior, quando a identidade, através da dialética, for capaz de submeter as figuras da alteridade a um *mesmo* movimento de negação. As observações da *Enciclopédia* acerca da relação anatômica entre machos e fêmeas, por exemplo, são indexicais dessa conquista tardia. Assim, o impulso para sair de si é algo que o conceito põe aos sexos, mas

[...] por causa da identidade originária da formação [*Formation*], no fundamento das partes sexuais masculina e feminina repousa o mesmo tipo [*Typus*], ainda que, a uma ou à outra, uma ou outra parte fazem o essencial: na mulher, necessariamente o indiferente, no homem, o separado, a oposição (Hegel, 1971; *HW* 9, p. 518; §569).

A conclusão desse acréscimo à seção 369 não surpreende: “O homem é, então, através dessa diferença, o que age [*das Tätige*]; a mulher, no entanto, é o que acolhe [*das Empfangende*], pois ela permanece em sua unidade não desenvolvida” (Hegel, 1971; *HW* 9, p. 519; § 569). Essa solução autoriza, portanto, uma domesticação daquele *Differente Trieb*,

conduzindo, assim, o desejo à sua ordem. Que essa ordem seja a da hierarquia identitária apenas assinala a possibilidade de lermos o hegelianismo através de seu homoerotismo.

Há, ainda, um desdobramento significativo dessa lógica homoerótica, a qual faz com que, nos textos tardios, a própria castração do desejo seja condição de emergência de um tipo específico de *voz* capaz de transfigurar a animalidade do ímpeto sexual em uma atividade espiritual, ou seja, em obra de arte. É o que encontramos em uma curiosa passagem da seção 365 da *Enciclopédia*. Ali, Hegel reproduz a ideia, relativamente corrente na ciência de sua época, de que animais sem distinção exterior de órgãos sexuais, “[...] flores estéreis que não chegam à procriação do gênero” (Hegel, 1971; *HW* 9, p. 496), possuem, em seu lugar, órgãos que fornecem um material para a construção de obras de arte, como acontece no caso da produção de mel das abelhas. Ora, esse impulso artístico é convertido sob uma condição muito precisa:

Ao impulso artístico [*Kunsttrieb*] pertence, também, a *voz*, formar no ar essa subjetividade ideal, ouvir-se no mundo exterior. Os pássaros tendem a levar isso a essa autofruição alegre, a voz, neles, não é mero manifestar da necessidade, não é mero grito, mas, antes, o canto é a manifestação sem desejo [*begierdlose Äusserung*], cuja última determinação [*Bestimmung*] é a imediata fruição de si mesmo (Hegel, 1971; *HW* 9, p. 497; § 365).

Lançar-se no mundo, por conseguinte, significa, aqui, lançar-se na direção do gozo não desejante de si. Os perigos da sexualidade diferenciante atingiriam, assim, sua dispersão homoerótica, que, não por acaso, designam o *topos* de uma castração vociferante. Podemos compreender o que, do empreendimento hegeliano, é transmitido à dialética freudiana também por esse caminho: “A castração como operação prática sobre o inconsciente é obtida uma vez que os mil fluxos-cortes de máquinas desejantes, todos positivos, todos produtivos, são projetados em um mesmo lugar místico, o traço unitário do significante” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 71). Ganharíamos, certamente, muito na compreensão da inscrição histórica do hegelianismo na psicanálise – e vice-versa –, se notássemos, através da leitura de certas passagens de *O espírito do Cristianismo e seu destino*, como o vocabulário da unidade é constituído como vocabulário erótico, no sentido preciso que nos leva até o *freudismo*. José Ripalda, tratando da produção hegeliana dessa época, parece ter razão, ao afirmar que “[...] as emoções, manifestamente reais, de Hegel, são incapazes de se expressar sem serem pegadas em uma forma estritamente conceitual, dessexualizada” (Ripalda, 1978, p. 20).

Por outro lado, não há por que acreditarmos, sobretudo quando confrontamos o que se produziu posteriormente, que esse devir castrador – o qual é, simultaneamente, um *devir castrado* – do hegelianismo juvenil foi capaz de eclipsar os estertores de seu insistente investimento libidinal. O uso desse vocabulário é, evidentemente, enviesado: não tenho nenhuma intenção de propor uma leitura psicanalítica de Hegel, nem, ao contrário, uma

dialetização da psicanálise. Gostaria, antes, de mostrar que, sem cessarem de se retroalimentar, esses dois campos se sustentam em uma mesma tensão conceitual e, além disso, em uma caracterização do desejo muito próxima, sob vários aspectos. Esse prolongamento bidirecional de Hegel em Freud já foi notado por muitos comentadores, a ponto de ter se tornado mesmo um lugar-comum, mas pouca atenção tem sido dada aos textos de juventude do primeiro.

2 A PSICOPATOLOGIA DA VIDA DO ESPÍRITO

De fato, o problema da relação entre amor e unidade é, sob esse aspecto, particularmente ilustrativo: em 1920, Freud insistia em retomar uma posição capaz de ser remetida ao ponto de origem do cânone filosófico, mais precisamente, às formulações de Aristóteles, no *Banquete* de Platão, ao ressaltar, em *Para além do princípio de prazer*, que o “esforço de Eros” é o de “[...] reunir o orgânico em unidades cada vez maiores” (Freud, 1967, p. 45). Muitos reconheceram aí não somente uma dívida com o platonismo, entretanto, mais precisamente, um compromisso com o projeto geral da filosofia do espírito de Hegel (cf. Gouin, 2012, p. 290-291), sem, contudo, dar atenção ao que se segue, no texto de Freud. Quando notamos que sua sequência afirma que esse *Eros*, através dessa unificação mais ampla – que, certamente, está de acordo com a dinâmica da *Aufhebung* hegeliana –, “[...] substitui o ‘instinto de completude’ [*Vervollkommnungstrieb*]” (Freud, 1967, p. 45), estamos lidando diretamente com o problema da passagem dos impasses de *O espírito do Cristianismo e seu destino* para as soluções encontradas em Jena.

Em outras palavras, a ideia de reconciliação, a qual mantinha com o amor uma relação não propriamente de identidade, mas de complementaridade – dentro ainda da lógica do *pleroma* –, se apresentava como um esforço de superação da falta imposta pela ruptura com a unidade, seja pelo crime (Abraão, abandonando o laço com sua família, rendendo-se à ganância, no começo do texto), seja pela letra fria da lei. Assim, a “[...] reconciliabilidade [*Versöhnlichkeit*] se esforça por supressão a hostilidade do outro” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 326), do criminoso, mas, também, do legislador.

Entretanto, o que a psicanálise nos ajuda a entender, retrospectivamente, acerca do hegelianismo, na medida em que a caracterizamos como desdobramento histórico discursivo desse último, é que esse esforço de unificação não alcança, em um primeiro momento, uma trajetória progressiva, o que significa dizer, também, que o investimento libidinal de sua *Bildung*, de sua *formação*, não pode ser senão *regressivo*. Olhado do ponto de vista da filosofia do espírito madura, o discurso da erótica hegeliana entre Tübingen e Frankfurt ainda parecerá excessivamente marcado por uma disposição para recuar, para manter em suspenso, para rodar em torno de si mesmo. O fracasso dos seguidores de Jesus, nos textos de 1797, manifesta um dos aspectos dessa rítmica sincopada do amor – e do desejo, seu duplo positivo – que não se resolve em uma cadência natural. No mesmo sentido, são também parte dessa

rítmica não progressiva a referencialidade da Grécia, através da inspiração hölderliniana e schilleriana, bem como a compreensão de que o movimento de reconciliação, apresentado no assim chamado *Fragmento de Tübingen*, de 1792-1793, deve consistir em um passo para trás em relação à modernidade:

A reconciliação fornece, portanto, aqui, um movimento retrógrado, no sentido de um retorno, de uma “restauração”. Hegel procura uma conciliação originária que resolva, adiantadamente, as oposições, pois ela as impede de se manifestar ao ponto extremo da desunião e da destruição da harmonia (Herceg, 2004, p. 390).

Não é por acaso que a questão da *reconciliação* reaparecerá, nos cursos de Hegel sobre Estética, ligada a uma condição fundamental – e trágica – da modernidade, que deverá ser suprassumida pela autoposição do espírito, através da qual a *poesia da representação* é substituída pela *prosa do pensamento* (cf. Rósza, 1999, p. 286). Para o espírito que pretende sempre abarcar as sínopes da diferença em uma totalidade autodesenvolvida, que procura suturar as distâncias da síncope com a unidade de uma harmonia, ou seja, que submete o ritmo ao sistema tonal, as hesitações e retornos de Frankfurt não devem significar mais que um entusiasmo pueril, romântico. Todavia, para que o psicanalista pudesse *ensinar* ao seu paciente – especialmente *às suas pacientes* – que nada escapava da lógica do inconsciente, era preciso fazer o mesmo gesto através do qual Hegel apresentou a história como infalível *premonição retrospectiva* do espírito. Para que tal *Ersatz*, essa substituição da reconciliação pela astúcia da razão (ou do Inconsciente), se desse de maneira efetiva, foi preciso recalcar o drama erótico do espírito em sua juventude – foi preciso domesticar seu gosto, assumido ou não, legitimado ou não, pela diferença (cf. Comay, 2015, p. 19-20). Foi preciso Édipo, mas também um Sistema. Infelizmente, tudo que Hegel tem, em 1797, é o amor de Cristo e seu discurso sexual.

A instabilidade do desejo, nos textos de juventude, se manifesta, até certo ponto, pelo uso um tanto impreciso do vocabulário que o expressa – algo que se mantém no desenvolvimento posterior, entretanto, de forma sensivelmente amenizada. *Wunsch*, *Verlangen*, *Senhsucht*, *Lust* e suas variantes formam o complexo campo semântico com que os problemas teológicos e políticos do jovem Hegel serão organizados. Nesse momento, é como se a força alienante da positividade, com a qual ainda é preciso se reconciliar, forçasse a linguagem a experimentar seus limites. É somente na construção do capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* que o termo *Begierde* expressará – embora não de modo incontornável – a ordem desejante no âmbito da dialética, e promoverá uma centralização lexical.

Sabemos, por outro lado, que, em Freud, o termo empregado mais habitualmente é *Wunsch*, e há aqui, certamente, uma dificuldade na compatibilização do hegelianismo com a psicanálise que não pode ser deixada de lado – e para a qual Lacan, que a explorou em detalhes, representa um momento privilegiado, assinalando sua disposição como continuidade e como

ruptura (cf. Gorvin, 2020, p. 36). Seja como for, nos rascunhos para uma nova versão de *A positividade da religião cristã*, redigidos no inverno de 1795-1796, Hegel pode afirmar que “[...] a razão deseja [*wünscht*]” ou “tem medo” da realização de certas exigências suas operadas pela religião positiva (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 195). O interesse dessa passagem repousa não apenas na associação explícita entre erotismo e pavor, enquanto dois tipos de ação da razão ela mesma, mas, também, na complicada dinâmica que ela institui entre manter-se em si mesma e atender aos chamados da sensibilidade. Ora, como sabemos, a noção de positividade desenvolvida entre Berna e Frankfurt representa o modo como a razão se exterioriza, tonando-se objetividade histórica instanciada na concretude limitada das leis, das contingências políticas, culturais e individuais (cf. Lukács, 2018, p. 147-149), embora a possibilidade de reconciliação unificadora com essa dimensão da existência do homem varie ao longo desses escritos. De toda maneira, não arriscaríamos muito, ao sustentarmos que, diante da religião positiva, a razão está colocada, igualmente, em face de sua própria exteriorização, e dos riscos de perder-se.

Isso significa que o medo e o desejo que ela experimenta, diante da lei, de sua concretude, ou seja, ante a particularidade do sensível, não é outra coisa senão que o erotismo e sua inibição se vinculam à possibilidade de uma perda da identidade, para a qual Hegel tem, nesse momento, uma imagem – a *Versöhnung*, a *reconciliação* – mas não um sistema. De um lado, por conseguinte, aquilo que a positividade, esse alterar-se ou exteriorizar-se, promete cumprir, a princípio, é uma “exigência [*Forderung*]” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 195) da própria razão; mas o que se descobre, de outro, através do medo e do desejo, é que, *talvez* – e a presença nítida desse advérbio, na passagem de *A positividade da religião cristã*, é muito significativa – ela tenha entrado em um “jogo [*Spiel*]” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 195), no qual é a própria sensibilidade que induz a razão a fazer exigências para que as cumpra, como se as atendessem, quando, na verdade, *possivelmente*, ela as impõe. Estamos, aqui, no núcleo mesmo do problema do *pleroma*, da possibilidade da *completude* entre lei e amor, entre sensibilidade e razão, entre o dever e a felicidade – um núcleo que, visto através de certas reconstruções discursivas, deve ser lido como propriamente *erótico*.

O que significa, portanto, para o *discurso sexual hegeliano*, essa oscilação entre a promessa de felicidade e o pânico existencial em face da vertigem da sensibilidade, de uma historicização da identidade? O que esse desejo e esse pavor frente à alteridade revelam sobre os impasses de Frankfurt? Em *O espírito do Cristianismo e seu destino*, o recurso à lei é também mediado por aquele pânico: “E, de fato, o homem não pode suportar essa angústia [ou medo: *Angst*]: da efetividade do mal e da imutabilidade da lei, ele pode apenas fugir até a graça [...]” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 341). A ligação aqui se manifesta como uma conversão: ao depositar em uma providência divina, exterior e benevolente, a esperança de ser bom, o homem se aliena de sua racionalidade e, com isso, “[...] cumpre o desejo desleal [*unredliches Wunsch*] de que a bondade renegue ela mesma seu delito” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 341).

Ora, essa transformação constitui, para Hegel, a própria passagem, dessa vez sem reconciliação, da unidade do amor para a positividade da lei: é ela que representa o processo histórico do destino no cristianismo – não o de Jesus, mas o da comunidade dos cristãos que sobreviveu à sua crucificação. Se o aparecimento do Cristo introduziu a presença de algo que “[...] está, ao mesmo tempo, no coração, ao mesmo tempo é sensação [*Empfindung*] e objeto [*Gegenstand*]” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 407), sua morte reconduziu seus seguidores à condição de separação e alienação que localizaria o homem no estado de “[...] angústia [ou temeridade: *Ängstlichkeit*]”, de “[...] pavor [*Furcht*] diante de toda forma de vida” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 403), o extremo oposto da vontade de dominação que Hegel atribuía aos judeus (cf. Hegel, 1971; *HW* 1, p. 280).

Observe-se, logo, o ciclo que se desenha neste ponto: da separação abraâmica à reconciliação do amor de Cristo, dessa à retomada de uma antítese. Aqui, toda a dificuldade, que torna o texto, sob certa perspectiva, melancólico, consiste na possibilidade onipresente de se cair nesse curto-circuito entre a identidade do amor e a alteridade da lei. A tentação do “[...] entusiasmo que despreza a vida [*lebenverachtende Schärmerei*]”, ou seja, em “fanatismo” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 404) parece, assim, ser um risco imanente do projeto hegeliano de reconciliação, pois, no interior mesmo da identidade, uma ameaça, da ordem do erótico, do excesso, se mantém à espreita. Hegel se esforça, ao final de *O espírito do Cristianismo e seu destino*, para ao menos apontar o perigo contínuo dos “grandes hipócritas contra a natureza”, que “[...] conceberam [*erdachten*] um recanto, na unidade, para cada ação civil, ou para cada manifestação da vontade e do desejo [*Lust und Begierde*]” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 405). É nesse esconderijo interior que a exterioridade avança eroticamente.

É nesse sentido, portanto, para admitirmos, como Jeffrey Reid, que “[...] o amor hegeliano não está à vontade com seu próprio desejo. Quer dizer, que o amor do jovem Hegel já está minado, de dentro, pelo mal que ele irá, em seguida, imputar a Friedrich Schlegel e sua obra” (Reid, 2005, p. 346). A história do combate do idealismo especulativo ao romantismo é longa e complicada demais, a fim de que se possa reconstruí-la aqui (cf. Behler, 1963). Para o que nos interessa, basta que lembremos, também com Reid, que, já muito mais tarde, nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1821), o romance erótico *Lucinde*, que Schlegel havia publicado, em 1800 – e que causara em torno de seu autor um certo escândalo –, é criticado como por ter considerado que “[...] a cerimônia do casamento é superficial e uma formalidade” (Hegel, 1971; *HW* 7, p. 317).

Trata-se, nesse ponto, de insistir naquilo que também as lições de Estética irão denunciar no Romantismo, especialmente nos irmãos Friedrich e August Schlegel: o suposto desprezo ao compromisso com o real. É claro que a leitura de Hegel passa longe do problema romântico ou, pelo menos, dos românticos de Jena, os quais não procuraram abandonar a efetividade, mas, antes, sondar seu estatuto. Seja como for, ao fazer da identidade e de seu

prolongamento o centro de toda sua filosofia – algo que já estava presente em *O espírito do Cristianismo e seu destino*, na passagem onde destaca que “[...] a mais elevada liberdade – a possibilidade de abandonar tudo para conservar-se – é o atributo negativo da beleza” (Hegel, 1971; *HW* 1, p. 350) –, Hegel não pode considerar a ironia, essa prática de cortes inesperados do discurso, algo legítimo:

Esse é o significado universal da genial ironia divina enquanto essa concentração do Eu em si, para a qual todos os laços são quebrados e somente quer viver na beatitude da autoapreciação. Essa ironia foi inventada pelo senhor Friedrich von Schlegel e muitos outros a repetiram tagarelando [*haben sie nachgeschwatzt*] ou, tagarelado, as repetem de novo (Hegel, 1971; *HW* 13, p. 95).

Indignado com o erotismo de um discurso excessivo, Hegel só pode condenar esse fascínio com o gozo imprevisível, o qual, para ele, corresponde à aniquilação, em última análise, à autoaniquilação como uma falha de caráter: “Tal ironia da falta de caráter ama a ironia. Pois para ao verdadeiro caráter pertence, de um lado um conteúdo essencial, de outro, a solidez de tais fins [*Zwecke*] [...]” (Hegel, 1971; *HW* 13, p. 97). O procedimento de conversão do discurso sexual romântico em um *nachschwätzen*, uma perpetuação da conversa leviana, *sem conteúdo*, uma espécie de *fofoca*, depende, contudo, da associação que Hegel empreende entre o desejo da inexistência, a *operação até o nada*, esse terrível *zunichte machen*, e o que, para ele, só pode ser um apego residual e fundante a si mesmo.

No fundo, segundo sua economia épica, é o desejo de separação (de permanência de um si que se expressa no apagamento de tudo) justamente aquilo que a *Fenomenologia*, ao tratar de uma moralidade que não assumia em si sua *verdade*, presa à dissimulação [*Verstellung*], chamava de *hipocrisia* [*Heuchelei*] (Hegel, 1971; *HW* 3, p. 464). Assim, ao contrário da interpretação de Reid, penso que o mal-estar do erotismo hegeliano não se localiza em uma predisposição qualquer a abandonar as instituições. A temática da reconciliação com a lei que repercute nos anos de Frankfurt sugere precisamente o contrário. O problema, antes, é que essa lei é pensada aí meramente como positividade, ou seja, como algo que impõe ao amor a vertigem concreta do desejo – uma vertigem de *superação* – e não como lei do Espírito. A solução para esse impasse juvenil, por conseguinte, só será encontrada mais tarde.

No capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, o desejo, já qualificado precisamente como *Begierde*, é o que promove o desdobramento da consciência, levando-a a se experimentar, ou a experimentar seu agir no Outro. Contudo, para que o gozo se torne “satisfação [*Befriedigung*]” (Hegel, 1971; *HW* 3, p. 144), o próprio desejo precisa se transformar, porque, enquanto tal, ele nunca para de girar em falso. Ao colocar o Outro como mera coisa, e não como outra consciência-de-si, projetar-se sobre ela é simplesmente consumi-la, sem, no entanto, satisfazer-se, já que não se coloca aí nenhuma resistência. O desejo força a consciência-de-si para fora, mas, no caminho, devora as coisas que apenas o empurram mais para longe. É o que

Hegel entende como a independência do desejo em relação à coisa (cf. Hegel, 1971; *HW* 3, p. 151). A mutação se dá no momento em que o Senhor pode fruir *da consciência-de-si do Servo* enquanto coisa. Do ponto de vista do Servo, uma coisa é somente aquilo que é trabalhado, nunca podendo ser objeto de satisfação. Começa aqui o reconhecimento: “Para o Senhor, ao contrário, através dessa mediação, a relação *imediate* se torna a pura negação dessa [da coisa] ou o gozo [*Genuß*]; o que o desejo [*Begierde*] não alcançou, ele o alcança, para, com isso, se tornar completo e satisfazer-se no gozo” (Hegel, 1971; *HW* 3, p. 151). § 53.

Se observarmos, contudo, os dois modos de fruição manifestos nesses dois momentos – o gozo-de-si, independente, e o gozo-da-coisa, mediado –, o que se apresenta é uma imagem estabilizadora do devir. É verdade que todo o capítulo IV insiste no movimento característico da transformação processual das figuras da consciência, mas o faz através da ideia de “[...] meio fluido universal [*allgemeinen flüssigen Medium*], um tranquilo despregar-se das figuras” (Hegel, 1971; *HW* 3, p. 141). Ou, como dirá Hegel, coincidem “[...] a figura tranquilamente despregada” e o “processo da vida” (Hegel, 1971; *HW* 3, p. 142). É essa matriz geral da dialética que assegura a síntese entre tranquilidade e ruptura, a qual afasta, no pensamento de Hegel, qualquer imprevisibilidade entusiasmada do desejo ou do reconhecimento.

Quanto ao primeiro, seu gozo masturbatório, sua fruição apenas consigo *através* da coisa, é sempre signo de uma constância. Por isso, a *Enciclopédia* poderá ainda tratar da “[...] alternância tediosa [*langweiligen Wechsel*] do desejo e de sua satisfação” (Hegel, 1971; *HW* 10, p. 218-219; § 429). Quanto à luta que se inicia justamente com a transfiguração do desejo, ela aparece, sintomaticamente, como “[...] desejo inibido [*gehemmt Begierde*]” (Hegel, 1971; *HW* 3, p. 153). No sistema tardio de Hegel, não é apenas o entusiasmo da erótica romântica que é exorcizado, é o próprio desejo que é transfigurado, ainda que pela sua inibição. É possível que, no trabalho do reconhecimento, ou mesmo na satisfação como desejo inibido diante da outra consciência-de-si, um certo investimento erótico se mantenha em funcionamento. Em um texto de 1926, *Hemmung, Symptom und Angst* [Inibição, sintoma e angústia], Freud procurou mostrar que o bloqueio de certas funções orgânicas poderia se dar por uma “[...] erotização excessiva [*überstarken Erotisierung*] dos órgãos requeridos para essas funções” (Freud, 1955, p. 116).

De certa maneira, encontra-se, na *Fenomenologia*, na inibição gozante do desejo que ela propõe – lembremos que essa é a *condição* da fruição do objeto, impossível diante da mera coisa – uma satisfação, embora na luta, que era impossível em Frankfurt. Distraído por uma concepção melancolicamente limitada do real, Hegel não podia, em sua juventude, alcançar o sentido especulativo do negativo e, nele, gozar. Estou realmente longe de acreditar que as assim chamadas reatualizações do hegelianismo, as quais pretendem isolar seus motivos dialéticos de seu contexto idealista (cf. Pagès, 2015, p. 234), podem nos levar a uma compreensão mais *correta*, seja lá o que isso signifique, de seu projeto. Ao contrário, parece-me que a estrutura

do gozo neurótico de Hegel exige e constantemente presentifica os efeitos de totalização que lhe servem de autoridade. É o que explica por que a verdadeira ereção do Espírito Absoluto corta, no Outro, sua diferença, para, enfim, cortar, em si mesmo, a possibilidade de abrir-se. É o que denominaríamos uma *castração especulativa*.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. **Generation of Animals**. Greek and English, translated by. A. Peck, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- BATAILLE, G. **Oeuvres complètes**. Tome V. La somme athéologique I. Paris: Gallimard, 1973.
- BEHLER, E. Friedrich Schlegel und Hegel. **Hegel-Studien**, Bd. 2, 1963.
- BUTLER, J. **Subjects of Desire**. Hegelian Reflections in Twentieth-Century. France, New York: Columbia University Press, 2012.
- COMAY, R. Resistance and Repetition: Freud and Hegel. **Research in Phenomenology**, n. 45, 2015.
- DEAN-JONES, L. Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle. **Transactions of the American Philological Association**, v. 119, 1989.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **L'anti-Oedipe**. Capitalisme et schizophrénie I. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, J. De l'économie retrainte à l'économie générale. Un hégelianisme sans réserve” *In*: DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**, Paris: Seuil, 1967
- FREUD, S. Hemmung, Symptom, Angst. *In*: FREUD, S. **Gesammelte Werke**, Bd. XIV, London: Imago, 1955.
- FREUD, S. Jenseits des Lustprinzips. *In*: FREUD, S. **Gesammelte Werke**, Bd. XIII, 5. Auflage, Frankfurt am Main: Fischer, 1967.
- GORVIN, J. **Begehren und Ökonomie**. Eine sozialphilosophische Studie, Berlin: de Gruyter, 2020.
- GOUIN, J.-L. Aimer Penser Mourir. Nietzsche, Hegel, Freud in *Speculīs*. **Hegel-Jahrbuch**, Bd. 18, 2012.
- HAMACHER, W. “Pleroma” – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel. *In*: HEGEL, G. W. F. von. **Der Geist des Christentums**. Schriften 1796-1800, herausgegeben von Werner Hamacher, Frankfurt am Main/ Berlin/Wien: Ullstein, 1978.
- HEGEL, G. W. F. von. **Hegels theologische Jugendschriften**, herausgegeben von Herman Nohl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.
- HEGEL, G. W. F. von. **Briefe von und an Hegel**, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, 4 Bde. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- HEGEL, G. W. F. von. **Der junge Hegel in Stuttgart**. Aufsätze und Tagebuchzeichnungen 1785-1788, herausgegeben von Friedhelm Nicolin. Marbach: Deutsches Literaturarchiv, 1970.

HEGEL, G. W. F. von. **Werke in zwanzig Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

HERCEG, M. Le jeune Hegel et la naissance de la Réconciliation moderne: Essai sur le Fragment de Tübingen (1792-1793). *Les Études philosophiques*, n. 3, 2004.

HYPPOLITE, J. **Logique et existence**. Essai sur la logique de Hegel, Paris: PUF, 1953.

JARRY, A., **Le surmâle**, Paris :Mille et une nuits, 1996.

KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**, Paris: Gallimard, 1947.

LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: Boitempo, 2018.

REID, J. La jeune fille et la mort: Hegel et le désir érotique. **Laval théologique et philosophique**, v. 61, n. 2, 2005.

RIPALDA, J. M. Introduccion. HEGEL, G. W. F. **Escritos de juventud**. Mexico/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978.

RÓSZA, E. Die Versöhnung als Kunstphilosophisches Problem bei Hegel. **Hegel-Jahrbuch**, Bd. 1, 1999.

SAFATLE, V. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion**, n. 117, 2008.