

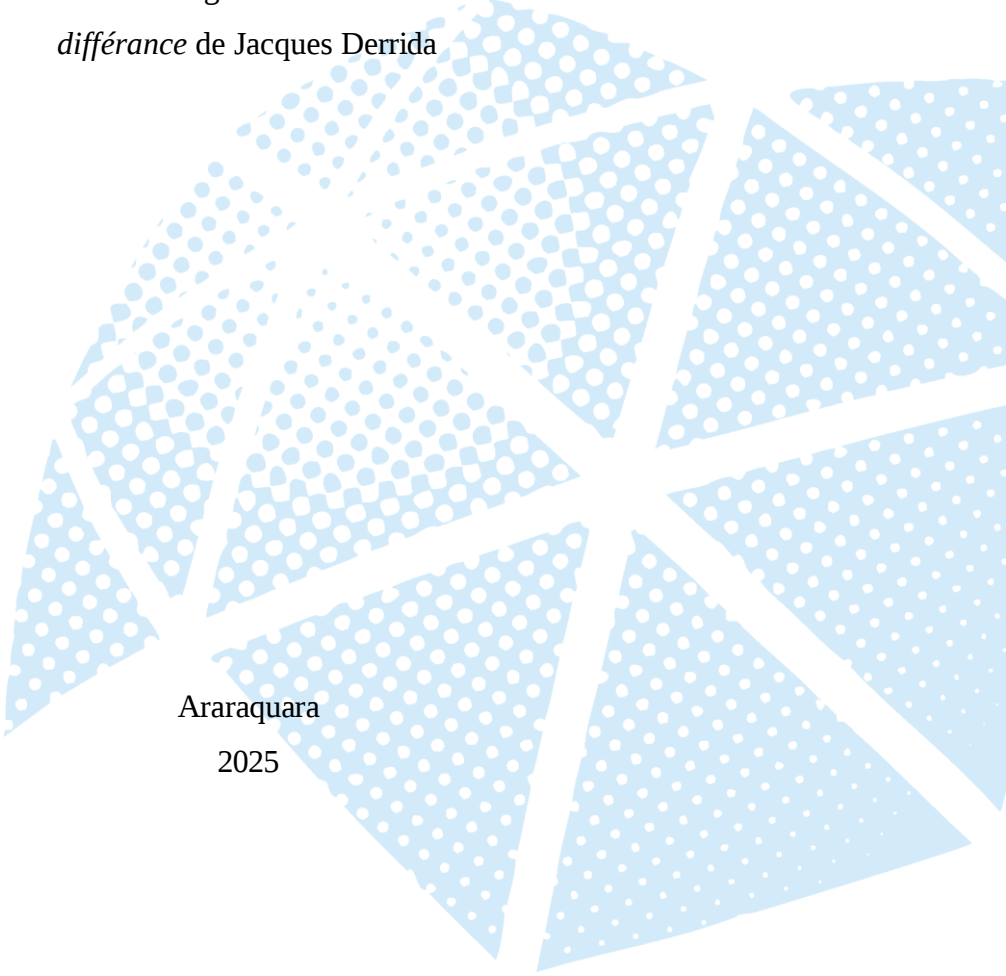
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara

VICTÓRIA ANGÉLICA FERREIRA SILVA

Entre dois lados de um furo: um diálogo entre o não-idêntico de Theodor Adorno e a
différance de Jacques Derrida

Araraquara

2025



VICTÓRIA ANGÉLICA FERREIRA SILVA

Entre dois lados de um furo: um diálogo entre o não-idêntico de Theodor Adorno e a *différance* de Jacques Derrida

Monografia de Conclusão de Curso apresentada ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto

Araraquara

2025

S586e Silva, Victória Angélica Ferreira
Entre dois lados de um furo: um diálogo entre o não-idêntico de
Theodor Adorno e a différance de Jacques Derrida / Victória Angélica
Ferreira Silva. -- Araraquara, 2025
46 p.

Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado e licenciatura -
Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Antonio Ianni Segatto

1. Não-idêntico. 2. Différance. 3. Metafísica da presença. 4.
Negatividade. 5. Dialética negativa.. I. Título.

VICTÓRIA ANGÉLICA FERREIRA SILVA

Entre dois lados de um furo: um diálogo ente o não-idêntico de Theodor Adorno e a *différance* de Jacques Derrida

Monografia de Conclusão de Curso apresentado ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Antonio Ianni Segatto

Data da defesa: 05/12/2025

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto
UNESP - Campus de Araraquara

Prof. Ms. Vinicius Bernardes Rodrigues
UNESP - Campus de Araraquara

Prof. Ms. Pedro Luís Panigassi
UNESP - Campus de Araraquara

À minha mãe, que sempre me mostrou o valor dos estudos e da
coragem.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a todos aqueles que contribuíram para que eu pudesse concluir essa pesquisa. Cada pessoa, cada gesto, cada afeto que me atravessou (feito flecha, como diria Deleuze e Guattari) foram fundamentais para que eu me tornasse quem eu sou até esse momento.

Se não fosse cada um, essa pesquisa seria outra, pois eu mesma seria uma outra, com outros pensamentos, outras prioridades, outras ações e objetivos. Se sou o que eu sou agora é por tudo o que me aconteceu e por cada um que cruzou meu caminho. Por não conseguir agradecer um a um (não poderia, visto que até o pássaro que está cantando neste momento, enquanto escrevo essas notas, influenciou no texto que redijo), agradeço àqueles que gravo na memória, e que considero, dentre tantos outros, como pessoas que marcam e que permanecem.

Primeiramente, agradeço à minha mãe. Ela que me pariu, me deu de mamar e de comer. Ela que me nutriu para além do alimento, me ensinando a gentileza, o respeito, e o autoamor. Ela que foi fundamental em minha autoestima intelectual, me mostrando desde pequena que eu podia ser o que eu quisesse ser, desde que fizesse com dedicação e paixão. Minha mãe, que sempre me incentivou a estudar e, mesmo depois de eu dizer que não seria mais médica, sentiu orgulho ao falar: “minha filha vai ser professora”. Mãe, obrigada por todo o apoio, e acima de tudo, por me dar o exemplo de uma pessoa forte e resiliente. Agradeço também ao meu pai, que sempre demonstrou orgulho e admiração pela filha que teve.

Também gostaria de agradecer aos meus irmãos, que sempre acreditaram e torceram pela irmã mais velha, além de me enxergarem com orgulho. Sempre estarei ao lado de vocês.

Ademais, agradeço aos amigos que conheci em Araraquara, em especial, à Ana Carolina, Ednan, Isabela e Laura. Obrigada por todos os momentos de companheirismo. Sem vocês essa jornada teria sido mais solitária e infeliz. Pelas trocas intelectuais e ordinárias, agradeço ao meu amigo Rodrigo, tão importante para o desenrolar do meu potencial expressivo.

Não menos importante, agradeço ao CUCA, Cursinho Unificado do Campus de Araraquara, que me abriu portas para lecionar pela primeira vez na vida, sendo um espaço fundamental para o desenvolvimento de minha comunicação e de minha dialética verbal.

Agradeço, também, ao meu professor orientador, Antonio Ianni Segatto, tão importante para essa pesquisa. Obrigada pelas referências, pelas ideias, pelas melhorias na

estrutura, e acima de tudo, obrigada pela confiança em meu trabalho, me concedendo espaço para executá-lo. Se não fosse o senhor, essa pesquisa provavelmente teria sido diferente.

Agradeço, também, a todos os professores dessa universidade pública, que se dedicam continuamente no exercício de propagação do conhecimento, seja por meio das aulas ou dos trabalhos acadêmicos. Vocês me inspiram a continuar por esse caminho.

Por fim, agradeço à minha companheira, Sara. Obrigada por compartilhar a vida ao meu lado, e me lembrar sempre de ser uma pessoa mais centrada, mais verdadeira, mais racional e que ama o outro. Agradeço imensamente por todo o trabalho cuidadoso de revisão desta monografia. Sem você, tudo seria menos sistemático, menos palpável, menos elaborado e, também, menos feliz.

Ao escolher [...] o insólito, assombroso, difícil e divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência.

Nietzsche (1985, p. 12)

RESUMO

Embora desenvolvidos em diferentes tradições de pensamento, os conceitos de não-idêntico, em Theodor Adorno, e *différance*, em Jacques Derrida, guardam vastas similitudes, especialmente no que tange à crítica da lógica identitária e à elaboração de uma negatividade para além da contradição via identificação. No entanto, a interlocução entre tais noções ainda permanece marginalizada no campo dos estudos filosóficos. Com o intuito de apresentar uma constelação de sentidos entre o não-idêntico adorniano e a *différance* derridiana, salientando os diálogos entre os autores, esta pesquisa apoiou-se em referenciais bibliográficos e na análise de passagens textuais dos pensadores em questão. Como resultado, pôde-se concluir que o não-idêntico e a *différance* representam uma negatividade irreduzível enquanto ausência constitutiva. Ademais, ambos nomeiam a impossibilidade de reduzir o real ao conceito e de fixar o sentido na presença, apontando para uma origem não plena que, paradoxalmente, funda a própria possibilidade do sentido e da linguagem. Espera-se, com isso, que esta pesquisa favoreça não somente o exame desse debate filosófico, mas que também forneça uma reflexão crítica sobre a linguagem e a negatividade, a fim de revelar novos caminhos de interlocução entre a tradição frankfurtiana e o pensamento pós-estruturalista.

Palavras-chave: não-idêntico; *différance*; metafísica da presença; negatividade; dialética negativa.

ABSTRACT

Although developed within different philosophical traditions, the concept of non-identical in Theodor Adorno and of *différance* in Jacques Derrida share many similarities, especially regarding the critique of identity logic and the elaboration of a negativity beyond contradiction via identification. However, the dialogue between these notions remains marginalized in the field of philosophical studies. With the aim of presenting a constellation of meanings between Adorno's non-identical and Derrida's *différance*, highlighting the dialogues between the authors, this research relied on bibliographic references and the analysis of textual passages from the thinkers in question. The results of this study reveal that the non-identical and *différance* represent an irreducible negativity as a constitutive absence. Furthermore, both authors acknowledge the impossibility of reducing reality to concept and fixing meaning in presence, pointing to a non-complete origin that, paradoxically, founds the very possibility of meaning and language. It is expected that the findings will not only foster an examination of this philosophical debate, but also provide a critical reflection on language and negativity, in order to reveal new perspectives for dialogues between the Frankfurt School tradition and Post-Structuralism.

Keywords: non-identical; *différance*; metaphysics of presence; negativity; negative dialectic.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 INTERLOCUÇÕES ENTRE ADORNO E DERRIDA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA	15
3 “APRESENTAÇÃO” DO NÃO-IDÊNTICO DE ADORNO	19
3.1 A troca e o princípio identificatório	26
3.2 Pensamentos como mediações não-lineares	27
4 “APRESENTAÇÃO” DA <i>DIFFÉRANCE</i> DE DERRIDA	29
4.1 Heidegger e o esquecimento da diferença	33
4.2 Dialética e totalidade da estrutura	34
5 APROXIMAÇÕES ENTRE O NÃO-IDÊNTICO E A <i>DIFFÉRANCE</i>	35
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	42
REFERÊNCIAS	44

1 INTRODUÇÃO

Estabelecer uma interlocução entre as filosofias de Derrida e Adorno está longe de ser algo inédito, visto que, apesar da bibliografia não muito vasta, podem-se apontar alguns estudos que já propuseram um diálogo entre tais perspectivas. Todavia, ao ocupar um lugar marginal no campo filosófico, tal aproximação perde sua significância, tão substancial para a reflexão de questões fundamentais à crítica na contemporaneidade, tais como negatividade, alteridade, diferença, etc.

É precisamente nesse contexto que se insere a presente pesquisa, ao abordar o diálogo possível entre os conceitos de não-idêntico, em Theodor Adorno, e *différance*, em Jacques Derrida. Essas concepções, embora formuladas em tradições díspares, convergem na crítica à lógica identitária e na elaboração de modos de pensar a negatividade para além de princípios fixos de significado.

Considerando que os conceitos aqui discutidos se enraízam em contextos filosóficos específicos, torna-se pertinente indicar brevemente o desenvolvimento intelectual de Adorno e Derrida, nos quais se inscrevem as formulações do não-idêntico e da *différance*.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, amplamente conhecido apenas como Theodor Adorno, nasceu em 11 de setembro de 1903, na cidade de Frankfurt am Main, na Alemanha, onde teve uma infância voltada às artes e ao exercício do intelectualismo, reforçados pela mãe musicista e pelo pai apreciador da alta cultura. Em 1924 ele conclui sua formação apresentando uma tese sobre Edmund Husserl, além de também estudar composição musical em Viena, o que viria a influenciar profundamente seus escritos filosóficos ulteriores. Já em 1933, Adorno insere-se no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, comumente conhecido como Escola de Frankfurt, que se tornaria uma grande força do pensamento intelectual marxista, reconhecida dentro e fora do meio acadêmico. Um ano depois, Adorno se vê forçado a deixar o país pelas forças nazistas, mudando-se para a Inglaterra e, posteriormente, para os Estados Unidos.

A experiência atravessada pela Segunda Guerra marca fortemente o filósofo, sendo decisiva no desenvolvimento de *Dialética do Esclarecimento* (1944) e *Dialética Negativa* (1966), obra fundamental na qual delineia-se os limites do pensamento racional e

desenvolve-se uma crítica à dialética hegeliana, apresentando a concepção do não-idêntico enquanto aquilo que foge aos ditames do pensamento identificatório.

Jacques Derrida, por sua vez, nasceu em 1930 em Argel, na Argélia, no seio de uma família judia sefardita¹. Ainda novo, foi alvo de injúrias antissemitas, experiência que marca sua filosofia e suas análises sobre poder, alteridade, discurso, etc. Em 1952, Derrida inicia o curso de filosofia na *École Normale Supérieure*, onde se aproxima do pensamento de Heidegger, Husserl e Kierkegaard. Nos anos 60, começa a tornar-se conhecido como “pai” da chamada desconstrução, método de análise que afirma que toda palavra escrita faz-se repleta de contradições, elemento que priva os textos de um conteúdo verdadeiro, absoluto e permanente.

Ainda que venham de correntes e espaços distintos, Adorno e Derrida guardam claras semelhanças, ancoradas na crítica ao logocentrismo das tradições metafísicas e na refutação de conceitos limitados pela tradição filosófica. Assim como o não-idêntico de Adorno é apresentado como nem um ente, nem um conceito, mas uma falta conceitual enquanto negatividade que não se deixa reduzir a um sistema ocluso de pensamento, a *différance* em Derrida refere-se a um rastro que evidencia a incompletude do signo e do sentido, apresentando-se como uma descontinuidade significativa que coloca no âmbito linguístico o foco naquilo que é reprimido pela hegemonia da identidade e da presença: o excluído pela lógica logocêntrica, logo, o não-idêntico, a diferença.

Tal como o não-idêntico de Adorno busca libertar o pensamento dialético de uma natureza afirmativa (Adorno, 2009), a *différance* corresponderia àquilo que se subtrai à identidade, uma diferença que só se apresenta como ausência, exemplificada por Derrida por uma alteração gráfica que não muda o som da palavra, mas aponta para um diferimento e adiamento, representando aquilo que o autoritarismo da identidade não tolera e no entanto, coincide com a própria viabilidade da identificação.

Consciente do papel crítico e da necessidade de colocar os conceitos em relação (de forma *consciente*²) uns aos outros, o presente trabalho busca elucidar uma possível ligação

¹ O termo sefarditas refere-se à população da diáspora de judeus que vivia na Península Ibérica (Portugal e Espanha) até a expulsão dos judeus da Espanha pelos Reis Católicos da Coroa de Castela e Aragão em 1492, e por Manuel I, de Portugal, em 1496. Refere-se, sobretudo, aos descendentes destes, que mesmo não vivendo em território ibérico, permaneceram ligados à cultura hispânica.

² Os conceitos já estão, por sua própria natureza sistemática, em relação. Como postula Deleuze e Guattari: “Todo conceito tem componentes e se define pelo conjunto deles. Tem, portanto, uma composição. Os componentes, por sua vez, não são conceitos, mas pontos, zonas, limiares e vetores que se distribuem num plano de imanência que é próprio a cada filosofia. Cada conceito remete a outros conceitos, não apenas de modo contíguo, mas por vizinhança, por ressonância e por cruzamento (Deleuze; Guattari, 1992, p. 26). No entanto, colocar os conceitos em relação de forma consciente remete à um esforço que não é só do próprio conceito, mas

entre o não-idêntico de Adorno e a *différance* de Derrida, contribuindo para o desenvolvimento qualitativo de tais noções, ampliando suas possibilidades e significados. O diálogo entre concepções que se inserem em experiências filosóficas distintas justifica-se uma vez que a pesquisa não busca uma equivalência conceitual, mas uma constelação de sentidos capaz de apresentar espaços de convergência no pensamento filosófico. Para mobilizar reflexões acerca deste diálogo, este trabalho apoia-se nos trabalhos dos autores centrais para a pesquisa, isto é, Adorno (2009, 2022) e Derrida (1991), além de outros referenciais bibliográficos, tais como Zenklusen (2002), Ribas (2013, 2017), Menke (1991), Durão (2005), Ryan (1982), entre outros.

Ademais, a presente pesquisa contribui para o campo da Filosofia e das Ciências Sociais ao articular dois modos de apresentar a diferença e a negatividade, ampliando as vias de leitura acerca da crítica à identidade e à representação conceitual, temas cruciais, tanto na Teoria Crítica quanto na desconstrução. Assim, este trabalho favorece não apenas o exame do debate filosófico, mas igualmente uma reflexão crítica sobre a linguagem e a negatividade, revelando novos caminhos de interlocução entre a tradição frankfurtiana e o pensamento pós-estruturalista.

Desta forma, a primeira parte da monografia irá apresentar o escopo bibliográfico que esboça as similitudes entre o pensamento de Adorno e Derrida, trazendo informações necessárias à compreensão da possível comparação. Em sequência, tratar-se-á de apresentar o conceito de não-idêntico, como postula Theodor Adorno. A seção seguinte apresentará a noção de *différance* como aparece em Jacques Derrida. Por fim, serão expostas as correlações entre o não-idêntico e a *différance*, com o auxílio da análise de passagens textuais, enfocando em como a questão da negatividade aparece em ambos os autores.

também do sujeito, além de que nesse viés a relação torna-se ainda mais rica qualitativamente, pois não é só uma relação constitutiva da natureza estática dos conceitos, como também pode ir além da estrutura fixa deles mesmos.

2 INTERLOCUÇÕES ENTRE ADORNO E DERRIDA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

O diálogo entre Adorno e Derrida tem sido explorado por alguns autores que percebem, em ambos, uma crítica à primazia da identidade e da presença. Michael Ryan, em *Marxism and Deconstruction* (1982), enfatiza como os dois filósofos tecem uma rejeição ao privilégio concedido à presença sobre a ausência, ou ainda, à identidade sobre a não-identidade. Esse privilégio, sendo um fator que essencializa os conceitos e a própria linguagem, acaba por retirar a importância central da diferença ao constructo teórico e linguístico. Para lidar com tais questões, o autor propõe que em Adorno cria-se a necessidade de um conceito ligado à não-identidade, ao passo que em Derrida, a crítica se volta à conceitualidade em si, que estaria ancorada essencialmente em uma lógica da metafísica da presença.

Contudo, é preciso cautela ao distanciar o conceito que se volta ao não-idêntico do questionamento da própria conceitualização, uma vez que há a impressão de Derrida rejeitar plenamente o conceito, o que não ocorre de maneira tão direta. Em Derrida, a crítica ao conceito só se inscreve através dele próprio, de modo que o rastro da diferença que foge à simbolização só consegue ser acessado por meio de um texto, mais precisamente, mediante uma ausência de texto dentro do texto. Disso decorre que, embora as formas de conceitualização sejam o alvo da filosofia da desconstrução, o traço da *différance* não está no texto, nem fora dele, mas no entremeio entre o simbólico e aquilo que foge ao entendimento, sendo o rastro da diferença o representante da não-plenitude que permanece sempre no texto. Assim sendo, presumir que Derrida nega a conceitualização, sem o devido aprofundamento teórico dessa ideia, tende a ser uma simplificação do debate, na medida em que o questionamento do conceito só se realiza por meio do mesmo.

Ademais, Ryan (*Ibidem*) postula que o eixo crítico de Adorno e Derrida dirige-se ao *logos* enquanto estrutura que desenvolve-se via processo de identificação àquilo que já está positivo, tanto linguística quanto socialmente. Para Durão (2005), essa centralidade não se faz justa em relação à filosofia adorniana, uma vez que essa conceberia algo de material para além da estrutura do *logos*, não constituído como entidade autônoma, mas enquanto parte de uma dialética da natureza. Nas palavras do próprio autor, “a ratio é incompreensível, segundo Adorno (e Horkheimer), quando desvinculada da autopreservação, mecanismo natural, de suma importância para a vida na sociedade antagonista” (*Ibidem*, p. 75).

Por sua vez, Christoph Menke (1991) defende que a principal semelhança entre Adorno e Derrida está no trabalho que exercem sobre o texto, trabalho esse que se vincula à importância da expressão (e da forma) para ambos os autores. Semelhançemente, Durão (2005) também propõe que tanto para Adorno quanto para Derrida há uma centralidade essencial no processo de construção textual, “que traz como resultado a emergência de uma interessante dinâmica de auto-referencialidade” (*Ibidem*, p. 80). Em Adorno, a não-identidade se faz diante de uma escrita chamada de paratática, ao passo que em Derrida há um modelo que, no lugar da constelação de elementos contraditórios, apresenta um movimento de desconstrução e estruturação do texto, no qual “os temas são lançados, interrompidos, e retomados. Associações, responsáveis pela progressão textual, se dão por metáforas, duplo-sentidos, ou simplesmente pela intervenção do sujeito da escrita” (*Ibidem*, p. 81).

Segundo o autor, as duas formas de expressão representam motivos distintos filosóficos. No caso de Derrida, a estruturação e desconstrução do texto são justificadas pela própria *différance*, que está fora e dentro do texto, o que leva o texto a algo diferido, sempre adiando sua significação, “sem começo ou fim, mas sempre processo; algo que só pode se fazer sentir como presente na medida em que se estabeleça como ausência” (*Ibidem*, p. 83). Diferentemente, a fonte negativa na escrita para Adorno seria de outra ordem, vinculada à materialidade do objeto e, portanto, à impossibilidade de sua apreensão conceitual. Nessa perspectiva, a escrita adorniana buscaria reproduzir no texto a contradição encontrada no próprio objeto, representado como não-idêntico a si próprio.

Na mesma direção, na concepção de Ribas (2013), o texto derridiano estaria centralizado na análise crítica em relação aos principais paradigmas hegemônicos, com vistas a denunciar o logocentrismo e a provocar uma abertura à “justiça não-autoritária”. Dentro dessa lógica, a desconstrução textual derridiana seria uma forma de buscar justiça por meio da desmistificação e multiplicidade conceitual. Já do lado de Adorno, o enfoque da dialética negativa seria em revelar a incapacidade do discurso conceitual em representar o objeto de maneira transparente e neutra, sendo a metafísica da dominação a figura mais elementar deste processo. Em outro trabalho mais recente, Ribas (2017) sustenta que o não-idêntico e a *différance* possuem a capacidade de “anunciação do inominável”, expressando aquilo que não se apresenta nem totalmente, nem pessoalmente (enquanto coisa a si, presença, consciência de si).

Outra questão fundamental para Adorno e Derrida é a crítica à metafísica. Segundo Ribas (2017), há nos dois autores uma contínua condenação da metafísica da presença e da

totalidade, ao mesmo tempo em que a crítica não está fora do processo metafísico, mas parte da sua própria lógica, “a fim de promover os postulados contestatórios meta-referenciais” (*Ibidem*, p.101). Na perspectiva de Durão (2005), Derrida relaciona a metafísica à estrutura dos significados linguísticos, sendo ela a tessitura do texto e o lugar no qual a *différance* aparece: sempre na forma do texto como um rastro de ausência.

Todavia, e isso é fundamental para compreender a diferença, para Derrida a metafísica não pode ser superada, haja vista que mesmo nas agressões ou transgressões “lidamos com um cógito ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal maneira que todo gesto transgressor nos confina, e nos mostra isso, no interior de sua clausura” (Derrida, 2002, p. 148). Esse fato conecta-se ao próprio limite da diferença e da linguagem: não existe nada fora do texto, e o que existe (enquanto *différance*, entre o texto e o não-texto) aparece somente na forma textual, enquanto um rastro ausente de significado. No caso de Adorno, Durão (2005) conecta a categoria da metafísica a um processo contraditório de mudança e “domestificação”, no qual o papel crítico da filosofia estaria dominado por uma tendência restauradora.

Após um panorama de leituras que abordam aproximações mais amplas entre Adorno e Derrida, cabe destacar a obra que trata diretamente dos conceitos aqui analisados. Trata-se de “*Adornos Nichtidentisches und Derridas différance. Für eine Resurrektion negativer Dialektik*”³ (2002), de Stefan Zenklusen. Não se pretende, contudo, reconstruir integralmente as correspondências apontadas pelo autor, mas enfatizar certos aspectos de sua interpretação que se mostram relevantes, e, em alguns casos, problemáticos, para a presente análise.

Para Zenklusen, Adorno e Derrida convergem no que diz respeito à perspectiva da filosofia de Husserl, que, em ambos, está vinculada a um princípio de identidade quando circula ao redor do “original” e do primeiro. O traço da redução fenomenológica é percebido como o traço da exclusão da diferença, exclusão da particularidade em prol de uma presença pura e falsa, pensada enquanto transcendental. Todavia, se em Adorno a “verdade” encarada como a pureza própria da metafísica se constitui a partir da história do desenvolvimento da humanidade, em Derrida a verdade está ancorada no desenvolvimento da voz “autopercebida” (Zenklusen, 2002).

O autor problematiza o fato da *différance* destituir o papel da história na constituição principal do *logos*, ao passo em que o adiamento dos múltiplos significados é anterior à própria estrutura e à própria historicidade. No entanto, Zenklusen parece tangenciar o fato da

³ Traduzido literalmente como “A não-identidade de Adorno e a *différance* de Derrida: por uma ressurreição da dialética negativa”.

história só ser possível enquanto presença a si, consciência de si, resultante do ordenamento da linguagem e da própria linguagem, enquanto história *da* linguagem.

Além disso, na obra há a ideia de que Adorno recusaria o “malabarismo” de significantes em Derrida. Esse argumento se ancora na diferença textual dos autores, sendo Adorno denominado um “construtor” de constelações e Derrida um “desconstrutor”. Apesar disso, essa justificativa não parece devidamente sólida, visto que as constelações adornianas não objetivam uma presença fixa conceitual, nem uma espécie de conceito finalizado (como se encontra em Hegel, por exemplo), mas a própria constatação da falta conceitual, buscando, nesse sentido, por meio da apresentação, a clareza de uma lacuna que nunca se realiza completamente.

Por sua vez, Zenklusen defende que as considerações de Derrida regridem em relação às de Adorno, principalmente pelo fator da *différance*, que segundo o autor constitui um “atraso” do ponto de vista crítico. A razão da *différance* anteceder a história é tomada pelo autor como uma evitação da contextualização histórica. Entretanto, é incongruente com a própria estrutura da *différance* acusá-la de evitação histórica, haja vista que ela antecede a história no momento em que possibilita a emergência da mesma, enquanto história da linguagem e do sentido.

Em síntese, as referências examinadas evidenciam que, embora a relação entre Adorno e Derrida tenha sido tematizada em algumas perspectivas, a articulação direta entre o não-idêntico e a *différance* permanece pouco explorada. A ausência de tal diálogo sugere que o problema ainda não foi amplamente reconhecido ou desenvolvido pela literatura especializada. É nesse contexto que se insere a presente pesquisa, que retomará tal aproximação em busca de compreender suas implicações para uma concepção de negatividade distinta da lógica tradicional da identidade e da presença.

3 “APRESENTAÇÃO” DO NÃO-IDÊNTICO DE ADORNO

O pensamento de Adorno nasce no interior e na ruptura da dialética. Contudo, para ele, a contradição não se constitui enquanto essencial e verdadeira — como se a verdade da totalidade emergisse da contradição —, diferentemente, a contradição evidencia que a verdade da totalidade em sentido hegeliano não pode ser acessada. Assim, ao invés de fundar uma verdade, a contradição expressa o seu limite, abrindo espaço para aquilo que escapa à identidade conceitual: o não-idêntico, que permite pensar o que resiste à totalização do pensamento.

A contradição não se confunde com aquilo em que o idealismo absoluto de Hegel precisou inevitavelmente transfigurá-la: ela não é nenhuma essência heraclítica. Ela é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução no conceito daquilo que é conceituado (Adorno, 2009, 12, trad. modificada).

Se o movimento da dialética hegeliana se estabelece como um processo pelo qual a coisa não se esgota em si mesma e se eleva através da própria negação, ou, através da negação daquilo que conserva em si, das suas determinações, para Adorno, uma “*verdadeira*” dialética não se concebe através do pensamento, sendo, então, uma negatividade para além do que pode ser pensado e conceituado. Ela se realiza pela experiência concreta do real, especialmente ao real que foge à conceitualização. Realiza-se, destarte, pela contingência atravessada nas particularidades não apreendidas pelo processo simbólico, a qual dá forma ao que o autor denomina como não-idêntico.

Adorno confere uma nova roupagem à dialética, que deixa de ser compreendida como um processo de constante sucessão do pensamento — dada a insuficiência do conceito —, passando a expressar uma dinâmica imanente de insuficiência. Isto posto, a noção de negatividade passa a ser entendida como o não-idêntico: um representante daquilo que escapa à identidade conceitual, daquilo que não é nem um ente, nem uma coisa, mas uma falta. O não-idêntico representa a negatividade como algo que não se reduz a um sistema fechado de pensamento, não como processo que contradiz o positivo — algo que está sempre por vir —, mas como algo que está para além da possibilidade do positivo e da significação, algo mais próximo do *real*. Representa, ainda, uma lacuna inerente, uma falta não-identificável ao positivo, e por isso mesmo, uma falta não-identificada, vazia de conteúdo.

Adorno critica a filosofia hegeliana pelo fato dela ter colocado o devir como fruto da falta da absolutização do conceito, sendo que para ele, a falta é a falta do sentido da coisa em si. Enquanto a negatividade impulsionadora da transformação aparece para Hegel como o desenvolvimento dos conceitos em si mesmos, para a dialética negativa a construção real advém não das determinações, mas da heterogeneidade do não-idêntico. Sua crítica reside no fato de que o conceito que se desenvolve a partir de si, buscando totalidade e apaziguamento, torna-se falso, visto que sua existência pulsante e desejante (viva) é o desenrolar da cisão entre ele mesmo e a totalidade. Para compreender melhor a particularidade da dialética de Adorno, há de se relembrar a dialética hegeliana.

A relação entre conceito e dialética sempre ocupou um lugar central na tradição filosófica, especialmente no idealismo alemão e em suas críticas posteriores. Na Antiguidade, o termo dialética surge para dar nome a um tipo de método de organização do pensamento conceitual⁴, passando apenas posteriormente a significar não apenas um método do pensar, mas também “uma determinada estrutura da coisa, a qual deve ser transformada em critério diretivo para as considerações filosóficas, a partir, certamente, de ponderações filosóficas bastante fundamentais” (Adorno, 2022, p. 67). Em outras palavras, passa a anunciar não apenas um método, mas sobretudo, uma estrutura da própria coisa, daquilo que é nomeado pelos sujeitos: uma estrutura do objeto. Ela consiste, ainda, na “tentativa de fazer justiça a uma determinidade, a uma qualidade, a uma peculiaridade essencial da própria coisa a ser considerada” (*Ibidem*, p. 23). Hegel cunhou a expressão movimento dos conceitos (Hegel, 1992) para denominar uma justiça à essência das coisas conceituadas. A dialética seria, então, na perspectiva hegeliana, um movimento ligado aos conceitos, movimento esse que faria justiça às coisas conceituadas.

Se o movimento do conceito está relacionado tanto à forma de pensar a coisa quanto à forma da própria coisa, como exposto, então compreende-se que todo conceito está em

⁴ Sobre isso, Cenci; Oliveira; Còvolò (2012) dirão: “Aristóteles define dialética no início dos Tópicos, quando delimita o escopo da pesquisa, cujo “propósito é encontrar um método a partir do qual possamos raciocinar sobre todos os problemas que se no proponha, a partir de coisas plausíveis [opiniões geralmente aceitas (éndoxa)], e graças ao qual, se nós mesmos sustentamos um enunciado, não digamos nada que lhe seja contrário” (Tóp. I 1, 100 a 18-21). Observe-se que fica muito claro tratar-se a dialética de um método segundo o qual se possa investigar algo partindo de opiniões geralmente aceitas; tais opiniões, contudo, devem ser de domínio comum de quem as aceita ao iniciar uma investigação, são as opiniões dos mais famosos, eminentes, reconhecidos, ou dos sábios, a respeito de algo que se pretenda explorar. A seguir, Aristóteles distingue três usos possíveis da dialética. Um referente ao exercício pessoal, isto é, do indivíduo consigo mesmo que busca se preparar educando e treinando sua mente através de raciocínios. Outro que se refere ao debate em público, em virtude de discussões de ordem política, onde há defesa de um determinado posicionamento, tendo outrem como adversário e possivelmente um público como árbitro, cuja finalidade pode ser judiciária e/ou política. Por fim, há um uso relativo à ciência, a qual para Aristóteles é sinônimo de filosofia (*Ibidem*, p. 2).

movimento porque as coisas estão em movimento, sendo, portanto, necessária a confrontação imanente entre coisa e conceito, o que impele o último à sua negação. Todavia, o fato do conceito ser o devir não se constitui apenas como uma necessidade do sujeito que pensa, mas principalmente, uma necessidade da própria coisa em ser significada, o que Hegel chamou de “justiça ao conceito”. Isto indica que o devir reside em um movimento duplo: intenção por parte do sujeito cognoscente em tornar efetiva a verdade, e força de dentro do próprio conceito, dada a necessidade de auto-realização.

Se para a filosofia idealista o pensamento da absolutez [*Absolutheit*] do pensar se encontra no início [...] então podemos dizer que esse primeiro princípio já é necessariamente falso. Porque no conceito desse pensar que se põe a si mesmo está necessariamente contido o momento ao qual se refere tal pensar. Não há pensar, não há pensamento, que não tenha em vista algo pensado, ao qual se dirige. Portanto, não há pensamento que não seja, à medida que pensa, mais do que meramente pensamento [...]. Quando nos damos conta disso, podemos de fato dizer que o princípio com o qual a filosofia se desencadeia [...] é, ao mesmo tempo, verdadeiro, na medida em que de fato nada há que não seja mediado, em que nada sabemos que não saibamos por meio do pensamento, e falso, pois nessa origem aparentemente absoluta está igualmente [presente] o próprio contrário dele, uma vez que, no pensamento de um Eu absoluto e produtor, ou seja, na ideia pura, já está posto conjuntamente [*mitgesetzt*] o pensamento daquilo ao que o pensar se refere, isto é, o pensamento de um Não-Eu (Adorno, 2022, p.121–122).

Dialética diz respeito, sob essa ótica, da cisão entre sujeito e objeto. A cisão oriunda da existência da unidade e do não-eu denuncia uma falta constituinte do próprio pensamento que o impele a constituir algo no qual possa se “agarrar”.

Pensando do ponto de vista da organização do pensamento, o pensar existe como processo prático que transforma a si, sendo necessários os princípios pelos quais age. Esses princípios ganham de fato existência no pensamento por meio de sujeitos particulares que pensam e, ao tomar existência no pensamento, se transformam pelo fato do sujeito empreender mecanismos próprios de conceitualização. Em suma, o conceito absoluto não existe por si só, visto que, para tomar forma necessita tornar-se outro por meio do sujeito.

Como os conceitos precisam ser continuamente confrontados com a coisa que pretendem representar, ao serem confrontados com ela, por meio do processo cognoscente, eles mesmos contradizem-a e requerem tornar-se outros. A necessidade de tornar-se outro não é mera imposição de outrem, mas uma necessidade da coisa em si, ou da necessidade empregada na tentativa de sua própria existência. Desse modo, a dialética presente na estrutura do conceito não significa contrapor uma proposição à uma opinião externa, mas sim, “impelir o pensamento até o ponto em que ele se aperceba de sua própria finitude, de sua

própria falsidade, e por meio disso, se impulsiona além de si mesmo” (*Ibidem*, p. 126). A coisa deve ser avaliada em si mesma, em seu próprio conceito, de forma imanente. Sua força inerente lhe impele à transformação em outrem ou à relação com outro. Ao se relacionar com outro, perde aquilo que seria sua essência, como uma essência fixa, sendo essa um devir, uma essência sem forma, uma essência não absoluta.

A negação dialética como transformação do conceito frente à sua necessidade de realização, conseqüente à carência da coisa em existir em si mesma, não é mera correção, “não é oposição de um pensamento a outro que seria considerado falso; mas é, caso desejem, a ampliação [...], o desenvolvimento do pensamento e, com isso, a complementação da sua insuficiência” (*Ibidem*, p. 130).

A contradição enquanto necessidade de constituição do próprio conceito seria, para o pensamento dialético, o princípio endógeno do conhecimento em geral, o princípio da contradição lógica (*Ibidem*, 2022). Assim sendo, a dialética considera em seu centro o conflito entre a forma e o conteúdo, considerando que a forma sem o conteúdo é insustentável. Sua insustentabilidade revela sua contradição: as formas a priori da consciência — que aparecem no estudo de Kant na parte da analítica transcendental (Kant, 2013) — dão o limite para a realização do conteúdo, porém, ao se realizar o conteúdo na forma, o limite anterior é ultrapassado e a consciência se eleva.

Para a dialética hegeliana, seu eixo centra-se no movimento inerente ao próprio conceito no qual a negatividade oriunda de sua não-totalidade impulsiona-o ao desenvolvimento de si próprio rumo à totalidade. Ela propõe “a tentativa de se apoderar em sentido filosófico daquilo que não é propriamente sujeito; que portanto, ambas as determinações — coisa, por uma lado, e pensar por outro — não se dissolvem uma na outra” (Adorno, 2022, p. 77). Aqui chega-se a uma contradição essencial. O pensar dialético seria

por outro lado, a tentativa de um pensamento da não identidade — uma tentativa, portanto, de apreender pelo pensamento os momentos opostos, momentos que não se esgotam no pensar — e, por outro lado, ela só é realmente possível enquanto filosofia da identidade, isto é, enquanto filosofia que põe o pensar e o ser como idêntico (*Ibidem*).

Ao mesmo tempo em que o movimento da realidade necessita dos seus momentos opostos, enquanto elevação da própria coisa, o pensamento só consegue se elevar por meio do processo identificatório, entre os limites dados pelas determinações existentes e o seu movimento em meio à tais determinações. Em outras palavras, trata-se de uma contradição

entre uma realidade que nunca se realiza completamente (o que existe e pode ser acessado é falso) e uma realidade estática, limitante de si mesma por determinações já efetivas. Desta forma, a realidade é simultaneamente restringida às suas propriedades, e múltipla, dinâmica, impossível de ser vista em seu conjunto.

O conceito que desenrola-se em si por meio da negação de suas próprias particularidades revela-se como seu próprio limite quando sua contradição provém do processo identificatório com as determinações que lhe são próprias, de modo que, “até a auto-reflexão crítica do intelecto contém um impulso contraditório, que coincide, no entanto, com seu impulso reconciliador” (Turcke, 2004, p. 55). Porém, enquanto que na dialética hegeliana as coisas se movimentam em si mesmas — com o auxílio do sujeito cognoscente —, como um ímpeto gerado por uma falta em si, para a dialética negativa não existe falta de completude do ser, mas falta do próprio ser. É nesse ponto que se insere o não-idêntico.

Enquanto que para Hegel a totalidade se expressaria na quintessência dos conceitos⁵, em seu nexos final que resultaria no sujeito-objeto, isto é, na identificação completa entre conceito e realidade, para a dialética negativa não há identificação total entre sujeito e objeto. O que existe e mais se aproxima do *real* consiste em uma barreira inerente entre a conceitualização dada pelo homem e a realidade em si mesma, barreira essa que impede a realização da totalidade pretendida pela dialética hegeliana e pelas filosofias que se pretendem à totalização.

Ao passo que em Hegel a totalidade aparece como o verdadeiro e a negatividade como resultado da contradição ao positivo, para a dialética negativa a totalidade é falsa, visto que os conceitos não contêm essência, e a negatividade é reelaborada sob a forma do não-idêntico. O não-idêntico seria, logo, uma representação sem conteúdo da não-identidade entre coisa e conceito, representação essa que denuncia o caráter de inverdade do conceitualizado.

Adorno dirá que pensar significa identificar, de modo que o processo do pensamento que não se finaliza em si e se contradiz ao se colocar na realidade, configura-se, na verdade, como “o não-idêntico sob o aspecto da identidade” (*Ibidem*, p. 13). Assim sendo, à medida que em Hegel a identidade aparece como um momento do processo dialético, a identidade — falsa — aparece em Adorno como o que antecede todo e qualquer processo de construção conceitual, apresentando-se na qualidade de um limite inerente ao real.

Adorno revela a falsa ontologia que, enquanto fruto do processo de identificação, contém em si não a essência do ser, mas a sua não-essência, a perda da essência no momento

⁵ E isso representa expressões como “o todo é o verdadeiro” (Hegel, 1992, p. 31).

da sua conceitualização, uma vez que não se pode afirmar nada essencialmente para além do que o sistema identificante propõe. O sistema, compreendido aqui como a totalidade das determinações conceituais, como o princípio da *ratio*, ao se desenvolver via processo identificatório, instaura um limite imanente ao movimento da própria contradição. Por isso, em Adorno “não mais se atribui dialeticidade à essência do real, porque, em primeiro lugar, a contradição é criticamente deslocada para a relação imperante entre singular e universal sob a égide da identidade” (Fleck; Pucciarelli; De Caux, 2021, p. 575).

Adorno critica Hegel por ter hipostasiado a descoberta da contradição, transformando-a não somente na estrutura lógica da história como um todo, mas de todo o real (*Ibidem*). Isto é, Hegel teria convertido a falsidade da própria dialética na realidade, como se a realidade fosse mesmo essa, não compreendendo que a realidade *só é porque está*. A realidade está falsa, sua falsidade não é essencial, pois a essencialidade não existe, visto que as coisas não existem em si mesmas, irrefletidas no outro. A particularidade da coisa é falsa, e só existe enquanto tal, justamente por sua falsidade.

A dialética negativa localiza à frente da ontologia o caráter de não totalidade do discurso e dos significantes, bem como de uma possível totalização da realidade. Não é como se a não-totalidade fosse uma parte do processo humano que seria atravessada, atingindo, no final, o espírito absoluto. Ela é a condição do processo, o devir em si. O movimento dialético seria o movimento do ser no mundo, processo desejante e simbólico resultante do não-idêntico, uma falta caracterizada pela diferença entre homem e natureza, não-totalidade essa que incide sobre a criação significativa do conceito.

Todavia, o não-idêntico, enquanto não totalização entre objeto e sujeito, é em si mesmo contraditório, negativo. Ele se configura como uma força que nega constantemente a identificação entre real e pensamento, negando, enquanto também pensamento, a si próprio. Ele abre o “sujeito à objetividade que lhe é inerente e, ao mesmo tempo, irreduzível ao conceito [...]. A razão tem, assim, de resistir internamente ao seu próprio ímpeto de identificar o real àquilo que ela projeta nele” (Moreira, 2017, p. 13). Representa, ainda, a mimesis entre sujeito e objeto que denuncia o caráter de aparência que caracteriza a relação entre a consciência e o mundo.

Aparência que se comporta como essência: esse é o fenômeno que o não-idêntico denuncia. O problema não é a aparência, pois ela é, antes, a possibilidade da própria criação conceitual. O problema reside na absolutização da aparência que passa a ser entendida enquanto essência. Faz-se crucial devolver ao conceito o seu caráter não-idêntico.

A defesa do não-idêntico caminha ao lado de uma filosofia que postula a sua própria negação, que, no entanto, coincide com a sua própria possibilidade: a impossibilidade do conceito enquanto representação absoluta entre sujeito e objeto funda a própria filosofia como negação da completude significativa frente à realidade. A crítica deve ser crítica do próprio pensamento, da própria *ratio*, crítica da apreensão total do real pela razão.

Esse limite da razão manifesta-se também na própria constituição do sujeito e de sua relação com o real. O ser-humano enquanto ser-social implica uma construção da realidade. A cisão entre sujeito e o real já se encontra no nível biológico quando os pressupostos lógicos desenvolvidos no decorrer da experiência estão condicionados aos limites e particularidades do ser-humano, além das interações significantes que também não são as mesmas entre a espécie. A verdade, nesse sentido, não deve ser entendida a partir de uma universalidade conceitual, mas por meio do limite imanente à própria determinação de pressupostos universais que se postulam enquanto algo intransponível, existentes em si. Adorno reflete acerca do fenômeno que se dá na tentativa e produção de significação daquilo que escapa ao que é o próprio ser-humano.⁶ Pensar esses limites significa colocar sob o olhar da crítica a absolutização do real e uma suposta dominação conceitual total sobre a natureza, assunto central no exame de “*Dialética do Esclarecimento*” (1985).

Para a dialética negativa a absolutização do real configura-se enquanto verdade compreendida como “ilusão socialmente necessária”. Essa expressão adorniana remete à fetichização da mercadoria e à noção de aparência objetiva na condição daquilo que permite ao sujeito possuir algo, ainda que temporariamente, como determinação que funciona tanto como apoio quanto como referencial. A referência é em sua origem o não-idêntico, forjando-se, posteriormente, por meio da crença ilusória em algo que possibilita ao sujeito inventar-se simbolicamente e desenvolver as direções significantes pelos quais possa construir a si próprio.

Por outro lado, a absolutização do real é falsa, justamente porque o absoluto não existe em si, mas manifesta-se como subjetivação mimética entre o sujeito enquanto consciência e o objeto enquanto não-consciência. Isto é, a subjetivação absolutiza-se como limite de si mesma, ao passo em que nega a existência do real pensado para fora da própria subjetivação. Ainda, a racionalidade projeta a si quando “olha” para o real. A consciência se autoprojeta. A

⁶ Usa-se o termo ser-humano em vez de sujeito para ilustrar o movimento experiencial e psicológico atravessado pela cisão e particularidade significativa inerente a todo e qualquer ser-humano, além de outras espécies, que também estão limitadas às próprias categorias experienciais. A cisão trata-se, à vista disso, da separação dada pelos limites da experiência.

filosofia que se pretende enquanto tal, verdadeiramente, deve ser o terceiro olho que observa a consciência projetando a si mesma.

Adorno condena a dialética tradicional por ter colocado o não-idêntico em segundo plano, defendendo as determinações autorreferenciais como o pressuposto para a conciliação total entre sujeito e objeto, através da figura do espírito absoluto. Para o frankfurtiano, a absolutização das determinações conceituais desconhece a falsidade imposta no processo autorreferencial dos conceitos, fator que essencializa o movimento contingente da consciência, não tomando-o em sua verdade — enquanto um momento mimético entre a consciência e a natureza não-idêntica —, mas idealizando-o enquanto subjetividade naturalizada.

Se a verdadeira filosofia reconhece a limitação da consciência ao identificá-la como autoprojeção, a proposta absolutizante de Hegel, ao desconsiderar a ilusão inerente à autorreferenciação dos conceitos, distancia-se do fazer filosófico por excelência: aquele que, por admitir o que é ilusório, aproxima-se do verdadeiro precisamente por não pretender-se como tal. Na fronteira entre o real e a razão reside o não-idêntico, que por nunca se realizar se concretiza. O reconhecimento do não-reconhecimento: eis a tarefa da verdadeira filosofia.

3.1 A troca e o princípio identificatório

Para Adorno, a nível social, o princípio da troca denuncia o caráter antagônico da unidade. Nele está contido o elemento conceitual, de modo que a troca só se realiza ao subtrair o valor de uso da mercadoria em virtude de um valor de troca universal e abstrato. Desse modo, a coisa só se realiza através da ausência de suas propriedades.

Ademais, Adorno irá relacionar a identidade, entendida aqui enquanto processo identificatório, ao caráter ideológico contido na sociedade capitalista, afirmando a identidade como forma originária da ideologia (Adorno, 2009). Ao dizer isso, aponta que a ideologia, no seu sentido puro, assemelha o conceito à coisa, identificando o objeto aquilo que há de ideal nele. Assim, a “crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto” (*Ibidem*, p. 128).

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele (*Ibidem*).

Isso significa pressupor que a totalidade encarada sob a lógica do conceito é a mesma encarada sob a lógica das mercadorias e do mundo objetivado que ela mesma cria. A falsificação da totalidade permite a sua existência, ao passo em que anula os valores de uso das mercadorias e ignora a existência das particularidades dos conceitos em si mesmos, apartados de um valor único que não exista mediado pelo outro.

3.2 Pensamentos como mediações não-lineares

Os pensamentos e ou mediações não são lineares, e isso denota que a multiplicidade de possibilidades dadas pelo processo único do pensamento do filósofo impossibilita a existência de um sistema filosófico. Esse sistema, que se reverbera na atualidade da academia por meio da necessidade de se levar em conta especificamente e dar valor absoluto aos conceitos criados pelos pesquisadores, absolutizando-os, essencializa a aparência do próprio objeto. Ao pretender essencializar algo inessencial — a aparência — , o pensamento conceitual nega a si mesmo, não afirmando-se.

No entanto, a filosofia não pode partir de outro lugar que não o próprio conceito, e isso coloca um desafio à razão: a tarefa de reconhecimento da organização identificatória que configura a estrutura do pensamento moderno, outrossim, a tarefa de reconhecer o que foge à identidade, aquilo de estético que foge à conceitualização, e que, no entanto, possibilita o próprio conceito enquanto um momento mimético. Essa é a tarefa do pensamento não-idêntico, contido na dialética negativa adorniana.

É preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito. Por meio dessa oposição, a dialética negativa está ligada como a seu ponto de partida com as categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida, ela também permanece falsa, participando da lógica da identidade; ela mesma permanece aquilo contra o que é pensada. Ela precisa se retificar no interior de seu progresso crítico que afeta os conceitos dos quais ela trata com base na forma como se eles também continuassem sendo os primeiros para ela. São coisas diversas se um pensamento fechado por meio da necessidade da forma se acomoda de maneira principal para negar de modo imanente a pretensão da filosofia tradicional por uma estrutura fechada ou se ele urge a partir de si mesmo por essa forma de fechamento, tornando-se, segundo a intenção, algo primeiro (Adorno, 2009, p. 128-129).

Não há essencialização real da aparência, justamente porque essa essencialização existe apenas em sua forma ideal, na forma alienada. O que existe na forma real é a aparência mediatizada.⁷ Na história do pensamento racional, a aparência foi falsamente apontada enquanto uma falsa essência, algo que deveria ser abolido por não representar o essencial da coisa. No entanto, essa aparência mediatizada é o que aparece como essencial ao outro, o que possibilita a existência da própria coisa enquanto algo munido de particularidade e valor. Seu valor forjado pelo aspecto da aparência é ele próprio mediatizado, de modo que, a particularidade das coisas só são possíveis mediante a aparentização de si próprias através da visão do outro. Cabe devolver à aparência a sua face dominante.

⁷ A respeito disso, para Adorno: “Protesta-se com razão contra o fato de o desenvolvimento histórico da filosofia ter nivelado a diferenciação entre essência e aparência, o impulso inerente da filosofia enquanto *zaumátsein*, a insatisfação com a fachada. O esclarecimento irrefletido negou a tese metafísica da essência enquanto o mundo verdadeiro por detrás dos fenômenos com a contratese igualmente abstrata de que a essência seria, enquanto a suma conceitual da metafísica, a aparência; como se a aparência se tornasse por isso a essência. Graças à cisão do mundo, o que se dissimula é a lei da cisão, o autêntico. O positivismo que se acomoda a isso na medida em que elimina como mito e projeção subjetiva tudo aquilo que não é um dado, e que é velado reforça o caráter aparente, do mesmo modo que outrora aquelas doutrinas que se consolavam pelo sofrimento no mundus sensibilis evocando o noumenal. Heidegger pressentiu algo desse mecanismo. Mas o autêntico do qual ele sente a falta se converte imediatamente em positividade, na autenticidade enquanto um comportamento da consciência que, abandonando o mundo profano, imita de maneira impotente o hábito teológico da antiga doutrina da essência. A essência velada é imunizada contra a suspeita de que seria uma não-essência” (Adorno, 2009, p. 102).

4 “APRESENTAÇÃO” DA *DIFFÉRANCE* DE DERRIDA

“vivemos somente através de ilusões, sendo que nossa consciência dedilha a superfície. Há muita coisa que se esconde diante de nosso olhar” (Nietzsche, 2007, p. 52).

Como escrever o que resiste à escrita? O que inscreve uma lacuna na escrita? à impulsiona, sempre, à constatação de seu próprio limite no instante da sua apresentação? Falar sobre a *différance* não é tarefa fácil. Ela que não é nem um conceito, nem uma coisa, mas aparece no jogo da própria linguagem enquanto sua possibilidade e força.

Para tentar apresentar (não apresentar em si, pois tal apresentação faz-se impossível, visto que está além da presença e da exposição de algo presente) a *différance*, Derrida fala do *a* da palavra diferença. Há aqui um neologismo que acompanha a palavra francesa *différence*, dando origem a *différance*. Há, nessa palavra, um *a* que não se ouve, não se entende, e que, no entanto, atravessa a ordem do entendimento, passa pelo interior da linguagem e transpassa seus limites. Trata-se de uma marca muda, de um *rastro*.

Esse *a* na palavra diferença está no decurso de uma escrita sobre a escrita, nem dentro, nem fora da linguagem, mas no seu entremeio. O *a* não percebido simbolicamente, não entendido porque não exposto, não apresentável em si, é uma falta à ortodoxia que rege a escrita, uma “lei que rege o escrito e contém as suas normas de conveniência” (Derrida, 1991, p. 33). Uma falta que será sempre possível apagá-la, pois essa diferença entre o *a* e o *e* da diferença é especificamente gráfica, não se “ouve”, não se faz entender. É inapresentável.

Derrida denuncia o silêncio frente à diferença, o silêncio em relação ao silêncio, apagamento do rastro que é em si apagado. Suscitando Saussure, ele nos lembra que o jogo da diferença, enquanto possibilidade do signo, é ele mesmo silencioso. “A diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível” (*Ibidem*, p. 36). Para pensar a *différance* e o que Derrida quer dizer com “isso”, faz-se necessário nos remeter à uma ordem que “nega a oposição entre sensível e inteligível” e que transgride-a porque “a sustenta” (*Ibidem*). Falar sobre a *différance* tem a ver com pensar a história do ser enquanto um processo que se dá por ela. *Différance* que possibilita a relação e a linguagem, e que se inscreve a partir da separação que instaura a unidade — a coisa, a palavra, o ente e o ser — e, portanto, a relação a outrem que faz da coisa mesma um não-idêntico.

A diferença não é, não existe, não contém essência, aparece apenas como rastro. Pensando no neologismo da palavra diferença com *a*, essa possui dois sentidos. O primeiro sentido seria o de diferir como temporalização que suspende a própria realização (que aparece em Freud como princípio de realidade que barra o princípio de prazer, e que, paradoxalmente, possibilita o princípio de prazer enquanto manutenção de busca), uma demora, um desvio da realização em relação ao outro. E o segundo sentido refere-se a um espaçamento, uma distinção. A *différance* diz da diferença que produz diferenças e efeitos da diferença, que é, nessa lógica, não um conceito, mas a possibilidade da própria conceitualização, movimento pelo qual a linguagem se constroi “como tecido de diferenças” (*Ibidem*, p. 43).

É o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito presente, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo (*Ibidem*).

É preciso um intervalo que separe a coisa do que não é ela mesma, e que a constitui como presente. Essa presença advinda da separação divide o presente em si mesmo, separando assim, o objeto e o sujeito. É a esse intervalo que Derrida chama de espaçamento e ao mesmo tempo temporização. A *différance* marca a diferença originária, a origem não-plena e não-idêntica, e também o desvio temporizador do diferir, a demora da realização plena frente à unidade de significação, isto é, a não realização em si, visto que não há presente que possa ser visto fora do outro.

A impossibilidade frente à definição do que é a diferença com *a* está na possibilidade da própria *différance*, e conseqüentemente, de toda a linguagem. Porque ela não diz sobre a presença, ela não é um ente-presente, não representa, enquanto signo, algum significado. Antes, ela está por trás do jogo da linguagem e comanda o mesmo, enquanto arqui-escrita, nem fora, nem dentro, mas no entremeio do sentido e da necessidade. Por isso ela não diz sobre si, não poderia dizer sobre si: ela em si não tem sentido. Daí que é aquela, já exposta, origem não-plena. Todo sentido é, em sua origem, não-sentido, não-idêntico, diferença, falso se pensado a partir de uma lógica de verdade metafísica. Dirá Laclau: “o sentido deriva do não sentido” (2011, p. 133). Não só origem não-plena como também desvio e demora na própria cadeia de significantes, a *différance* não pode ser presença a si, consciência de si. Em contrapartida, a consciência sobre a forma de presença só se possibilita no jogo da diferença.

Linguagem é consciência, e consciência é linguagem. Uma não existiria sem a outra porque é a forma que marca a existência do ente numa perspectiva do *ser*-humano, e instaura,

a partir de uma separação entre coisas, uma separação entre os entes, objeto e sujeito. Mas a forma, na verdade, faz-se (e se constroi a partir daí, de modo que não há forma antes da separação, antes da diferença) separada pelo espaçamento e temporização que divide o ente. A *différance* que separa e constitui a unidade e a forma de algo, separa, ao mesmo tempo, o presente em si mesmo e todo o ente (*Ibidem*), construindo, assim, a consciência enquanto presença a si. A consciência é em sua origem *différance*, por mais que se anuncie sempre como presença a si. Ela é um efeito, uma construção, uma

determinação ou efeito no interior de um sistema que não é mais o da presença, mas o da diferença, e que tolera tampouco a oposição da atividade e da passividade como a da causa e do efeito ou a da indeterminação e determinação etc, de tal modo que ao designarmos a consciência como um efeito ou determinação continuamos, por razões estratégicas que podem ser mais ou menos lucidamente deliberadas e sistematicamente calculadas, a operar segundo o léxico daquilo mesmo que delimitamos (*Ibidem*, p. 49).

A consciência se constitui a partir do sistema da diferença, é efeito dele, no entanto, e esse é o lado estratégico da *différance*, ela opera a partir de uma lógica da presença, não estando fora do campo. “Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo” (*Ibidem*, p. 37-38), ou seja, a verdade está no campo, não transcende o jogo da linguagem: não há força transcendente fora do signo. Mas essa estratégia, ao operar do lado de dentro da linguagem como presença, é também aventureira.

Não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta a tática a partir de um desígnio final, um *telos* ou o tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la tática cega, errância empírica, se o valor do empirismo não recebesse ele próprio todo o seu sentido da sua oposição à responsabilidade filosófica. Se há uma certa errância no traçado da diferença, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico do que a do seu reverso simétrico e solidário, o discurso empírico-lógico. O conceito de jogo mantém-se para além dessa oposição, anuncia, às portas da filosofia e para além dela, a unidade do acaso e da necessidade num cálculo sem fim (*Ibidem*, p. 38).

Operador lógico filosófico e empírico, unidade do acaso e da necessidade num ciclo sem fim que repete ao passo em que nega qualquer totalidade, qualquer apresentação finalizada, sendo um rastro sem representação, passado sem presença, “passagem desviada e equívoca de um diferente para outro”, a diferença com *a* possibilita a lógica da presença,

possibilitando-a. Em todos os pares de oposição, dirá Derrida, há uma necessidade de que um dos termos apareça como diferença do outro, como não-idêntico diferido.

Derrida evoca Freud ao expor como os rastros inconscientes no instante da inscrição psíquica podem ser interpretados como momentos da *différance* e como reserva. Para além do princípio de prazer há um princípio de realidade que nega o princípio de prazer, negando uma operação que levaria à satisfação plena, e, conseqüentemente, à morte (Freud, 1996). Contudo, ao negar o princípio de prazer, o princípio de realidade afirma o mesmo, isto é, ao negar a satisfação plena permite que o princípio de prazer opere a partir de uma lógica de busca. A manutenção do prazer constitui-se como o seu próprio adiamento e as diferenças na produção de rastros inconscientes são pensadas como momentos da diferença e como longo desvio (*Aufschub*), sendo então, um retardamento da realização da pulsão.

A presença diferida não é reencontrada, mas retardada provisoriamente. Esse retardamento (*Nachträglichkeit*) e ou temporalização não deve se confundir com a dialética hegeliana, com uma ausência de superação e com uma continuação do passado no presente, isto é, com a continuidade das determinações anteriores à figura da consciência atual. Não há retenções, “não se pode pensar o traço — e, portanto, a diferença — a partir da presença ou presença do presente” (Derrida, 1991, p. 55).

A estrutura do retardamento (*Nachträglichkeit*), com efeito, interdiz que se faça da temporalização (temporalização) uma simples complicação dialética do presente vivo com síntese originária e incessante, constantemente reconduzida a si, reunida sobre si, reunidora de rastros retencionais e de aberturas protencionais. Com a alteridade do “inconsciente” entramos em relação, não com horizontes de presentes modificados — passados ou por vir —, mas com um passado que não foi nunca presente nem o será jamais, cujo “por vir” futuro não será nunca a produção ou a reprodução na forma da presença. O conceito de rastro é, pois, incomensurável com o de retenção, de vir-a-ser-passado daquilo que foi presente (*Ibidem*, p. 54-55).

Não há, assim, um presente ausente, escondido temporariamente. Nesse sentido, o rastro da diferença possui relação com o que excede a dicotomia presença/ausência.

4.1 Heidegger e o esquecimento da diferença

Heidegger tem um papel significativo na filosofia de Derrida, principalmente no que tange à introdução da ideia de *différance*, profundamente impactada pelos estudos de Heidegger no que se refere à metafísica da presença. Em “Fala de Anaximandro” (1946), Heidegger escreve que

O esquecimento do ser faz parte da própria essência do ser, por ele velada. O esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser que esse destino começa precisamente como desvelamento do presente na sua presença. Isso quer dizer: a História do ser começa pelo esquecimento do ser naquilo em que o ser recolhe a sua essência, a diferença com o ente. A diferença não comparece. Mantém-se esquecida. Só o diferenciado - o presente e a presença (*das Anwesende und das Anwesen*) se revela, mas não enquanto diferenciado. Pelo contrário, o rastro matinal (*die frühe Spur*) da diferença apaga-se desde que a presença surge como um ente-presente (*das Anwesen wie ein Anwesenders erscheint*) e descobre a sua proveniência num (ente)-presente supermo (*in einem höchsten Anwesenden*) (*Ibidem*, apud Derrida, 1991, p. 58).

A determinação do ente como ser, e logo, o esquecimento da diferença entre uma possível presença em si e uma presença em relação (ao outro), constitui a própria estrutura do ser enquanto presença. Ou seja, o esquecimento da diferença é a própria possibilidade do ser enquanto presença. O diferenciado, enquanto adiamento, aparece, mas nunca enquanto diferenciado, isso é, não se comporta enquanto aparência, consciente de sua limitação, mas enquanto ente-presente. Em outras palavras, a coisa torna-se *algo* através da relação com o outro, mas quando torna-se algo já é o outro diferido, apesar de aparecer para si sob a forma de presença. Dado isso, apaga-se a diferença (o seu rastro) entre o ente e o ser.

O rastro, a impressão da presença que se desloca continuamente em um ciclo sem fim, não possui borda. É impressão da presença diferida, perdida. Perda que, enquanto adiada, permanece sob a forma de presença. Heidegger, diz ainda:

A diferença entre o ser e o ente não pode, todavia, vir seguidamente à experiência como um olvidado, a não ser que ela já esteja descoberta com a presença do presente (*mit sem Anwesen des Anwesenden*) e cunhada desse modo num rastro (*so eine spur geprägt hat*) que permanece guardado (*gewahrt bleibt*) na língua da qual advém o ser (*Ibidem*).

Eu suma, existe de forma latente um paradoxo no qual não há saída: como só conhecemos a partir da linguagem e da consciência — que é em sua origem diferença, porém, que se comporta como presença pura —, ao pensarmos a diferença entre o ser e o ente já estamos pensando a partir de uma lógica da presença, de modo que só resta o rastro da diferença não vista.

4.2 Dialética e totalidade da estrutura

Graças ao esquematismo e a uma espacialização mais ou menos confessada, percorre-se no plano e mais livremente o campo abandonado pelas suas forças. Totalidade abandonada pelas suas forças, mesmo se for totalidade da forma e do sentido, pois então se trata do sentido repensado na forma, e a estrutura é a unidade da forma e do sentido (Derrida, 1995, p. 15).

Para Derrida, o discurso, compreendido aqui como palavra e escritura, sendo a palavra a ação e a escritura o positivo, se determina pela falsificação dada pela palavra, que ao dar nome às coisas “mata” os seus movimentos. A totalidade, vista como o campo do discurso, daquilo que compreende as formas humanas e o sentido, é o lugar “abandonado pelas suas forças”, e por isso, o lugar da morte da coisa, lugar no qual a coisa se petrifica e o devir congela. O discurso congela o sentido das coisas através da sua conceitualização, “deste modo o relevo e o desenho das estruturas tornam-se visíveis quando o conteúdo, que é a energia viva do sentido, se encontra neutralizado” (*Ibidem*).

A estrutura resulta do sentido que torna-se neutralizado, que se fixa, que rompe com o devir. A estrutura não permite o devir. No entanto, essa estrutura morta é “assombrada” pelo sentido e pela cultura, isso porque a cultura necessita da ilusão criada. “Este assombramento que a impede aqui de voltar a ser natureza é talvez em geral o modo de presença ou de ausência da própria coisa na linguagem pura” (*Ibidem*).

Nada há [...] de paradoxal no fato de a consciência estruturalista ser consciência catastrófica, simultaneamente destruída e destruidora, destruturante, como o é toda a consciência ou pelo menos o momento decadente, período adequado a todo o movimento da consciência (*Ibidem*, p. 16).

A estrutura é algo sem essência que coloca limite à coisa que tenta compreender, todavia, que só compreende se limita. Isto é, para dar sentido às coisas, é preciso falsificá-las, vê-las como aparência, relacioná-las com um outro. A totalidade faz-se destruída, pois é o lugar no qual as coisas se comportam como conceitos, como formas mortas e petrificadas, e é também destruidora, porque tudo para ter sentido precisa partir dela, e ainda que seja contrário a ela, é contradição via identificação. Desse modo, em contraste com uma totalidade pautada na lógica identificatória, a *différance* aparece como uma forma de fazer justiça e fazer ver essa estrutura.

5 APROXIMAÇÕES ENTRE O NÃO-IDÊNTICO E A *DIFFÉRENCE*

Reconstruídas as ideias de não-idêntico e *différance*, podemos voltar a tecer a relação entre esses dois construtos para além do que a literatura já nos indicou. Em 2001, na cidade de Frankfurt am Main, na Alemanha, Derrida articulou um discurso ao receber o “Prêmio Theodor W. Adorno”. Veja-se uma parte dele.

Há décadas ouço em sono, como se diz, vozes. Por vezes, vozes de amigos, outras, não. São vozes em mim. Todas elas parecem dizer-me: por que não reconhecer, clara e publicamente, uma vez por todas, as afinidades entre teu trabalho e o de Adorno? Não és um herdeiro da Escola de Frankfurt? [...] Se a paisagem das influências, das filiações ou heranças, também das resistências, permanecerá sempre atormentada, labiríntica ou abissal, e neste caso talvez mais contraditória e sobredeterminada que nunca, estou feliz, hoje, graças aos senhores [i.e. que outorgaram o Prêmio] de poder e dever dizer “sim” à minha dívida para com Adorno, e em mais de uma matéria, mesmo não podendo, ainda, ser capaz de respondê-la, ou de responder por ela (Derrida 2002, p. 43-44).

Derrida parece se colocar em dúvida. Ora fala de um labirinto das influências, salientando uma influência contraditória e sobredeterminada, ora afirma uma dívida com Adorno, mas não sabe respondê-la, nem responder por ela, quer dizer, não consegue ainda se relacionar simbolicamente com ela, não a entende.

A respeito desse discurso paradoxal, algumas hipóteses podem ser tecidas. Derrida fala sobre uma herança “contraditória e sobredeterminada”. Segundo Laplanche e Pontalis (1992), o termo sobredeterminação pode ser definido como um fenômeno do psiquismo humano no qual uma mesma formação do inconsciente pode ter origem por uma multiplicidade de fatores e, portanto, pode receber diferentes interpretações, simultaneamente verdadeiras (*Ibidem*). Com isso, Derrida sugere que a construção teórica de Adorno possui afinidades com a sua, não por caminhos parecidos, mas por algo que vai além das particularidades subjetivas. No entanto, pelo fato dos caminhos serem distintos, dadas as multiplicidades conceituais de cada ser pensante, não seria possível traçar uma real afinidade conceitual. Tendo isso em vista, essa orientação possui validade quando se olha para a própria consciência teórica de Derrida, e curiosamente, de Adorno, na qual ambos negam todo e

qualquer sistema filosófico⁸, com vistas a desmistificar a existência de pressupostos conceituais absolutos.

A negação de Derrida para com uma semelhança com Adorno parece apontar para o fato dos conceitos estarem em relação contínua com as particularidades do sujeito cognoscente, impossibilitando uma real afinidade. No entanto, o que seria, então, o fator que sobredetermina a possível similaridade? Justamente, a *différance* e o não-idêntico, que, como o inconsciente, estão para além da consciência, ao passo em que regem a própria consciência e a estrutura da linguagem.

Em Adorno há, por meio da dialética negativa, uma forte crítica aos pressupostos hegelianos, tais como negação determinada e imanente, oposição, e negação da negação. A negatividade em Hegel, sempre ancorada naquilo que já está dado, e se desenvolvendo continuamente como enriquecimento do ser, é denunciada como mero processo identificatório que condena o não-idêntico à exclusão, além de não levar em conta o papel fundamental do não-idêntico como possibilidade da própria identificação.

Para tanto, a dialética, ao mesmo tempo reprodução do contexto de obnubilamento universal e de sua crítica, ainda precisa se voltar contra si mesma em um derradeiro movimento. A crítica de todo particular que se estabelece absolutamente é a crítica à sombra de absolutidade sobre ela mesma, a crítica ao fato de que mesmo ela, ao encontro de seu próprio caráter, deve permanecer no meio do conceito. Ela destrói a

⁸ Segundo Adorno, “o sistema filosófico foi desde o início antinômico. Nele, o ponto de partida fundiu-se com a sua própria impossibilidade; no início da história dos sistemas modernos, justamente essa impossibilidade condenou cada um deles a ser aniquilado pelo seguinte. A ratio que, para se impor como sistema, eliminou virtualmente todas as determinações qualitativas às quais se achava ligada caiu em uma contradição irreconciliável com a objetividade que violentou, pretendendo compreendê-la. Ela se distanciou tanto mais amplamente dessa objetividade quanto mais plenamente a submeteu aos seus axiomas, por fim, ao axioma da identidade. O pedantismo de todos os sistemas, até as complicações arquitetônicas de Kant e apesar de seu programa, mesmo de Hegel, são as marcas de um insucesso determinado a priori, documentado com uma sinceridade incomparável nas falhas do sistema kantiano. [...] O princípio do eu fundador de sistemas, o método puro pré-ordenado a todo e qualquer conteúdo, sempre foi o princípio da ratio. Essa não é limitada por nada que venha de fora, nem mesmo pela assim chamada ordem espiritual. Atestando em todos os seus níveis uma infinitude positiva a seu princípio, o idealismo transforma a constituição do pensamento, sua autonomização histórica, em metafísica. Ele elimina todo ente heterogêneo” (Adorno, 2009, p. 27- 30).

Já Derrida, em *Margens da Filosofia* (1991) expressa que, “nos limites deste contínuo, produzem-se rupturas, descontinuidades fissuram e reorganizam regularmente a teoria do signo. Elas reinscrevem os conceitos, nas configurações originais de que não se pode negligenciar a especificidade. Tomados de outros sistemas, os conceitos não são certamente os mesmos; e ter-se-á aí mais que tolce a apagar as diferenças destas reestruturações para só deixar transparecer a trama lisa, homogênea, a histórica de um conjunto de traços invariantes e pretensamente “originários”. E ter-se-á menos, inversamente, que ignorar, não a origem, mas longas seqüências e potentes sistemas, que omitir (para ver muito de perto, isto é, também de muito longe) cadeias de predicados que, por não serem permanentes, mas muito amplos, não se deixam facilmente deslocar ou interromper por múltiplos eventos de ruptura, por mais fascinantes e espetaculares que sejam à primeira vista não acomodada? Enquanto as grandes amplitudes desta cadeia não forem exibidas, não se pode nem definir rigorosamente as mutações secundárias ou a ordem das transformações, nem dar conta do recurso a uma mesma palavra, para designar um conceito transformado e extirpado - em certos limites - de um terreno anterior” (Derrida, 1991, p. 108).

pretensão de identidade, na medida em que a honra colocando-a à prova. Por isso, ela não vai além dessa pretensão. Enquanto círculo máximo, essa pretensão cunha sobre a dialética a aparência do saber absoluto. Em sua autorreflexão, cabe à dialética aplacar essa pretensão, sendo justamente aí uma negação da negação que não se transforma em posição. A dialética é a autoconsciência da conexão objetiva de obnubilamento, ela ainda não escapou a essa conexão. Sua meta é evadir-se objetivamente dela desde dentro. A força para tal evasão surge para ela a partir da conexão imanente; seria preciso aplicar-lhe uma vez mais o dito hegeliano de que a dialética absorveria a força do adversário, voltaria-a contra ele; não apenas no momento dialético particular, mas por fim também no todo. Ela concebe com os meios da lógica o seu caráter coercitivo, esperando que ele ceda. Pois essa coerção é ela mesma a aparência mítica, a identidade forçada. O absoluto, contudo, como o imagina a metafísica, seria o não-idêntico que só viria à tona depois que a coerção à identidade se dissipasse. Sem a tese da identidade, a dialética não é o todo; mas então também não é nenhum pecado capital para ela abandonar essa tese em um passo dialético. Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como ela fosse total; essa é a sua forma de esperança” (Adorno, 2009, p. 336).

Adorno afirma que a dialética tem que se voltar contra si mesma, tendo em vista que ela própria se orienta a partir de um processo que é identificatório, ancorado na razão. No entanto, ao assumir a identidade, a dialética abre margem para criticá-la. Ela não vai além da pretensão de identidade. Essa pretensão coloca sobre a dialética a aparência de saber absoluto, logo, ao refletir sobre si mesma, no movimento de crítica da ratio sob a própria ratio, é dever da dialética extinguir a pretensão de identidade total, "sendo justamente aí uma negação que não se transforma em posição" (*Ibidem*), isto é, uma negação da negação que nega toda e qualquer identificação, preservando, assim, seu traço não-idêntico.

Ele segue dizendo que a dialética é a autoconsciência (reafirmando que ela está alojada no processo identificatório, dado que se orienta a partir do processo simbólico da linguagem e da própria razão) "da conexão objetiva de obnubilamento, ela ainda não escapou a essa conexão. Sua meta é evadir-se objetivamente dela desde dentro" (*Ibidem*). Aqui Adorno fala sobre a identidade enquanto um obnubilamento, trazendo à tona sua estrutura contraditória: ao passo em que funciona como um contínuo identificatório, não contém em si uma essência significativa, de modo que sua pretensão de verdade se revela como uma constante repetição.

A dialética concebe, a partir da própria razão, a estrutura da coerção identificadora, coerção essa que é "ela mesma aparência mítica, a identidade forçada" (*Ibidem*). E por fim, o absoluto, "contudo, como o imagina a metafísica, seria o não-idêntico que só viria à tona depois que a coerção à identidade se dissipasse" (*Ibidem*). Isto significa que o absoluto pensado enquanto aquilo que antecede o ente (como coisa em si), seria o não-idêntico, dado

que esse antecede a própria identidade e não se deixa reduzir à mera negatividade que viria a se tornar positiva.

Adorno afirma, ao lado de Horkheimer, que “a autocomplacência do saber de antemão e a transfiguração da negatividade em redenção são formas falsas da resistência à impostura” (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 14). Em outros termos, ele nega todo e qualquer tipo de reconciliação total e também de positividade do negativo. Através disso, o frankfurtiano rompe com o postulado hegeliano de negatividade, buscando “libertar a dialética de tal natureza afirmativa” (Adorno, 2009, p. 7). Nesse viés, o não-idêntico seria o traço negativo que não se deixa positivar.

A partir desse ponto, torna-se possível aproximar essa dinâmica adorniana do pensamento derridiano, especialmente naquilo que diz respeito à recusa da positividade e da identidade.

Em *Escritura e Diferença* (1995), Derrida propõe que:

Finalmente a Dialética é o movimento pelo qual o gasto é recuperado na presença, é a economia da repetição. A economia da verdade. A repetição resume a negatividade, recolhe e guarda o presente passado como verdade, como idealidade. O verdadeiro é sempre o que se deixa repetir (*Ibidem*, p. 84).

Nota-se que ele está formulando uma crítica à negatividade. A negatividade é tomada como repetição, retardamento do passado que se coloca como presença, como atualidade, representando uma constante de positividade e de continuidade das determinações passadas, porém, que enquanto idealidade, seria continuidade ilusionada.

Já em *Margens da Filosofia* (1991), o filósofo cita que

A negatividade dialética que permitiu à especulação hegeliana tantas profundas renovações, permaneceria assim interior à metafísica da presença, da permanência e do conceito vulgar do tempo. Apenas lhe reuniria o enunciado na sua verdade (*Ibidem*, p. 73).

Percebe-se que, para Derrida, a negatividade hegeliana estaria em uma estrutura da metafísica da presença, que tenderia, conseqüentemente, a integrar-se numa totalidade positiva na qual os momentos da dialética seriam tidos como presença a si, dada a ideia de uma contradição interna, constitutiva da própria coisa. Assim, a estrutura da dialética estaria ilusoriamente pensada enquanto presença a si que se originaria a partir de seu próprio conflito interno. Veja-se como a lógica hegeliana de retenção do tempo e continuidade das determinações passadas faz-se incompatível com a lógica da *différance*:

A estrutura do retardamento (*Nachträglichkeit*), com efeito, interdiz que se faça da temporalização (temporalização) uma simples complicação dialética do presente vivo com síntese originária e incessante, constantemente reconduzida a si, reunida sobre si, reunidora de rastros retencionais e de aberturas protencionais. Com a alteridade do “inconsciente” entramos em relação, não com horizontes de presentes modificados — passados ou por vir —, mas com um passado que não foi nunca presente nem o será jamais, cujo “por vir” futuro não será nunca a produção ou a reprodução na forma da presença. O conceito de rastro é, pois, incomensurável com o de retenção, de vir-a-ser-passado daquilo que foi presente (*Ibidem*, p. 54-55).

Desse modo, pode-se apontar como a *différance* de Derrida marca uma ruptura ontológica com a dialética de Hegel, pois seria a origem não plena do sentido em geral, a diferença que antecede a contradição e a negatividade que viria a ser positiva num futuro. Por ser a origem da origem, antecede todo e qualquer ente: os seres, e todo o sistema linguístico e racional. Adorno, por sua vez, é muito categórico ao dizer que,

a contradição não se confunde com aquilo em que o idealismo absoluto de Hegel precisou inevitavelmente transfigurá-la: ela não é nenhuma essência heraclítica. Ela é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução no conceito daquilo que é conceituado. Todavia, a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura (Adorno, 2009, p. 12).

A partir disso, nota-se que há, tanto com o não-idêntico quanto com a *différance*, uma contradição que não se limita à mera negação do positivo, além de haver também uma transportação da negatividade para um lugar do impensável, passível de inexequibilidade. Da mesma forma, os dois “conceitos” denunciam o fato de que apesar de antecederam a conceitualização, é o imperativo da identidade que impera hegemonicamente, ainda que ele seja, na realidade, mera aparência.

Adorno fala de como o conceito depende do não-idêntico e não-conceitual, ao mesmo tempo em que esse último não consegue ser expresso pelo conceito. Isso se assemelha com a *différance* que, enquanto tal, antecede todo ente, toda língua e todo conceito, porém não pode ser expressa, uma vez que seu movimento é ocultado, produz-se como ocultação de si, dado que, como só pode ser apresentada sob a forma do texto (e da presença), quando apresenta-se, já não é ela mesma.

Ambos os conceitos relacionam-se com a presença de uma ausência. Na *différance* isso se dá por meio da presença da marca enquanto ausência do objeto, marca essa que carrega não a plenitude de um objeto, mas o constante adiamento do seu significado, retardando uma presença.

Porque, primeiramente, a ausência do referente constrói a marca; e a eventual presença do referente no momento quando ele é designado não muda nada acerca da estrutura da marca – de maneira que ela pode, ela deve ser capaz de funcionar sem um original ou referente propriamente dito, ela deve ser iterável, repetível, de outra maneira não haveria a possibilidade de existirem nem textos nem comunicação. (Derrida, 1972-1982, apud Cauduro, 1996, p. 70).

No caso de Adorno, essa presença de uma ausência não concerne estritamente à estrutura do significado, mas à relação entre o conceito e o objeto: o conceito, ao emergir, refere-se a um objeto que não consegue se expressar totalmente. Ao tentar totalizar o real, a linguagem acaba por criar uma falsa representação que se postula como absoluta. Além disso, para Adorno, do ponto de vista social, a troca entre mercadorias é o imperativo da realidade que equivale à lógica identificatória da razão, à medida que para entrar no sistema de mercadorias faz-se indeclinável que a particularidade da coisa deixe de existir. Assim, a presença de uma mercadoria só é possível por meio da ausência de seu valor particular (Repa, 2011).

É notório que o não-idêntico e a *différance* encontram-se em meio a estruturas e procedimentos racionais distintos, sendo um mais ligado ao debate no interior da Teoria Crítica, e outro ao debate pós-estruturalista. Adicionalmente, podem-se destacar diferenças significativas, como a importância da questão social para a dialética de Adorno, visto que o não-idêntico guardaria um potencial utópico para novas possibilidades de existência. Nesse contexto, Adorno reconhece um momento negativo no reconhecimento por parte do sujeito social de que a objetividade material é não-idêntica à sua apreensão conceitual, fator que leva a Teoria Crítica ao papel de “eliminação do sofrimento” (Adorno, 2009), que ocorreria por através da exclusão daquilo que se reivindica como verdadeiro, mas que é, na realidade, ilusão forjada alienadamente.

Em vista do que foi apresentado, nota-se que há uma relação muito próxima entre os dois conceitos em questão. Assim como Derrida transpõe o olhar crítico do *e* pelo *a*, representado pela *différance*, a fim de buscar entender o hiato conceitual como aquilo que imprime movimento na realidade — e portanto, a verdadeira negatividade produtiva —, Adorno identifica o não-idêntico enquanto negatividade efetivamente disruptiva.

O não-idêntico surge como aquilo que escapa à síntese dialética, e, por isso mesmo, como possibilidade de existência do próprio conceito. A *différance*, por seu lado, manifesta-se como rastro que revela o adiamento de uma presença fixa e essencial, “expondo” uma ausência imanente que possibilita a diferença na construção do sentido e das particularidades

das coisas. Em ambas as circunstâncias, trata-se de pensar a construção do sentido não como presença plena, mas como presença de uma ausência, e sobretudo, expor uma origem não plena como possibilidade de existência do conceito.

Tais conceitos buscam exprimir o indizível e descrever como o indizível possibilita o próprio dizível. Em outras palavras, buscam expressar como a falta de significado total proporciona uma contínua construção simbólica no campo da linguagem, ainda que o privilégio concedido à presença e à identidade tenha provocado um grande mal entendido na filosofia como um todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das múltiplas semelhanças entre as noções de não-idêntico e *différance*, a interlocução entre tais conceitos permanece marginalizada no campo de estudos filosóficos. Consciente do papel crítico de colocar os conceitos em relação, e com vistas a apresentar um possível diálogo entre as duas ideias, este trabalho buscou expressar uma constelação de sentidos entre o não-idêntico adorniano e a *différance* derridiana, a fim de apresentar espaços de convergência entre ambos.

Para isso, na parte intitulada “Interlocuções entre Adorno e Derrida: uma revisão bibliográfica” apresentou-se um panorama dos estudos que já se propuseram expor a interlocução entre os autores em questão. Para tais produções, Adorno e Derrida convergem na crítica à autoridade da identidade e da presença, questionando o essencialismo conceitual da tradição filosófica. Em Adorno, a crítica ocorre por meio do não-idêntico, ligado à materialidade e à contradição do objeto, ao passo que em Derrida, transcorre pela *différance*, que tende a revelar o adiamento e a ausência no próprio texto. Ademais, revelou-se como suas escritas compartilham o caráter autorreferencial e a crítica à totalidade.

Em seguida, na parte “‘Apresentação’ do não-idêntico de Adorno”, mostrou-se como o frankfurtiano reelabora a dialética a partir de uma ruptura com o idealismo hegeliano, concebendo a contradição como expressão do limite do pensamento, indicando, dessa forma, a impossibilidade de acesso à verdade plena. Na dialética negativa, a negatividade imanente revela o não-idêntico como aquilo que escapa à identidade conceitual e à totalização do pensamento. Adorno problematiza o processo identificatório, evidenciando como a razão se revela como limite e como aparência. Outrossim, essa crítica se estende ao princípio de troca, que expressa socialmente a lógica da identidade ao igualar os particulares sob um valor de troca abstrato e universal.

Dando continuidade, no capítulo “‘Apresentando’ a *différance* de Derrida” foi exposta a noção de *différance* como aquilo que escapa à presença e à possibilidade de apresentação em si. Derrida a apresenta como aquilo que não se comporta como conceito nem como coisa, mas como o movimento que possibilita o próprio jogo da linguagem, enquanto força e condição de toda produção de sentido. O *a* silencioso da *différance* que substitui o *e* de *différence* simboliza o rastro inacessível que marca a ausência no interior da escrita. Essa marca muda aponta que a *différance* não se encontra nem dentro nem fora da linguagem, mas no seu entremeio, constituindo-a e, simultaneamente, ultrapassando-a. Ela designa o diferir

como adiamento temporal, enquanto demora que impede a realização plena, e como espaçamento, enquanto diferença que separa e constitui o ente. Assim, a *différance* funda a própria possibilidade do sentido, fazendo com que todo significado dependa da relação com o outro e nunca se apresente completamente.

Por fim, na parte “Aproximações entre o não-idêntico e a *différance*” buscou-se apresentar o diálogo entre tais conceitos. Notou-se que a dialética negativa conserva o não-idêntico como aquilo que não se deixa positivar, rompendo com a negatividade hegeliana, que transformou a contradição em afirmação reconciliadora. Derrida, por sua vez, critica a negatividade como repetição e economia da presença, sustentando que a dialética permaneceria presa à metafísica da presença. A *différance* rompe com essa lógica ao indicar um passado que nunca foi presente e um futuro que jamais o será, introduzindo uma diferença que antecede toda contradição e toda origem. Assim como o não-idêntico, ela representa uma negatividade irreduzível, uma ausência constitutiva.

Ademais, ambos revelam a ilusão da totalização, de modo que o signo e o conceito só existem pela exclusão daquilo que não se deixa apreender. Desse modo, o não-idêntico e a *différance* nomeiam a impossibilidade de reduzir o real ao conceito e de fixar o sentido na presença, apontando para uma origem não plena que, paradoxalmente, funda a própria possibilidade do sentido e da linguagem.

Espera-se, com isso, que este trabalho tenha contribuído para com o campo da Filosofia e das Ciências Sociais ao articular dois modos de apresentar a diferença e a negatividade, a fim de ampliar o conhecimento sobre a crítica à lógica identificatória e à representação conceitual. Além disso, espera-se ter reforçado uma reflexão crítica sobre a linguagem e a negatividade, manifestando novas formas de diálogo entre a Teoria Crítica e a corrente pós-estruturalista.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Introdução à dialética**. Tradução de Eduardo Jorge de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

ARISTÓTELES. **Tratados de lógica I (Órganon): Categorías; Tópicos; Sobre las Refutaciones Sofísticas**. Introdução, tradução e notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 2000. 390 p. (Biblioteca Clássica Gredos, 51).

CAUDURO, Flávio Vinicius. Escrita e différance. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 3, n. 5, 1996.

CENCI, Márcio Paulo; OLIVEIRA, Iuri; CÔVOLO, Lizandra. Definição e usos da dialética em Aristóteles – algumas notas. **Santa Maria: Centro Universitário Franciscano (UNIFRA)**, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Of grammatology**. Translated by Gayatri Spivak. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1976. (Originally published as *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967).

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães; revisão técnica de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva et al. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Fichus**. Paris: Galilée, 2002. Traduzido por Iraci D. Poleti.

DURÃO, Fábio Akcelrud. Adorno e Derrida: uma tentativa de aproximação. **Forum Deutsch: Revista Brasileira de Estudos Germanísticos**, Rio de Janeiro, v. 9, 2005.

FLECK, Amaro; PUCCIARELLI, Daniel; DE CAUX, Luiz Philipe. Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno. **Ethic: An International Journal for Moral Philosophy**, v. 20, n. 2, p. 566–583, 2021.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. In: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013.

KUGNHARSKI, Gabriel Petrechen. O não-idêntico como excesso e transformação: dialética negativa e a crítica do idealismo hegeliano em Theodor W. Adorno. **SOFIA**, Vitória (ES), v. 9, n. 1, p. 174–190, jan./jul. 2020.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Coordenação e revisão técnica geral de Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de psicanálise**. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MENKE, Christoph. **Die Souveränität der Kunst: ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

MOREIRA, Eloyluz de Sousa. **A expressão do não-idêntico como salvação em Theodor W. Adorno**. 2017. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Tradução de Rubens Torres Filho. In: Os pré-socráticos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

REPA, Luiz. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273–284, maio/ago. 2011.

RIBAS, Clayton Murilo. Desconstrução emancipatória: a desconstrução de Jacques Derrida como continuidade teórica da dialética negativa em Theodor Adorno. **Norte Científico**, v. 8, n. 1, 2013.

RIBAS, Cleyton Murilo. **Linguagem, formação e pré-juízo: estridências e filiações entre Theodor W. Adorno e Jacques Derrida**. Florianópolis: Repositório Institucional da UFSC, 2017.

RYAN, Michael. **Marxism and deconstruction: a critical articulation**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

SANTOS, Renata Inarah Guerra. **A lógica da teoria crítica em Adorno: um estudo sobre a dialética negativa**. 2023. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

TÜRCKE, Christoph. Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.). **Ensaio frankfurtianos**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 41–59.

ZENKLUSEN, Stefan. **Adorno's nonidentical and Derrida's différance: for a resurrection of negative dialectics.** 2002.

ZUIDERVAART, Lambert; PICKFORD, Henry. Theodor W. Adorno. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2024 Edition. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/adorno/>. Access in: 12 nov. 2025.