

OS ESPECTROS COMO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA E AS TELE-TECNOLOGIAS: INJUNÇÕES E DISJUNÇÕES A PARTIR DE UMA LEITURA DE JACQUES DERRIDA

**SPECTERS AS A CAPITALIST MODE OF PRODUCTION AND TELE-TECHNOLOGIES:
INJUNCTIONS AND DISJUNCTIONS FROM A READING OF JACQUES DERRIDA**

Martha Luiza Macedo Costa Bernardo¹

Resumo:

O presente artigo tem por objetivo, primeiramente, discutir sobre o que considero ser a singularidade da perspectiva derridiana na leitura de Marx: a extração da ideia de fantasma/espectro que teria sido sufocada pela teoria materialista e por sua ontologia, conduzindo à ideia de que há um modo de produção do fantasma que suplementa a produção objetiva e materialista no capitalismo. Essa espectrologia resulta numa transformação inédita da questão do humano, através do que denomino aqui de homem-fantasma e sobre a qual pretende refletir mais detalhadamente. Através da leitura de *Espectros de Marx*, chegaremos a um segundo momento do artigo, que pretende relacionar, revisitando a entrevista *Écographies de la télévision*, através dos quase-conceitos de artefactualidade e virtuoactuality, uma nova topolítica no mundo contemporâneo, capitaneada, não apenas, mas sobretudo, pelas novas tele-tecnologias. Finalmente, defendo que a atitude da desconstrução em relação a essas mutações deve ser compreendida como *farmacológica*, ou seja, que seus efeitos negativos ou positivos não estão dados na “coisa” em si, mas nos seus usos e promessas, em situação.

Palavras-chave: Derrida, Espectrologia, Capitalismo, Tele-tecnologias, Farmacologia

Abstract:

The aim of this article is, firstly, to discuss what I consider to be the singularity of Derrida's perspective in the reading of Marx: the extraction of the idea of ghost/specter that would have been stifled by materialist theory and its ontology, leading to the idea that there is a mode of production of the ghost that supplements the objective and materialist production in capitalism. This hauntology results in an unprecedented transformation of the question of the human, through what I call here the ghost-man and on which I intend to reflect in more detail. Through the reading of *Specters of Marx*, we will arrive at a second moment of the article, which intends to relate, revisiting the interview *Écographies de la télévision*, through the quasi-concepts of artefactuality and *virtuoactuality*, a new topology in the contemporary world, led not only, but above all, by new tele-technologies. Finally, I argue that the attitude of deconstruction in relation to these mutations should be understood as pharmacological, that is, that their negative or positive effects are not given in the “thing” itself, but in its uses and promises, in situation.

Keywords: Derrida, Spectrology, Capitalism, Tele-technologies, Pharmacology

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Email: martha.luiza2017@outlook.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1855642735393249>

Introdução

Para Derrida, o marxismo propõe um grande deslocamento da questão do humano, ao pensá-lo não mais na chave metafísico-(teo)ontológica da tradição filosófica, e sim como um produto das relações sociais de produção. É a partir das determinações político-econômicas que se pode falar de um *ser* do ser humano, *ser* este que pode ser revolucionado pelas transformações objetivas que ocorrem naquelas primeiras determinações, bem como revolucioná-las. Esse *ser*, portanto, não é algo estático, fixo, permanente, mas é transformado pelo mundo e o transforma. Considerando essa historicidade – que abala a ideia do Homem na história da metafísica, quais as implicações do capitalismo nesse *ser* humano?

Apesar de essa não ser a questão central que guia a leitura derridiana de Marx em *Espectros de Marx* (1993), esse problema atravessa recorrentemente o livro, e buscarei aqui extrair-lo através da ideia de espectro. Lembro que a leitura desconstrutiva busca um corpo-a-corpo cerrado com o texto herdado, mas seu segundo gesto, justamente o da iterabilidade, ou seja, o da impossibilidade de repetição de um texto, busca levá-lo a uma aporia que, longe de denunciar a fragilidade de um pensamento, extrai dele todas as suas forças e relança suas inquietações. Seria nesse sentido – no de uma herança crítica que se volta para pensar o presente, mas com uma responsabilidade dita infinita em relação à obra, quer dizer, no de uma homenagem – que se poderia falar, em Derrida, de uma atualização de Marx.

Uma das principais teses de Derrida, em sua leitura de Marx, é que a ontologia materialista deste último é habitada por um elemento que a desorganiza, que mantém uma relação aporética com a defendida objetividade da teoria, abrindo uma brecha, um outro espaço de pensamento que essa teoria mesma, estabilizando-se, sufoca, senão esconjura, e que vem a ser a figura do espectro ou do espectral. Rompendo com toda leitura ortodoxa, mas reivindicando certo espírito de Marx fundado na ideia de autocrítica, Derrida busca extrair do materialismo marxista o que bem poderia ser apresentado como uma *desontologização* de todo pensamento calcado nas ideias de ser, de substância, de essência e seus correlatos e que recebe o nome de *hantologie*², estando esta inscrita, sobretudo, na análise de Marx da mercadoria, mas que perpassaria vários momentos de sua obra. A mercadoria tem algo de fantasmagórico e é aí que Derrida aponta um suplemento insistente no materialismo com consequências impactantes para o ser humano.

Lembremos ainda que Derrida sempre foi um crítico da “Coisa” e que desde seus primeiros escritos denuncia o binarismo entre objetividade e subjetividade, visando um campo que ele denomina *jogo de diferenças* e que impediria a fixação de uma identidade ou de uma propriedade essencial do ser, sendo já este último um conceito metafísico, que exige uma ultrapassagem, e um outro idioma filosófico. Não existiria um original da Coisa ou uma Coisa originária, mas um processo

² Existem algumas tentativas de tradução para o português do neologismo criado por Derrida “hantologie”, para significar o caráter espectral e fantasmático da ontologia, assombrando o ser com o não-ser. Uma delas é “obsidiologia” (SKINNER, 1994). Há, também, “fantologia” (PINTO, 2013); “rondologia” (tradução aportuguesada oriunda da tradução para o espanhol de Ernesto Laclau); “espectrologia” (GIORDANO, 2017) e “assombrologia” (CAPUTO, 2009). Preferimos manter o estrangeirismo de *hantologie*, *hantologique*, pela impossibilidade de traduzir a homofonia presente no francês com a palavra *ontologie*, seguindo aqui, em parte, o argumento de Carla Rodrigues (2020).

irrefreável e dinâmico de diferenciação de uma “coisa” de si mesma, mais propriamente, do que ele chama de rastros de rastros, sendo a ideia de uma lei da coisa apenas um recorte que não pode reproduzir sua totalidade, para sempre adiada. No entanto, a repetição recorrente de um rastro sedimenta-se e ganha sentido, acumulando-se ao longo da história. Desse processo surgem significações hegemônicas que se acoplam e se reforçam umas às outras, dentre elas, a do capitalismo como fim da história.

A leitura de Marx por Derrida insere-se no objetivo de construir uma nova contra-hegemonia ou o que Derrida chamará de Nova Internacional. O filósofo francês aproxima-se do dito “pensamento de 68”, seja na recusa do protagonismo exclusivista do proletariado e numa abertura aos movimentos minoritários; seja na crítica à utopia em função da categoria de acontecimento; seja na dissidência em relação à forma partido e ao caráter finalista do programa, preferindo apontar para outras formas mais horizontais de organizações sociais e para a ideia de uma perfectibilidade continua do programa. Mas, o ponto que marca a singularidade de Derrida em relação à denominada “french theory” (CUSSET, 2008) na leitura de Marx é, na leitura que aqui proponho, a tentativa de ultrapassar a ontologia materialista em direção a uma *hantologie*.

Diante do contexto de falência de grande parte dos estados ditos comunistas, da expansão vertiginosa do neoliberalismo, da guerra do Golfo que confirmava a hegemonia dos Estados Unidos na nova ordem mundial, da recepção de *O fim da história e o último homem* (1992), de Francis Fukuyama, tornava-se cada vez mais concreta a ideia de que uma saída do capitalismo seria cada vez mais inviável, que o chamado socialismo real havia se transformado em regimes totalitários, que a superioridade econômica, militar e tecnológica dos países capitalistas tinham supostamente garantido um nível de vida melhor e mais livre a seu povo, etc. O trabalho de luto do marxismo engendrado pelo capitalismo teria se tornado interminável, devendo assegurar-se que o presumido cadáver permanecesse bem localizado, que sua inumação ou embalsamento mostrasse sua decomposição.

Um dos objetivos de Derrida, diante dessa morte decretada de Marx e do comunismo é, então, retomar a ideia que abre o *Manifesto do Partido Comunista*: “Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo”³ e reafirmar que os espectros de Marx podem novamente precipitar-se na Europa e além dela. Essa esconjuração do marxismo, analisada como neoevangélica, é trabalhada, aos olhos de Derrida, por um modo de produção do fantasma.

O protagonismo da mercadoria e a objetificação humana

Vejamos, primeiro, como o fantasma aparece, na leitura derridiana de Marx, através da análise da mercadoria e suas consequências na determinação do ser humano no modo de produção capitalista, para, num segundo momento, desenvolver, seguindo sempre a leitura de Derrida, a retórica do fim da história e seu caráter neoevangélico. A reação contra esse estado de coisas, com a qual fecharei esse tópico, é a aposta em uma nova Internacional, com características bem diferentes da Internacional Comunista, tal qual foi pensada por Marx e alguns de seus herdeiros. Nessa promessa reside um outro modo de pensar o humano.

³ Em uma das traduções brasileiras consultadas: “Um fantasma ronda a Europa – o fantasma do comunismo” (MARX, 2017; p.13).

A pergunta que se coloca, então, é: como Marx tratou e determinou o conceito de espectro? Como ele o vinculou, através de série de hesitações e de tensões, a uma ontologia?

Ainda na abertura do *Manifesto*, Marx escreve sobre o espectro do comunismo: “Todas as potências da velha Europa aliaram-se numa sagrada perseguição a esse espectro”⁴. Mas como perseguir um fantasma? O espectro, então, aparece em Marx, como algo que está lá sem estar lá. Tratar-se-ia de uma certa frequência de visibilidade do invisível, que não pode ser capturada sob a forma do fenômeno e que, portanto, não se adéqua mais à oposição entre aparecer e ser. Dando lugar a inspeções severas e perseguições violentas, a uma santa caça, o espectro parece nos olhar, nos visitar, bater à nossa porta. No caso de Marx, a exigência é que o porvir desse espectro se transforme em realidade viva, que ganhe carne e osso, que se apresente além da Europa, na dimensão planetária de uma Internacional – com o fim do espectro e a entrada em cena concreta do comunismo.

Os espectros de Marx são, assim, primeiramente, as figuras que ele foi o primeiro a apreender e a descrever. Um desses aspectos é a intempestividade do espectro, a ideia de que ele testemunha de um vivente passado ou futuro. É nesse sentido que o comunismo é um espectro. Um segundo ponto é que o espectro é uma estrutura de aparição desaparecente, em relação a qual, no que se refere ao comunismo, ele anuncia uma presença efetiva por vir, vivente, real. Se a Santa Aliança quer por fim ao espectro do comunismo pela sua eliminação absoluta, Marx quer por fim ao espectro pela sua efetivação. Marx quer esconjurar os espectros, assim como seus adversários – quer exorcizá-los na análise, *exorçanalísá-los*, mas só pensa neles, escreve Derrida. Essa fantasmagoria assombraria o mundo político, seja do lado do capital, seja do lado dos revolucionários. Um terceiro aspecto que Marx dá a pensar é na autonomização do fantasma, como efeito da expropriação ou da alienação, que junta à dimensão corporal uma dimensão suplementária, um simulacro, uma alienação ou uma expropriação a mais: “o processo de espectrogênese responde, então, a uma *incorporação* paradoxal”⁵ (DERRIDA, 1993). Um corpo, uma carne ou, ao menos, uma aparência de carne, um espaço de visibilidade invisível. Esse corpo é um corpo abstrato, incarnando o corpo vivo em outro corpo de artefato, um corpo protético. O fantasma corresponde à incorporação de um espírito automatizado: a ideologia e, resguardadas as diferenças, o fetiche, seriam esse corpo emprestado, uma incarnação segunda conferida a uma idealização inicial.

Nas palavras de Derrida, o fantasma não retorna ao corpo vivo arrastando-lhe ideias ou pensamentos, mas “incarnando esses últimos em um *outro corpo artefactual, um corpo protético*, um fantasma de espírito, poderíamos dizer um fantasma de fantasma” (DERRIDA, 1993)⁶. Derrida sublinha a diferença entre o fantasma e o espírito: “a forma de aparição, o corpo fenomenal do espírito, eis a definição de espectro. O fantasma é o fenômeno do espírito” (DERRIDA, 1993)⁷. Mas, em sua paradoxalidade, o fantasma é um fenômeno que não se deixa observar enquanto tal: apesar de operante, sua visibilidade invisível, sua ausência

⁴ Na tradução brasileira consultada: “Todas as potências da velha Europa fizeram uma aliança sagrada para exorcizá-lo” (MARX, 2017).

⁵ “le processus spectrogene répond donc à une *incorporation* paradoxale”

⁶ “en incarnant ces dernières dans un *autre corps artefactuel, un corps prothétique*, un fantôme d'esprit, on pourrait dire un fantôme de fantôme (DERRIDA, 1993).

⁷ “la forme d'apparition, le corps phénoménal de l'esprit, voilà la définition du spectre. Le fantôme est le phénomène de l'esprit” (DERRIDA, 1993).

presente ou sua presença ausente, só se deixa apreender ao modo de uma disjunção de uma “coisa” consigo mesma, de onde seu caráter suplementar. Por isso, Derrida afirma que, diferente do espírito ou do pensamento, que operam no campo da idealidade, o fantasma possui uma carne, uma vida, ele seria uma espécie de “materialização” do espírito e do pensamento: “o espectro não é apenas a aparição carnal do espírito, seu corpo fenomenal, destronado e culpado, é também a espera impaciente e nostálgica de uma redenção, a saber, ainda, de um espírito (...). O fantasma seria um espírito diferido, a promessa ou o cálculo de uma remissão [*rachat* que, em francês possui também o sentido teológico de salvação mediante operação comercial]” (DERRIDA, 1993)⁸. É também nesse sentido, que o fantasma está muito mais implicado numa visada materialista, que o espírito. Diante do fantasma, “o espírito é um espiritismo” (DERRIDA, 1993)⁹. O momento derradeiro desse processo de espectralização é que tal fantasma automatizado que se faz carne, passa a ser negado, integrado e interiorizado pelo sujeito mesmo da operação, escamoteando o próprio processo de produção do fantasma.

O exemplo mais emblemático é o da mercadoria, como um processo de idealização transfigurante, descrita em termos espectrais. Essa metamorfose opera no elemento do assombro, da assombração, presente na aparição do valor de troca. Marx o explica através do exemplo da mesa de madeira em *O capital* (1867) e da origem do valor de troca como nascimento do capital. O caráter fantasmagórico da mercadoria não deve ser visto, escreve Derrida, como um efeito retórico ou como um apelo à imaginação, justamente pela sua eficácia e irredutibilidade na análise da mercadoria. Pois ao fantasma é dado contribuir na explicação da mistificação da mercadoria e da forma-dinheiro da qual a forma simples da mercadoria é o gérmen – e como eles se apartam do valor de uso. A mesa, nesse processo, parece surgir dela mesma como uma aparição, emancipar-se de sua visibilidade como simples coisa, na fenomenalidade do seu fenômeno, como simplesmente uma mesa de madeira. Marx nos prepara, então, para ver o invisível, a pensar o corpo sem corpo de uma visibilidade invisível – o fantasma. Ele aproxima a produção do fantasma das finezas metafísicas e teológicas: a passagem de uma coisa natural em uma coisa sobrenatural, sensível mas insensível, suprassensível:

A mesa tem pés, a mesa tem uma cabeça, seu corpo se anima, ela se erige toda inteira como uma instituição, ela se dirige e se endereça aos outros, primeiro como mercadoria, seus semelhantes em fantasmalidade, ela lhes faz face ou a eles se opõe. Pois o espectro é social, ele está realmente engajado na concorrência ou na guerra desde sua primeira aparição. De outra forma, não haveria nem *socius* nem conflito, nem desejo, nem amor, nem paz que se sustente (DERRIDA, 1993)¹⁰.

Dáí que a produção do fantasma parece escapar à perspectiva fenomenológica: trata-se de uma “coisa” sem fenômeno, que ultrapassa os sentidos

⁸ “le spectre n'est pas seulement l'apparition charnelle de l'esprit, son corps phénoménal, sa vie déchu et coupable, c'est aussi l'attente impatiente et nostalgique d'une rédemption, à savoir, encore, d'un esprit (...). Le fantôme, ce serait l'esprit différé, la promesse ou le calcul d'un rachat” (DERRIDA, 1993).

⁹ “le spiritualisme n'est qu'un spiritisme” (DERRIDA, 1993).

¹⁰ “la table a des pieds, la table a une tête, son corps s'anime, il s'érige tout entier comme une institution, il se dresse et s'adresse aux autres d'abord aux marchandises, ses semblables en fantomalité, il leur fait face ou s'y oppose. Car le spectre est social, il est même engagé dans la concurrence ou dans la guerre dès sa première apparition. Il n'y aurait autrement ni *socius* ni conflit, ni désir, ni amour, ni paix qui tienne” (DERRIDA, 1993).

e a simples apreensão do espírito – a mercadoria guarda algo de transcendente. Essa produção assombra a coisa, o espectro trabalha o valor de uso e o fantasma porta, então, uma autonomia automática. Mas, se o caráter místico da mercadoria, do produto do trabalho como mercadoria, nasce da forma social do trabalho, a mercadoria guarda esse ar de mistério, pois ela ocupa o lugar dos próprios humanos no processo social de produção. Os humanos não reconhecessem mais o caráter social de seu próprio trabalho – como se eles próprios se fantasmalizassem. A cena é ocupada pela mercadoria que se comercializa com outras de seu gênero. Nesse processo, é a própria mercadoria que transforma os produtores humanos em fantasmas, ela dissimula a objetividade em uma realidade fantasmática. A fantasmagoria é a projeção antropomórfica nas mercadorias. Dessa forma, a análise de *O Capital* detém-se não apenas na fantasmalização da forma-mercadoria, mas na fantasmalização das relações sociais. Aí, o homem se torna mera peça na engrenagem do capital, despossuído de si e de sua produção, um fantasma cuja carne real é um espectro autômato denominado mercadoria. Assim, ao modo de produção capitalista corresponde um modo de “produção” do humano, como esse ente fantasmático, sem corpo e sem desejo próprios, cuja função é a reprodução contínua do sistema que o extenua de si.

A *hantologie*, portanto, não pode ser extraída de nenhum presente, de nenhum fenômeno, de nenhuma empiricidade. Ao contrário, são as ideias de presente, fenômeno, objetividade e ontologia que buscam exorcizar, exconjuram o modo de produção espectral e como ele opera no cerne da crítica da economia política em Marx. Apesar disso, este critica e exorciza o fantasma através de uma ontologia, de uma presença como realidade efetiva e como objetividade, reconduzindo-o às condições do mundo material do trabalho, da produção e da troca.

Dito isso, qual a importância da espectrologia na renovação da crítica do capital e na compreensão do humano no mundo contemporâneo? Trata-se, principalmente, defende Derrida, de analisar as transformações conduzidas pelos aparelhos tecno-tele-midiáticos, pela informação, pela comunicação, pela inteligência artificial no sentido dos novos modos de apropriação que eles põem em marcha, no que diz respeito à apreensão dos fatos e acontecimentos que eles *produzem, inventam, inauguram*, mas também o retorno massivo da questão religiosa, do protético e do sintético nas ciências, onde intervém mais uma vez o conceito de produção do fantasma. Outra questão que se inaugura, com a ideia de produção do fantasma é aquela do poder crescente dos Estados-fantasma, das máfias que se infiltram e operam numa visibilidade invisível em todos os continentes. Por isso, a desconstrução da ontologia materialista de Marx não é só uma questão especulativa, mas se articula à história concreta das estratégias de resistência ao capitalismo. Ela nos obriga a pensar a virtualização do espaço e do tempo, a velocidade dos acontecimentos virtuais que interditam a oposição entre presença e representação, a efetividade do simulacro, do vivente e seus zumbis fantasmáticos, as fronteiras entre vida e morte, etc. Obriga-nos a pensar também um outro espaço onde se desenrola o jogo democrático.

A naturalização do capitalismo como origem e fim da história e o Homem neoliberal

Esse desregramento indissociável do capitalismo – através de uma fantasmalização do humano e do protagonismo da mercadoria – se estabelece

ainda de novas formas com a nova ordem mundial e uma guerra incessante contra a possibilidade de uma Internacional, por meio de uma caça intermitente a todas às metamorfoses (previstas por Marx) do marxismo. O modo de produção do fantasma que suplementa o modo de produção capitalista transforma inclusive a própria ideia de política, do público e do privado, através das novas tele-tecnologias. São elas que determinam o *espaçamento* do espaço público, ou seja, é a diferença que elas introduzem no campo político que dá lugar a um novo espaço público, do que se pode considerar uma *res publica*, o fenômeno mesmo do político que, sem elas, permaneceria na mais completa obscuridade e invisibilidade, e que por elas são recortados, enquadrados, ressignificados, filtrados, selecionados pelas mais diversas operações. No mundo contemporâneo, o poder que garante a hegemonia político-econômica é, para Derrida, sobretudo o tecno-midiático, que não só condiciona, mas coloca em perigo toda democracia. Esse poder apenas pode ser apreendido corretamente se se leva em conta seus efeitos espectrais, a velocidade da aparição do simulacro, da imagem-sintética ou protética, do acontecimento virtual, do ciberespaço, etc (DERRIDA, 1993). Derrida aproxima o modo de operar das mídias do *modo de produção do fantasma*. Tem-se aí já uma passagem da ontologia tradicionalmente pensada sobre o conceito de ser, da vida e de morte para um outro registro que os complexifica e que seria o da *hantologie* (veremos, mais a frente, que esse regime *tele-tecnológico* é marcado, para Derrida, pelas artefactualidades e pela *actuvirtualité*). Essa *hantologie* é reapropriada e reinvestida pelo capitalismo sob uma nova lógica. Categoria que Derrida considera “irredutível, e, de partida, a tudo o que torna possível, a ontologia, a teologia, a onto-teologia, positiva ou negativa” (DERRIDA, 1993)¹¹.

Exemplo dessa operação midiática foi a larga publicação, difusão, divulgação, disseminação dada ao livro *O fim da história e o último homem* de Fukuyama, considerado por muitos, desde sua aparição, a ideologia materializada e mais bem acabada do capitalismo. Dissemos acima que Fukuyama introduz uma retórica neoevangélica na ideologia capitalista. Para Derrida, muitos momentos de sua argumentação não apenas se fundam na ideia do fim da história com a vitória do capitalismo enquanto Terra Prometida, o que guarda profundas semelhanças com a escatologia comum às religiões do Livro (cristã, judaica, islâmica), mas que se firma, sobretudo, no campo do Novo Testamento, resolvendo-se, finalmente, como uma escatologia cristã. A questão teológica que Fukuyama partilha com as religiões mencionadas seria a seguinte: há uma história humana coerente e orientada? Ao que ele responde não apenas que sim, mas que essa história desembocará certamente na democracia liberal.

Essa afirmação repousa numa aporia que o discurso de Fukuyama busca incessantemente amortizar. Por um lado, a despeito de todas as evidências do fracasso do capitalismo (Primeira e Segunda Guerras Mundiais, nazismo, fascismo, incontáveis guerras em todo o globo, fome, miséria, pobreza, etc.), ele defende que haveria uma orientação ideal, um *telos*, um finalismo inscrito na humanidade: como mencionei, a democracia liberal. Ou seja, Fukuyama parte de uma abstração de todos os fatos históricos e empíricos que mostram a catástrofe do capitalismo. Por outro lado, ele vê emergir justamente do século XX, a “boa nova”, uma promessa messiânica que está em vias de se cumprir. Essa ideia da “boa nova” o religa novamente ao discurso teológico neotestamentário. Ela se baseia na ideia de que a democracia liberal é a única e a melhor forma política que pode ter um alcance

¹¹ “irréductible, et d'abord à tout ce qu'elle rend possible, l'ontologie, la théologie, l'onto-théologie positive ou négative (DERRIDA, 1993).

universal. Apenas ela representaria a coerência imanente à história humana. Essa “liberdade política”, ele afirma, apenas seria possível, por uma revolução liberal no pensamento econômico. Em resumo, a boa nova seria a aliança – ou a santa aliança, renovando o dizer de Marx, essa “figura evangélica” ou “neoevangélica”, como prefere Derrida – entre a democracia liberal e o livre mercado. Fukuyama escreve: “esperamos de tal forma que o futuro nos traga notícias catastróficas a propósito da saúde e da segurança das políticas democráticas que, por vezes, temos dificuldade em reconhecer as *boas novas* quando elas acontecem. E, no entanto, a *boa nova* chegou” (FUKUYAMA apud DERRIDA, 1993/ FUKUYAMA, 1992)¹².

A “boa nova” seria, então, aporeticamente e duplamente, o acontecimento empírico da realização do Estado universal não observável e o anúncio de um ideal regulador ainda inacessível, ou seja, nem factual nem empírico: “ao anúncio da “boa nova” *de fato*, a seu acontecimento efetivo, fenomenal, histórico e empiricamente contestável, ele substitui o anúncio de uma boa nova *ideal*, inadequada a toda empiricidade, a boa nova teo-eschatológica” (DERRIDA, 1993)¹³, que estaria *destinada trans-historicamente* a triunfar e cujo efeito seria o fim da história.

É nesse caráter trans-histórico e natural que Fukuyama pensa o homem enquanto Homem – ou seja, o homem pensado metafisicamente, sem suas determinações históricas, completamente alheio às questões que, em Marx e passando por todo século XX, informaram o pensamento filosófico e antropológico. O homem de Fukuyama, assim como aquele que vimos surgir com a mercadoria no capitalismo, é uma fantasma – ele revive o viés mais tradicional da metafísica humanista. A promessa para o humano, o último homem de Fukuyama é, portanto, o homem pós-histórico, o *homem acabado*, aquele que atingiu a finalidade inscrita na sua essência e que põe fim também a um conceito determinado e histórico de homem e de humanidade, um humano que Derrida associa ao inumano ou, ainda, ao a-humano.

Seria, preciso, pois, reinscrever a *história* nessa compreensão do mundo e do humano, afastando a naturalização e o caráter teológico que a ideologia capitalista teria alcançado em Fukuyama. Em Derrida, a espectrologia também serve a esse fim. Por um lado, ela não apenas situa os fantasmas como anteriores ao modo de produção capitalista, mas os introduz na sua própria historicidade (uma espécie de genealogia de espectros), mostrando suas mutações e efeitos no mundo contemporâneo. Assim fazendo, a espectrologia mostra que o capitalismo não está inscrito numa suposta origem ou em uma natureza humana (conceitos ontológicos eles próprios suplementados por uma espectrologia) e que esse vir-a-ser do capitalismo está estruturalmente habitado e ameaçado por seus outros não sendo, portanto, um fim determinado (*telos*) e menos ainda o fim da história.

¹² Minha tradução baseia-se na tradução de Derrida para o francês: “(...) nous nous attendons tellement à ce que le futur nous apporte des nouvelles catastrophiques à propos de la santé et de la sécurité des politiques démocratiques que nous avons parfois du mal à reconnaître les *bonnes nouvelles* lorsqu'elles nous arrivent. Et pourtant, la *bonne nouvelle* est arrivée”. (FUKUYAMA apud DERRIDA, 1993). Cito ainda uma das traduções para o português, que perde o caráter evangélico que Derrida enfatiza: “estamos hoje tão habituados a esperar que o futuro traga más notícias no que respeita à sanidade e à segurança das práticas políticas decentes, liberais e democráticas, que nos custa bastante reconhecer as boas notícias, quando elas chegam. Todavia, tem havido boas notícias. (FUKUYAMA, 1992).

¹³ “à l'annonce de la “bonne nouvelle” *de fait*, à son événement effectif, phénoménal, historique et empiriquement constatable, il substitue l'annonce d'une bonne nouvelle *idéale*, inadéquate à toute empiricité, la bonne nouvelle téléo-eschatologique” (DERRIDA, 1993).

Derrida vai ainda mais longe e mostra a própria historicidade da ideia de “fim da história” e seus correlatos (DERRIDA, 2005), mostrando que essas escatologias estão sempre condicionadas eticamente e politicamente, assumindo perspectivas e formas variadas.

A espectrologia, a nova Internacional e o questionamento genealógico do conceito fantasmático de humano

Quanto às suas consequências para pensar a questão do humano, a *hantologie* opera a partir de uma dupla via: por um lado, ela reivindica a historicidade dos conceitos definidores do humano, mostrando as mais diversas heranças que os assombram e que conduzem esses conceitos a significações hegemônicas e mais amplamente aceitas. A espectrologia introduz uma diferença nessa compreensão mesma dos “próprios”. O homem de Derrida, que emerge de *Espectros de Marx*, após a desconstrução da ideologia capitalista em Fukuyama, é um *herdeiro*: “nós somos herdeiros”, ele escreve, o que significa que o “*ser* do que somos *é*, de início, herança” (DERRIDA, 1993). O *próprio* do homem *é*, de acordo com essa passagem, *ser* um herdeiro. Mas, fazer tal assertiva *é* o mesmo que dizer que o mais próprio do humano não tem um conteúdo determinado, que este se dá num jogo de exapropriação, onde o conceito mesmo de próprio só funciona como uma abstração. Mas, aqui, essa *desposseção do próprio* nada a tem ver com o homem-fantasma do capitalismo: não se trata de um corpo automático que rouba o corpo próprio, mas sim de uma desconstrução e de uma escolha ativa e responsável (que trabalha contra todos os automatismos) de heranças que direcionam *meu/nosso* agir no mundo.

Por outro lado, esse *movimento de invenção de si, de invenção de um nós-humanos* a partir de um *ser herdeiros*, não se deixa determinar historicamente, ele antecipa e incarna, a cada vez, essa estrutura messiânica da história – ele rompe, irrompe, emerge, acontece, vem – sem que se possa determinar, prever sua *aparição* – e novamente aqui a *hantologie* – através de relações de causas e efeitos. De onde o problema, para Derrida, de análises classicamente e unicamente conjunturais: o caráter acontecimial de uma invenção excede o presente, ele provém do passado e vem do porvir. A conjuntura, ao contrário, determina as bordas de um contexto deixando pouco espaço à disjunção, enquanto a invenção e o acontecimento são “out of joint”. A herança, portanto, não é passiva, ela nos transforma em *testemunhas do que herdamos*, o que nos enraíza novamente na história e na finitude, no questionamento das heranças, em outras escolhas, que produzirão novos testemunhos, num jogo entre herança e testemunho, que também legará novas heranças espectrais. Esse estar-com enigmático *é* a condição mesma do *socius*, escreve Derrida, o que implica uma *política da memória, da herança e das gerações*. Essa forma de pensar o humano que Derrida extrai do marxismo, não teria, segundo ele, nenhum precedente:

Em toda a história da humanidade, em toda a história do mundo e da terra, em tudo isso a que podemos dar o nome de história em geral, um tal acontecimento (repitamo-lo, aquele de um discurso de forma filosófico-científica pretendendo romper com o mito, a religião e a “mística” nacionalista) ligou-se, pela primeira vez e inseparavelmente a formas mundiais de organização social (um partido de vocação universal, um movimento operário, uma confederação estatal, etc.).

Tudo isso, propondo um novo conceito de homem, da sociedade, da economia, da nação, vários conceitos de Estado e de sua desapareição (DERRIDA, 1993)¹⁴.

Em que consistiria essa reinscrição do humano promovida pelo marxismo? Em um novo tipo de promessa messiânica que deixa uma marca inaugural e única na história. Derrida lembra os três traumatismos históricos descritos por Freud que golpearam o narcisismo humano e que produziram um descentramento do homem: o primeiro, a viragem heliocêntrica; a segunda, a teoria evolucionista de Darwin; a terceira, a teoria psicanalítica do inconsciente. A esses traumatismos, Derrida propõe acrescentar o marxismo como um quarto, que acumularia os três traumatismos antecedentes: a unidade projetada de um pensamento e de um movimento operário que revolucionariam a história humana. Marx introduz a ideia de um protagonismo das classes oprimidas em uma viragem histórica sem apelo teológico, mas – contra um movimento narcísico – põe em jogo esse protagonismo humano em relação às condições materiais. Sobre essa mutação, fundada em um ateísmo radical e em uma crítica à ontologia metafísica que teria atravessado toda a história do pensamento ocidental, escreve Derrida: “é para o homem a ferida mais profunda, no corpo de sua história e na história de seu conceito” (DERRIDA, 1993)¹⁵. Depois de Marx, o estado do mundo e as transformações que lhe sobrevêm tendem a perder seu apelo mítico, divino, naturalista e passam a ser pensadas objetivamente através das relações sociais de produção, nas quais o humano está imerso e apenas ele, na sua finitude, por meio de uma crítica radical de suas heranças conscientes e inconscientes, em um movimento de invenção a ser cada vez renovado, é o agente que pode revolucionar a ordem do mundo.

Dito isso, admitida essa solidão, que força e impõe o protagonismo humano em nome da justiça lá onde decai toda providência do além, como formar uma aliança a partir das múltiplas e infinitas heranças, como alcançar a tal “unidade de pensamento” que permita a construção de um *nós* coletivo? Ou ainda, considerando as heranças marxistas da desconstrução derridiana, como se unir sem tomar a forma de um conjunto (de um ser, de uma natureza, de um *telos*, de um próprio, de uma unidade)? E mais, escreve Derrida: sem organização, sem partido, sem nação, sem Estado, sem propriedade? Ora, esse é o novo sentido que ele quer atribuir a uma Nova Internacional. Quer dizer, com a desconstrução, um outro pensamento sobre a unidade se impõe. Ela está condicionada por um *dever ético-político: é necessário* assumir a herança do marxismo (DERRIDA, 1993), *mas* através do nosso testemunho do presente. O marxismo seria, portanto, uma espécie de unidade difusa e interiormente contraditória, uma referência bem ou mal compreendida, em que repousaria tal aliança a qual, através desse crivo dado pelo testemunho do presente, não se restringiria aos marxistas “ortodoxos”, mas aos “cripto-marxistas”, “pseudo-marxistas”, “para-marxistas” e “não-marxistas” (DERRIDA, 1993). Essa análise repousa numa análise espectrológica e conjuntural reivindicando uma evidência do que, depois do século XIX, mas, sobretudo, do século XX, o mundo

¹⁴ “Dans toute l'histoire de l'humanité, dans toute l'histoire du monde et de la terre, dans tout ce à quoi on peut donner le nom d'histoire en général, un tel événement (répétons-le, celui d'un discours de forme philosophico-scientifique prétendant rompre avec le mythe, la religion et la “mystique” nationaliste) s'est lié pour la première fois et inséparablement, à des formes mondiales d'organisation sociale (un parti à vocation universelle, un mouvement ouvrier, une confédération étatique, etc.). Tout cela en proposant un nouveau concept de l'homme, de la société, de l'économie, de la nation, plusieurs concepts de l'État et de sa disparition” (DERRIDA, 1993).

¹⁵ “c'est peut-être pour l'homme la blessure la plus profonde, dans le corps de son histoire et dans l'histoire de son concept” (DERRIDA, 1993).

teria se tornado: “Que eles queiram ou não, que o saibam ou não, todos os homens, sobre a terra inteira, são hoje, em certa medida, herdeiros de Marx e do marxismo” (DERRIDA, 1993)¹⁶.

Em um primeiro movimento, Derrida, apoiando-se na experiência, no empírico, no contingente, em uma análise material, apela para essa evidência que conduzirá à herança marxista: “o mundo vai mal” (DERRIDA, 1993), e não se trata apenas de uma crise passageira, pois estas se avolumam, crescem de maneira recorrente e intermitente. Esse reconhecimento não depende de nenhuma ideologia – ele se assemelha a mais pura e simples constatação.

Em um segundo movimento, Derrida esclarece, então, o porquê de que a perspectiva marxista – o “espírito” de Marx – lhe parece tão necessária e imponente na compreensão dessa evidência, a partir do *nosso* testemunho do presente. Por duas razões: a primeira é que a crítica marxista é adaptável a novas condições e, devido à singularidade de sua autocrítica, muitos de seus conceitos podem ser abandonados ou atualizados para compreender, por exemplo, os novos modos de produção, de apropriação dos poderes e saberes econômicos e tecno-científicos, bem como os instrumentos jurídicos que orientam as práticas e os discursos do direito nacional ou internacional, os problemas de cidadania e de nacionalidade, entre outros. É esse espírito de uma análise irrefreável do presente, em todas as suas dimensões, que perfaria a unidade de uma nova aliança. Em segundo lugar, o espírito de Marx seria aquele que põe em questão o conceito de *ideal*, que guia, hoje, a análise econômica do mercado, as leis do capital, os tipos de capital, sobretudo, o financeiro, um capital espectral. A hegemonia desse conceito de idealidade norteia não apenas a economia, mas também a política: todos os ideais que fundamentam a democracia parlamentar ideal (liberdade, igualdade, fraternidade, representação através do voto, cidadania, entre muitos outros), mas também, no campo nacional-internacional, o conteúdo que caracteriza os direitos humanos e a concepção do humano, as especificidades do que, dentro desses direitos humanos, se dispõe a propósito das mulheres, das crianças, etc. Em suma, nesse segundo aspecto, trata-se de um questionamento incessante da quase-totalidade dos conceitos que estruturam o mundo atual, visando uma reelaboração conceitual. Essas duas razões devem ser pensadas de maneira entrelaçada, através de uma estratégia complexa e continuamente reavaliada. Derrida acredita que, assim, é possível repolitizar a política contra um idealismo fatalista ou uma escatologia abstrata e dogmática (DERRIDA, 1993). Essas duas razões, que são também duas promessas, mantêm-se ainda herdeiras de um certo espírito de Marx, pois não se tratam de motivações espirituais ou abstratas, elas se inscrevem numa prática, na produção de acontecimentos e novas formas de ação, de prática, de organização.

É nessa herança, que já existe há mais de um século e, que, portanto, são efetivações históricas dos espectros de Marx, mesmo sem se reclamar deles, que Derrida pensa uma Nova Internacional. Mesmo se, para ele, ela deva abandonar criticamente certos momentos centrais do marxismo, ela revive e atualiza a promessa messiânica liberada pelo marxismo. Essa análise do presente em fins do século XX, momento em que Derrida escreve, se volta, segundo ele, para as rachaduras e brechas que emergem na hegemonia político-econômica mundial. Ademais, com o fracasso do socialismo real de inspiração marxista, ela não se

¹⁶ “Qu'ils le veuillent, le sachent ou non, tous les hommes, sur la terre entière, sont aujourd'hui dans une certaine mesure des héritiers de Marx et du marxisme” (DERRIDA, 1993).

apresenta na forma de uma revolução, como uma tomada abrupta e violenta do poder, mas como uma transformação profunda, projetada numa longa duração.

Na perspectiva da desconstrução, essas duas grandes razões para uma Nova Internacional – a crítica do presente e a invenção de novos conceitos e práticas – assume uma certa orientação. Derrida pensa como uma das grandes transformações em curso e que romperiam efetivamente com o modo de organização política do mundo contemporâneo, uma nova forma de soberania, que não só impactaria o fundamento constitucional das democracias liberais que pensam a soberania como premissa e prerrogativa do Estado, como desembocaria em novas formas de soberania, que se dariam de forma partilhada e divisível – o impossível para o conceito de soberania atual. Esse conceito de soberania Estatal, que em sua inscrição nos ordenamentos jurídicos não admite nenhuma instância superior a si, sofreria uma considerável mudança com a criação de organismos internacionais e de um direito internacional que firmaria pactos, acordos e tribunais internacionais. Mas, para ser consequente com o modelo democrático e aquele dos direitos humanos, esse mesmo direito internacional deveria – e aí intervém o elemento da promessa – estender sua atuação ao campo econômico, social e mundial, mais uma vez, além da soberania dos Estados-nação ou dos Estados-fantasma. Ou seja, com essa visada democrática de crítica à soberania, Derrida propõe uma regulação econômica por parte dos organismos internacionais seja do capital financeiro ou simbólico, seja do capital dos Estados, seja dos capitais privados – limitando, em nível internacional, outra soberania: a do capital e a da economia neoliberal (DERRIDA, 1993). O problema que evidentemente se coloca é não apenas quem estaria no controle das decisões desses organismos internacionais, mas sua atuação histórica e sua configuração atual, dominada por certos Estados ou inapta para implementar efetivamente seus dispositivos normativos.

Mas é justamente através das crises e brechas nesse direito internacional, que a desconstrução pretende atuar na Nova Internacional. A começar pelo discurso instituído sobre o conceito de direitos humanos, que assenta sobre uma concepção limitada e condicionada de humano, mas que assume sempre um lugar secundário em relação às leis do mercado, à tecno-ciência e ao militarismo, estas últimas prevalecendo mais que nunca na história da humanidade e, mais ainda, sobre a vida animal.

A “nova Internacional” não é somente o que busca um novo direito internacional (...). É um laço de afinidade, de sofrimento e de esperança, como em torno de 1848, mas de mais em mais visível – temos mais de um signo. Esse laço intempestivo e sem estatuto, sem título e sem nome, à pena público mesmo se ele não é clandestino, sem contrato, “*out of joint*”, sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade nacional (Internacional antes, através e além de toda determinação nacional), sem co-cidadania, sem pertença comum a uma classe. O que se chama aqui, sob o nome de nova Internacional, é o que lembra a amizade de uma aliança sem instituição entre aqueles que, mesmo se eles não acreditam mais ou não acreditaram nunca na Internacional socialista-marxista, na ditadura do proletariado, no papel messiânico-escatológico da união universal dos proletários de todos os países, continuam a se inspirar de um, ao menos, dos espíritos de Marx ou do marxismo (eles já sabem que há *mais de um*) e a se aliar a eles(s), sob um novo modo, concreto, real, mesmo se essa aliança não tem mais a forma do partido ou da internacional operária mas aquela de uma espécie de contra-conjuração, na crítica (teórica e prática) do estado do direito internacional, dos conceitos de

Estado e de nação, etc.: para renovar essa crítica e, sobretudo, para radicalizá-la (DERRIDA, 1993)¹⁷.

Assim, a Nova Internacional não assume a forma institucional de uma organização, de um partido, de um Estado, ela merece fragilmente o nome de *comunidade*, enquanto *comunidade do questionamento e do antidogmatismo*, anônima, que não cede às tentações reacionárias, (neo)conservadoras, anticientíficas, obscurantistas, em nome de uma ideia de democracia, de emancipação, de porvir – é no sentido dessa conjuração em relação ao mundo que “vai mal”, que todas essas investidas são herdeiras dos espectros de Marx. A própria desconstrução seria impossível num terreno pré-marxista, aliás, ela seria uma radicalização do marxismo (DERRIDA, 1993).

As novas tele-tecnologias: da apropriação liberal à produção democrática do acontecimento

O impacto das novas tele-tecnologias, que abriam um campo mais largo que aquele tradicionalmente recoberto pelas formas de escritura modernas, já havia sido observado por Derrida em *Gramatologia* (1967). Com efeito, considerando a história da técnica¹⁸ elaborada por Léroi-Gourhan – apoiada numa crescente emancipação da mão e da visão pelo estar-de-pé que permitiriam um progressivo manejo de instrumentos técnicos e favoreceriam meios mais favoráveis para o desenvolvimento da linguagem associados a uma liberação da memória – as novas tele-tecnologias pareciam introduzir uma ruptura irreversível no conceito mesmo

¹⁷ “La “nouvelle Internationale”, ce n'est pas seulement ce qui cherche un nouveau droit international (...). C'est un lien d'affinité, de souffrance et d'espérance, un lien encore discret, presque secret, comme autour de 1848, mais de plus en plus visible - on en a plus d'un signe. C'est un lien intempestif et sans statut, sans titre et sans nom, à peine public même s'il n'est pas clandestin, sans contrat, “out of joint”, sans coordination, sans parti, sans patrie, sans communauté nationale (Internationale avant, à travers et au-delà de toute détermination nationale), sans co-citoyenneté, sans appartenance commune à une classe. Ce qui s'appelle ici, sous le nom de nouvelle Internationale, c'est ce qui rappelle à l'amitié d'une alliance sans institution entre ceux qui, même s'ils ne croient plus désormais ou n'ont jamais cru à l'internationale socialiste-marxiste, à la dictature du prolétariat, au rôle messiano-eschatologique de l'union universelle des prolétaires de tous les pays, continuent à s'inspirer de l'un au moins des esprits de Marx ou du marxisme (ils savent désormais qu'il y en a plus d'un) et pour s'allier, sur un nouveau mode, concret, réel, même si cette alliance ne prend plus la forme du parti ou de l'internationale ouvrière mais celle d'une sorte de contre-conjuration, dans la critique (théorique et pratique) de l'état du droit international, des concepts d'État et de nation, etc.: pour renouveler cette critique et surtout pour la radicaliser” (DERRIDA, 1993).

¹⁸ Para Derrida, essa história da técnica se confunde com a do vivente em geral (não é um próprio do humano), devido ao caráter auto-imunitário intrínseco a esses mesmos viventes, pensado como uma auto-afecção diferencial: “o eu vivente é auto-imune (...). Para proteger sua vida, para se constituir em um único eu vivente, para se relacionar, como o mesmo, a ele mesmo, ele é necessariamente conduzido a acolher o outro no seu interior (a diferença do dispositivo técnico, a iterabilidade, a não-unicidade, a prótese, a imagem sintética, o simulacro, e isso começa com a linguagem, antes dele, entre tantas figuras da morte), ele deve, então, dirigir, ao mesmo tempo, para ele mesmo e contra ele mesmo as defesas imunitárias aparentemente destinadas ao não-eu, ao inimigo, ao oposto, ao adversário” (DERRIDA, 1993; p.224); “le moi vivant est auto-immune (...). Pour protéger sa vie, pour se constituer en unique moi vivant, pour se rapporter, comme le même, à lui-même, il est nécessairement amené à accueillir l'autre au-dedans (la différence du dispositif technique, l'itérabilité, la non-unicité, la prothèse, l'image de synthèse, le simulacre, et ça commence avec le langage, avant lui, autant de figures de la mort), il doit donc diriger à la fois *pour lui-même et contre lui-même* les défenses immunitaires apparemment destinées au non-moi, à l'ennemi, à l'opposé, à l'adversaire” (DERRIDA, 1993).

de *anthropos* que, para o antropólogo, deveria ser representado como um “equilíbrio precário ligado à escritura manual-visual” (DERRIDA, 1967/LEROI-GOURHAN, 1965). Para Leroi-Gourhan, não se reconheceria mais a humanidade nesse homem futuro, já que aquela seria: “uma humanidade desdentada e que viveria deitada utilizando o que lhe restaria de seus membros anteriores para apertar botões [o que] não é completamente inconcebível” (DERRIDA, 1967/LEROI-GOURHAN, 1965)¹⁹.

No entanto, para Derrida, as tele-tecnologias não se restringem apenas à revolução tecnológica que vem se operando desde o último século, nem devem ser consideradas apenas sob o aspecto negativo. Derrida considera que já a escritura fonética é uma tele-tecnologia desde que, com ela, a informação é sempre mediatizada de um polo emissor para um polo receptor, havendo aí um deslocamento espaço-temporal, um movimento de iterabilidade e de não presença a si, de onde o *tele* de tele-tecnologias. Além disso, tanto nas formas antigas como nas modernas, as tele-tecnologias envolvem uma exapropriação originária, quer dizer, uma impossibilidade de apropriação. Mas essa exapropriação intrínseca às tele-tecnologias – que não colocaria mais o problema destas apenas a partir da lógica senhor/escravo ou apropriação/expropriação – é indissociável de um movimento externo de apropriação e de múltiplas estratégias de controle dados, atualmente, pelo Estado e pelo mercado. Derrida aponta para uma outra perspectiva: trata-se de uma “outra lógica, é sobretudo uma “escolha” entre múltiplas configurações de mestria sem mestria (...). Mas isso também toma a forma fenomenal de uma guerra, uma tensão conflitual entre múltiplas forças de apropriação, entre múltiplas estratégias de controle” (DERRIDA, 2002)²⁰.

Por isso, apesar de não considerar uma ruptura de natureza ou ontológica²¹ entre a tele-tecnologia atual e suas formas mais antigas – ao contrário, de nelas ver uma certa continuidade, Derrida não deixa de considerar a introdução, com as primeiras, de uma ruptura com o espaço público da forma como até então ele era concebido: “ela [a tele-tecnologia] desloca lugares: a borda não é mais a borda, imagens estão vindo e indo através das alfândegas, a ligação entre o político e o local, o topolítico, está como que deslocada” (DERRIDA, 2002)²².

¹⁹ “Une humanité anodonte et qui vivrait couchée en utilisant ce qui lui resterait de membres antérieurs pour appuyer sur des boutons n'est pas complètement inconcevable” (DERRIDA, 1967/LEROI-GOURHAN, 1965).

²⁰ “(...) another “logic”, is rather a “choice” between multiple configurations of mastery without mastery (...). But it also takes the phenomenal form of a war, a conflictual tension between multiple forces of appropriation, between multiple strategies of control” (DERRIDA, 2002).

²¹ As técnicas e as tecnologias espraíam-se no campo maior do vivente, segundo várias modalidades e modos de transformação: “se aceitássemos a arriscada expressão de A. Leroi-Gourhan, poderíamos falar de uma “liberação da memória”, de uma exteriorização sempre já começada, mas sempre maior do rastro que, desde os programas elementares de comportamentos ditos “instintivos” até a constituição de arquivos eletrônicos e de máquinas de ler, alargaram a diferença e a possibilidade de estocagem” (DERRIDA, 1967); “si l'on acceptait l'expression risquée par A. Leroi-Gourhan, on pourrait parler d'une “libération de la mémoire”, d'une extériorisation toujours déjà commencée, mais toujours plus grande de la trace qui, depuis les programmes élémentaires des comportements dits ‘instinctifs’ jusqu'à la constitution des fichiers électroniques et des machines à lire, élargit la différence et la possibilité de la mise en réserve” (DERRIDA, 1967).

²² “that displaces places: the border is no longer the border, images are coming and going through customs, the link between the political and the local, the topolitical, is as it were dislocated” (DERRIDA, 2002).

Artefactualidades e produção do acontecimento

Em *Ecographies de la television* (*Ecografias da televisão*, em tradução livre, 1997), entrevista filmada com Bernard Stiegler e transformada em livro, Derrida começa por sublinhar uma série de dispositivos em marcha nas tele-tecnologias que buscam invisibilizar o seu próprio modo de operação, particularmente no que se refere à produção da imagem, da informação e das atualidades. Trata-se de dispositivos como câmeras, luzes artificiais, enquadramento, edição, seleção, hierarquização etc. (hoje, com o desenvolvimento dessas tele-tecnologias poderíamos acrescentar algoritmos, cookies, manipulação de dados pessoais, bots), que tendem a apresentar o conteúdo “real” como não mediatizado, naturalizando-o, enquanto ele é artificialmente produzido. A esse mecanismo de produção da “atualidade” como um “presente vivo”, Derrida nomeia *artefactualidade* (*artefactualité*): uma criteriologia de aparatos técnicos e políticos que decide o que constitui um fato e que não são neutras (DERRIDA, 2002).

O quase-conceito de artefactualidade põe em questão a estrita negociação entre a escolha dos “fatos” e os poderes privados e estatais que obedecem, mais ou menos, ao mercado que, por sua vez, associa as mídias ao rendimento e à formação da opinião pública, tornando este último um imperativo para a produção das artefactualidades. Tal mercado se funda na lei da competição, da concorrência, à qual todas as instituições, públicas ou privadas, devem se submeter: “no momento, nada escapa do mercado ou do que se chama mais-valia” (DERRIDA, 2002)²³. O imperativo do mercado é, portanto, um elemento determinante da artefactualidade, particularmente, no que se refere à globalização, em que a informação se torna uma *commoditie* singular, sem fronteiras e de livre circulação pelos mais diversos territórios, que, no entanto, mantém suas diferenças culturais, linguísticas, políticas, etc. De onde a questão maior, para ele, a ser formulada: o que pode ser inscrito e o que pode exceder essa lógica econômico-midiática do mercado?

Para Derrida, seria preciso algum tipo de regulação do mercado que pudesse promover uma outra lógica artefactual, que incentivasse as possibilidades crítico-desconstrutivas em relação à produção midiática, mas que tal regulação não deveria implicar uma limitação da publicidade do espaço público, o que engloba as possibilidades da liberdade de expressão: ao contrário, é essa liberdade de expressão mesma, cuja amplitude alargou-se com as novas tecnologias, que deve ser considerada como condição para a democracia. Seria preciso aprofundar (ou introduzir), portanto, a distinção entre mercado e espaço público no funcionamento das tele-tecnologias, forçando-as em direção a novas invenções, contra a homogeneização e a hegemonia comerciais, o que ele denomina *homohegemonia* (*homohégémonie*). A sobrevivência dessas possíveis outras invenções não dependem muitas vezes de sua força, de seu gênio, de sua necessidade, mas de um campo de recepção que precisaria ser alargado para além das possibilidades oferecidas pelo mercado atualmente (o que, acrescenta Derrida, seria o impossível no mundo contemporâneo).

Derrida também reflete, a propósito de uma falsa entrevista supostamente concedida por Fidel Castro ao canal TF1, sobre o que hoje denominamos *fake news*. A falsificação, o perjúrio, a mentira na veiculação de conteúdos (que são possibilidades intrínsecas, mas extremas, das artefactualidades) devem ser rastreados na base de mistificações espetaculares no mundo contemporâneo e

²³ “At that moment, nothing escapes the market or what you call surplus-value” (DERRIDA, 2002).

tratados juridicamente, por meio de ações legais, como um *delito quasi-flagrante* (DERRIDA, 2002). Mesmo considerando a necessidade de regras para o modo de produção dos conteúdos das tele-tecnologias, Derrida considera que fixá-las, ao modo tradicional do direito, seria muito difícil, devido à sua grande plasticidade – que engloba desde os *frames*, ritmos, enquadramentos até a forma e a contextualização – assim como a um certo anacronismo do direito em relação ao seu funcionamento.

Por isso, o que ele considera essencial é uma reforma do ensino, que pudesse educar e treinar os usuários no uso e no significado das novas tele-tecnologias, bem como criar mecanismos de participação destes usuários na seleção e na produção midiáticas. Seria através dessa educação que tornar-se-ia possível abrir espaço para novas invenções (uma contra-produção mundial) face ao mercado global – transformando os usuários em algo mais que simples compradores ou consumidores. Mesmo se as novas tele-tecnologias tendem a transformar o receptor em ator e produtor, a grande maioria das pessoas não sabe como elas funcionam, apropriando-se numa passividade relativa dos conteúdos produzidos pelo mercado global homohegemônico que faz circular seus próprios interesses: uma das chaves para compreender o dito retorno do religioso e os arcaísmos nacionalistas, seria devido a essa incompetência na relação dos usuários com as tele-tecnologias. Nessa guerra de apropriações, Derrida pondera: “nunca vamos atingir algo como a simetria e a reciprocidade [entre a produção e a recepção da mensagem]. (...) Mas isso não é um motivo para abandonar o usuário à passividade e para não militar por todas as formas, sumárias ou sofisticadas, pelo direito de resposta, pelo direito de seleção, pelo direito de inspeção, pelo direito de intervenção” (DERRIDA, 2002)²⁴.

Actuvirtualités e o retorno dos fantasmas no campo social

Um outro aspecto das novas tele-tecnologias é o que Derrida designa por *actuvirtualité*. Diferentemente da artefactualidade, que lida com os suplementos protéticos midiáticos, a *actuvirtualité* diz respeito ao caráter virtual – a imagem, o espaço, o tempo, o evento virtuais. As tele-tecnologias atuais inauguram um tipo de virtualidade que exige outra concepção que aquela presente nas clássicas dicotomias entre potência e ato, *dynamis* e *energeia*, já que ela marca a *estrutura mesma de produção do acontecimento* (DERRIDA, 2002). É a própria virtualidade que afeta o que se considera a realidade do presente vivo. Retomando o que ele havia escrito sobre esse movimento de virtualização presente nas novas tele-tecnologias em *A universidade sem condição*, cito a seguinte passagem: “desde que há um rastro, alguma virtualização está em curso: eis o abc da desconstrução. O inédito é, quantitativamente, a aceleração do ritmo, a amplitude e os poderes de capitalização de uma tal virtualidade espectralizante” (DERRIDA, 2001a)²⁵.

Em relação a esses mecanismos de produção de imagem, de discursos, de informações, Derrida defende um “direito de inspeção” (*droit de regard* (DERRIDA,

²⁴ “we're never going to achieve some kind of symmetry or reciprocity. (...) But this is no reason to abandon the addressee to passivity and not to militate for all forms, summary or sophisticated, of the right of response, right of selection, right of interception, right of intervention” (DERRIDA, 2002).

²⁵ “Dès qu'il y a une trace, quelque virtualisation est en cours; voilà l'abc de la déconstruction. L'inédit, c'est, quantitativement, l'accélération du rythme, l'ampleur et les pouvoirs de capitalisation d'une telle virtualité spectralisante” (DERRIDA, 2001a).

2002). Não se trata, ele explica, de um abuso de autoridade ou de uma censura por parte dos usuários das novas tele-tecnologias, mas de uma maior transparência – mais especificamente, no modo de tratamento dos rastros – justamente nesses processos de artefactualidade e *actuvirtualité*, que permitam elucidar melhor as operações protéticas, de seleção, de hierarquização, de edição, notadamente, o direito de acessar e consultar arquivos públicos em geral, que estão em jogo na mediatização tele-tecnológica e que deveriam estar estritamente ligados à nova exigência educacional no consumo e na utilização dessas mídias: “não há poder político sem controle dos arquivos, mas também da memória. A democratização efetiva se mede sempre através desse critério essencial: a participação e o acesso ao arquivo, à sua constituição e à sua interpretação” (DERRIDA, 1995)²⁶.

Outro aspecto que Derrida destaca na circulação de informações e de atualidades é seu caráter etnocêntrico – seu foco no Ocidente, apesar da cada vez mais crescente internacionalização das tele-tecnologias, o que ao mesmo tempo exclui do “presente” uma série de acontecimentos e o restringe a uma série outros: “nos jornais, a “atualidade” é espontaneamente etnocêntrica. Ela exclui o estrangeiro, por vezes dentro do país, independentemente de qualquer paixão nacionalista, doutrina, ou declaração, e mesmo quando esse jornal fala de “direitos humanos”” (DERRIDA, 2002)²⁷. Ou seja, a artefactualidade e a *actuvirtualité*, essa monopolização do “efeito de atualidade” é uma apropriação centralizadora dos poderes de “criação do acontecimento” (DERRIDA, 2002).

As tele-tecnologias e as transformações topológicas

Derrida considera ainda que as mídias impõem um tempo e um ritmo que resultam numa redistribuição do espaço, dos discursos e das intervenções públicas. Um dos impactos das novas tele-tecnologias é a redefinição do que se compreende tradicionalmente por “estado” e “cidadão”: “o que o desenvolvimento acelerado das tele-tecnologias, do ciberespaço, da nova topologia do “virtual” está produzindo é a desconstrução prática dos conceitos tradicionais e dominantes de estado e de cidadão (e também do “político”) (DERRIDA, 2002)²⁸. Esse deslocamento, cujo ritmo é caracterizado por Derrida como *aceleracionismo* e que impõe uma nova temporalidade a partir da técnica, borra as bordas e os limites do que classicamente definia a relação entre a política e o local, ou seja, a *topológica* (*topolitique*). Para Derrida, esse processo de relativa emancipação do *topos local* conduz a uma desterritorialização em curso da política (não apenas teórica, mas vivida cotidianamente com o uso das tele-tecnologias), implicando uma revisão do conceito de democracia para além das soberanias nacionais, sendo esse um dos sentidos da frase *pensar o político para além da política*, que Derrida repete em seus escritos, ou seja, pensar a democracia para além de sua concepção estatal clássica. Tal perspectiva, que se apoia também sobre a possibilidade de um outro

²⁶ “nul pouvoir politique sans contrôle de l’archive, sinon de la mémoire. La démocratisation effective se mesure toujours à ce critère essentiel: la participation et l’accès à l’archive, à sa constitution et à son interprétation” (DERRIDA, 1995).

²⁷ “in the news, “actuality” is spontaneously ethnocentric. It excludes the foreigner, at times inside the country, quite apart from any nationalist passion, doctrine, or declaration, and even when this news speaks of “human rights”” (DERRIDA, 2002).

²⁸ “what the accelerated development of teletechnologies, of cyberspace, of the new topology of “the virtual” is producing is a practical deconstruction of the traditional and dominant concepts of the state and citizen (and thus of “the political”) as they are linked to the actuality of a territory” (DERRIDA, 2002).

direito internacional, não impede, em sua visão, alianças pontuais com o Estado. Apesar do arranjo entre este e o mercado neoliberal no capitalismo contemporâneo, subsistiria ainda uma zona de intervenção das soberanias nacionais na regulação desse mercado. O discurso, por isso, não deveria se conciliar pacificamente com o estatismo ou com o antiestatismo, mas moldar-se a partir do apelo prático das urgências. Nesse sentido, apesar da autoridade ou do caráter que historicamente se constituiu como absoluto das soberanias (e que hoje é afetado por fontes diversas), da ideia de que as constituições nacionais devem ser eternas, reconhece-se também que o Estado possui, muitas vezes, estruturas móveis e, ao mesmo tempo, calcadas num processo de estabilização, que podem, em certas circunstâncias, resistir a processos violentos de apropriação econômicos, materiais, simbólicos, assim como instituir mecanismos de checagem e de regulação das tele-tecnologias. Em contrapartida, seria preciso fortalecer e repensar um direito acima dos Estados-nação. Esse direito ainda pode muito pouco em relação às soberanias locais e aos poderes tecno-econômicos globais, pois suas determinações não tem força de lei.

Outra consequência que Derrida observa nessa nova *topolítica* é o retorno dos nacionalismos e dos fundamentalismos, dos fantasmas ideológicos do sangue e do solo, do racismo, da xenofobia e das guerras étnicas. Sua hipótese interpretativa é que esses neoconservadorismos e neofascismos, apesar do suposto progresso democrático que acompanharia as novas tecnologias, são uma reação ao aceleracionismo desterritorializante e expropriador que, globalizando-se, tende a perder as singularidades locais (da nação, de um povo, de uma língua, de uma minoria) e mesmo a desqualificar as soberanias estatais no que diz respeito ao controle dos territórios. Em vez de terem como efeito a abertura e a hospitalidade em relação ao outro, as tele-tecnologias conduziriam a um particularismo pautado no resguardo do meu, da minha casa, dos meus amigos, da minha família

Também em *Foi et savoir (Fé e saber, em tradução livre, 1996)*, Derrida associa o “retorno do religioso” ao desenvolvimento das novas tele-tecnologias. Ele salienta que essa questão se inscreve, de partida, no *ato de fé* exigido por essas tecnologias ou no *testemunho* em que elas parecem se implicar para a aceitação de seus conteúdos – haveria uma certa *racionalidade religiosa* operando na relação entre os usuários e tais tele-tecnologias: “dizemos fiduciário, falamos de crédito ou de fiabilidade para sublinhar que esse ato de fé elementar sustenta também a racionalidade essencialmente econômica e capitalística do tele-tecnocientífico” (DERRIDA, 1996)²⁹. Mas, para Derrida, não se trata apenas de um *retorno* do religioso, “pois sua mundialidade e suas figuras (tele-tecno-média-científicas, capitalísticas e político-econômicas) permanecem originais e sem precedentes” (DERRIDA, 1996)³⁰. Em suma, haveria, para Derrida, uma postura de aliança e de oposição entre as religiões e as tele-tecnologias:

A religião hoje se alia, então, à tele-tecnociência, à qual ela reage com todas as suas forças. Ela se identifica, *por um lado*, à mundilatinação: ela produz, esposa, explora o capital e o saber da tele-midiatização.

Mas, *por outro lado*, ela reage imediatamente, *simultaneamente*, ela declara guerra ao que lhe confere esse novo poder desalojando-a de todos seus lugares

²⁹ “nous disons fiduciaire, nous parlons de crédit ou de fiabilité pour souligner que cet acte de foi élémentaire soutient aussi la rationalité essentiellement économique et capitalistique du télé-technoscientifique (DERRIDA, 1996).

³⁰ “car sa mondialité et ses figures (télé-techo-média-scientifiques, capitalistiques et politico-économiques) restent originales et sans précédent” (DERRIDA, 1996).

próprios, *na verdade do lugar mesmo, do ter lugar de sua verdade*. Ela conduz uma guerra terrível contra o que apenas a protege ameaçando-a, segundo uma dupla estrutura contraditória: imunitária e auto-imunitária (DERRIDA, 1996)³¹.

Essa regressão contida no “progresso” presente nas tele-tecnologias, na qual destacamos brevemente o elemento religioso, e que, uma vez liberada pelo mercado neoliberal não pode ser mais controlada por ele, exigiria, escreve Derrida, uma negociação entre dois polos (reterritorialização/desterritorialização):

Entre esses dois polos precisamos achar, através da negociação, uma maneira de precisamente não colocar freios no conhecimento, na técnica, na ciência, na pesquisa, e para aceder – se possível, na medida do possível – a outra experiência da singularidade, do idioma, uma que é outra, que não esteja vinculada a esses velhos fantasmas chamados nacionalismo ou com um certo relacionamento com a linguagem, com a singularidade, com o território, com o sangue, com os velhos modelos de fronteiras do Estado-nação (DERRIDA, 2002)³²

Possibilidades afirmativas das tele-tecnologias: a constituição da comunidade internacional tecnológica

Como afirmei acima, as tele-tecnologias tendem a fazer uma confusão entre “presente” e “atualidade”, sendo que o primeiro não é determinável e a segunda não se reduz ao primeiro. Essa confusão tende a eliminar o elemento do incalculável, do anacrônico e do desajustado (*out of joint*) do que poderia ser mais presente do que o “presente” – a entrada do outro na história, a história mesma como uma certa lei do outro, o que muitas vezes não é espetacularizável. Tal modo de proceder das tele-tecnologias – reapropriando-se dos acontecimentos (o que ele também denomina *paradoxo da antecipação*) – neutraliza e suspende as diferenças emergentes no campo social, que, em contrapartida, apresentam-se para Derrida, como o mais urgente e o mais “atual”. No entanto, essas novas tele-tecnologias, com suas novas modalidades de arquivamento do passado, podem também abrir o “presente” para novas possibilidades, fazendo emergir dos acontecimentos outra coisa que não uma mera repetição do passado (“isso já aconteceu”) e algo além do mantra “no future” (“não há futuro”). Essa indecidibilidade *farmacológica* das tele-tecnologias, no que diz respeito à abertura ou ao fechamento do porvir, é denominada por Derrida de *efeito de horizonte* (DERRIDA, 2002).

Ao lado das regressões apontadas no modo de produção do fantasma pelas tele-tecnologias, insinua-se também no pensamento de Derrida a possibilidade

³¹ “La religion aujourd’hui s’allie donc la télé-technoscience, à laquelle elle réagit de toutes ses forces. Elle est bien, *d’une part*, la mondialatinisation; elle produit, épouse, exploite le capital et le savoir de la télé-médiatisation (...) Mais, *d’autre part*, elle réagit aussitôt, *simultanément*, elle déclare la guerre à ce que en lui confère ce nouveau pouvoir qu’à la déloger de tous ses lieux propres, *en vérité du lieu même*, de *l’avoir lieu de sa vérité*. Elle mène une guerre terrible contre ce qui ne la protège qu’à la menacer, selon une double structure contradictoire: immunitaire et auto-immunitaire” (DERRIDA, 1996).

³² “Between these two poles one must find, through negotiation, a way precisely not to put the brakes on knowledge, technics, science, or research, and to accede - if possible, inasmuch as it is possible - to another experience of singularity, of idiom, one that is other, that is not bound up with these old phantasms called nationalism or with a certain nationalist relationship to language, to singularity, to territory, to blood, to the old model of the borders of a nation-state” (DERRIDA, 2002).

positiva de uma outra articulação dos usuários das redes. Atualmente, longe de constituir uma nova comunidade, o que se considera a *network*, é, para Derrida, uma partilha ou um compartilhamento, uma co-inscrição de interesses. Mesmo quando se trata de construção de identidades e de solidariedade, estas são geralmente desprovidas de unidade, homogeneidade, coerência, não se dão da mesma forma no que historicamente se denomina “comunidade” (que envolve um território – delimitado, nacional, regional – e não um espaço virtual de simultaneidade ou quasi-simultaneidade). A ideia de *partilha* ou *compartilhamento*, por sua vez, destacaria um comum, mas levando em conta todas as dissociações, singularidades, difrações – enquanto acesso a certos conteúdos ou programas. É em relação ao caráter programado dos conteúdos e dos programas inscritos nesse novo espaço de interação que Derrida vê a necessidade incessante de um questionamento, de uma resposta, de uma crítica, de um trabalho desconstrutivo e educativo, de uma vigilância constante. Ora, seria justamente essa operação de outro estar-juntos, não mais fundada sobre a oposição entre identidade e diferença, que poderia fazer desse compartilhamento uma comunidade.

Derrida politiza a questão das tele-tecnologias no sentido de uma *passagem do regime liberal em que estas estão inscritas para o efetivamente democrático*. Ainda que, depois de várias décadas de *Ecografias...*, vejamos uma crescente militância de grupos e comunidades virtuais nas redes, o sonho de Derrida aponta para uma perspectiva mais radical: a possibilidade de uma comunidade para-estatal, internacional, que pudesse efetivamente intervir no modo de produção dos conteúdos e informações, na sua forma, na sua circulação e na sua distribuição, descentralizando o Ocidente como principal fonte e foco do que se considera atual (modificando o próprio conceito de atualidade) e educando tecnicamente e criticamente seus usuários para participar das decisões que envolvem o desenvolvimento das novas-tecnologias e seus modos de operação, vigilantes quanto aos interesses e efeitos desses conteúdos e programas, não na forma da censura (exigindo-se aqui outras formulações do que se considera soberania), mas da transparência e, exigindo, nesse sentido, uma publicidade total dos arquivos e da memória concernentes ao espaço público – operação que faria das novas tele-tecnologias um meio central e positivo para a redefinição do que entendemos por democracia.

Minha conclusão é, portanto, que Derrida tem em mente uma postura desconstrutiva *farmacológica* em relação às tele-tecnologias: elas podem ser um remédio (desconstruindo, por exemplo, os conceitos tradicionais de Estado, cidadania, soberania), mas podem funcionar como um veneno (atentando contra a democracia, alinhando-se ao neoliberalismo, por exemplo). Dessa forma, Derrida não apenas se resguarda dos discursos ingênuos pró-tecnologia, que não medem os impactos desta na vida em sociedade, como recua também das posturas despolitizantes e nilistas no que diz respeito a elas, preferindo situá-las num contexto e pensá-las tendo em mente a possibilidade de seus usos.

BIBLIOGRAFIA

CAPUTO, John. Após Jacques Derrida vem o futuro. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 49, n. 2, p. 173–179, 2009.

- CUSSET, François. **French Theory**: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **De la Grammatologie**. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Schnaiderman, Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**: l'état de la dette, le travail du deuil et la Nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho de luto e a Nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Foi et savoir**. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **L'université sans condition**. Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **D'un ton apocalyptique adoptée naguère en philosophie**. Paris: Galilée, 2005.
- DERRIDA, Jacques; STIEGLES, Bernard. **Ecographies of television**. Cambridge: Polity Press, 2002.
- FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Gradiva: Lisboa, 1992.
- GIORDANO, Ravel. Pensar as demandas: implicações ético-estéticas da espectralologia de Jacques Derrida nas teorias da narrativa. In: XV ENCONTRO ABRALIC, 2016, Rio de Janeiro. **XV Anais Abralic**. Rio de Janeiro: UERJ, 2016. p.2673-2774.
- LEROI-GOURHAN, André. **Le geste et la parole**. Paris: Albin Michel, 1965.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Sundermann: São Paulo, 2017.
- NETO, Moisés Pinto. **A escrita da natureza**: Derrida e o materialismo experimental. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, PUC, Rio Grande do Sul, 2013.
- RODRIGUES, Carla. **Writing Around Ghosts**. Espectros da Colonialidade: Um Fórum sobre os *Espectros de Marx* de Jacques Derrida depois de 25 anos. **Revista Contexto**, Espírito Santo, n. 42, v. 1, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cint/a/9P3pqF8TRHJScrByRBJYpWH/>. Último acesso: 13/01/2025.

Recebido em: 04/2025
Aprovado em: 02/2026