

## O ENIGMA DO VALOR OU: POR ONDE COMEÇAR?<sup>1</sup>

Vicki KIRBY<sup>2</sup>

■ **RESUMO:** O artigo inicia com a discussão do conceito marxiano de capital para então proceder a sucessivas ampliações do escopo dos problemas por ele levantados. O que está em questão é a noção mesma de uma economia política do valor. Com isso em vista, debates pós-estruturalistas, antropológicos, psicanalíticos e feministas são mobilizados para discutir o problema da natureza da linguagem, assim como da tradução entre esta última e aquilo que aparece como seu exterior. Contrapondo-se à divisão natureza/cultura e outros binarismos correspondentes – no interior dos quais um dos termos frequentemente aparece como estático, em falta, mudo ou passivo –, o artigo conclui com a proposta de uma visão alargada do que constitui as relações sociais, na qual a Vida figura como um sistema de autorreferência em que a diferença presumida entre o que é material e o que é ideológico não pode mais ser sustentada.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Economia política. Valor. Capital. Linguagem. Vida.

Quero introduzir esta questão sobre origens e fundamentos com o reconhecimento dos complexos envolvimento que se ligam ao conceito de “capital”. Estamos, de certo modo, no domínio da ilusão, porque um engano é habilmente conseguido por meio de uma espécie de prestidigitação. O capital é produzido a partir de um campo de relações sociais que inclui divisões do trabalho, especializações e hierarquias cujos aspectos estão todos enredados com um sistema local e global de recursos, trocas e iniquidades. O que importa aqui é que o capital aparece

---

<sup>1</sup> Tradução do inglês: Max Gimenes. Revisão: Arthur Bueno

<sup>2</sup> Universidade de Nova Gales do Sul (UNSW) – Escola de Ciências Sociais – Campus Kensington. Sydney, Austrália. v.kirby@unsw.edu.au.

na forma de “alguma coisa” e, no entanto, Marx explica que “o capital não é uma coisa, mas uma relação social de produção definida, pertencente a uma formação histórica particular da sociedade, que se manifesta em uma coisa e lhe empresta um caráter social específico” (MARX *apud* BOTTOMORE et al., 1983, p. 60).<sup>3</sup> Essas relações sociais são abrangentes, uma vez que são inerentes a modos de agir, mesmo aos ritmos cotidianos da vida doméstica, cujas repetições e compromissos se tornam modos de ser, verdade subjetiva e autoatualização. Esse “maquinário” material e cultural gera um “efeito de real”, e esses elaborados envoltórios *de algum modo* “se congelam”, como Marx descreve,<sup>4</sup> na forma de uma coisa ou de dinheiro. De fato, análises teóricas mais contemporâneas sugerem que tais processos incluem e ressoam aqueles envolvidos na formação do sujeito, um outro modo de produção.<sup>5</sup> Em outras palavras, intrincados processos sociais e culturais, com implicações políticas e econômicas, acabam misteriosamente transformados em alguma coisa cujo valor ou importância parecem inerentes, um atributo natural da coisa em si mesma; ou, com respeito à formação do sujeito, como um dado característico daquela pessoa particular. Analistas críticos que se empenham em explicar a aparência enganosa de uma mercadoria ou de um sujeito – isto é, de que modo alguma coisa surpreendentemente passa a existir, como se fosse do nada – são convencionalmente motivados por uma vontade de verdade que explique e exponha o que estava previamente escondido. De forma compreensível, tais revelações esperam aplacar os modos habituais em que a vida humana é desvalorizada e em que a iniquidade é justificada; com isso em vista, a meta é *desnaturalizar* o que parece dado e incontestável, a fim de realizar um futuro político diferente.

Na segunda metade do século passado, contudo, pensadores que estiveram fortemente engajados em debates no interior do marxismo começaram a questionar alguns dos termos que

---

<sup>3</sup> Trecho reproduzido conforme a seguinte tradução: BOTTOMORE et al. (Orgs.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 79. (N.T.)

<sup>4</sup> A discussão de Marx sobre o fetiche é útil aqui, na medida em que ele explica como os processos dinâmicos que forjam a mercadoria desaparecem, para serem substituídos apenas por um objeto cujo valor parece intrínseco, em vez de produzido. “Como valores, todas as mercadorias são somente massas definidas de tempo de trabalho congelado” (MARX, 1887, p. 29).

<sup>5</sup> O ensaio de Althusser (1971) sobre a interpelação é de especial interesse aqui. Silverman (1984) e Coward e Ellis (1979) oferecem excelentes introduções para o que podemos chamar de economias políticas da formação do sujeito na linguagem e na psicanálise.

operavam como dados fundamentais no âmbito da análise materialista. Consequentemente, uma atenção crescente foi dada nesses argumentos ao quadro de referência representacional, de modo que novamente se encontrou uma economia política invisível moldando os conceitos e os valores em tais pesquisas, antes de a análise de fato sequer ter começado. Um exemplo breve disso são os modos estruturados e hierárquicos com os quais oposições binárias organizam a maneira como pensamos sobre o mundo e como nossas avaliações se apoiam em paralelismos associados e diferenças de tipo “e/ou”. O que aparece como duas “entidades” independentes de valor igual está na verdade comprometido e enredado. De fato, seu arranjo privilegia um termo em detrimento do outro, e todas essas oposições envolvem ainda linhas cruzadas: homem/mulher, mente/corpo, público/doméstico, esclarecido/ignorante, branco/preto, cultura/natureza, razão/emoção, Ocidente/resto do mundo, direita (correto)/esquerda (sinistro), causa (agência)/efeito (passividade), modo de produção/modo de reprodução, e assim por diante.<sup>6</sup>

Esses binarismos parecem envolver um sistema de trocas em que a natureza e seus cognatos (mulher, corpo, emoção etc.) são considerados comparativamente *des*-importantes por conta de um presumido senso de originariedade ou primariedade, equacionado à simplicidade e a uma falta de complexidade desenvolvida. Vemos isso no modo como o trabalho doméstico, a reprodução, o cuidado com crianças e mesmo os recursos naturais são vistos como dados ou disponíveis de maneira irrestrita; o valor deles é, por conseguinte, rebaixado. E não é acidental que todas essas categorias pendam para o lado encabeçado pela natureza e pelo feminino. Consequentemente, uma narrativa temporal de *distância* em relação a essa origem assegura inevitavelmente a posição do homem como *diferente* desse começo mais primitivo. O que emerge é uma lógica espacial e temporal por meio da qual a economia relacional entre os termos – que podemos entender aqui como um modo cultural de produção – é escondida, e o valor de uma palavra, um conceito, uma capacidade, um modo de ser específico *congela* como algo inerente ou essencial. Esses sistemas de valoração são também sistemas de individuação por meio dos quais é gerado um certo atomismo da identidade, e o sistema do qual essa identidade é tributária, e mediante o qual

---

<sup>6</sup> Há uma literatura vasta sobre como esses arranjos estruturais funcionam. Para uma boa introdução, que explora seu impacto no gênero, ver Cixous (1975).

ela é produzida e sustentada, é negado. Significativamente, esses binarismos fazem mais do que separar (e, desse modo, fabricar) identidades na forma de diferenças; eles operam como uma *Gestalt* de figura-fundo, em que o negativo é tornado passivo, um suporte quase invisível servindo meramente de pano de fundo para o valor. Um exemplo claro disso é quando uma mulher é entendida como essencialmente desprovida – de um pênis, de razão ou de capacidade para a vida pública – pois seria marcada pelo cuidado e mais próxima da natureza graças a seu ser corporal.<sup>7</sup> Essas são economias tautológicas, porque o que conta como emocional ou relativo ao cuidado já será gerado pelo gênero e gerador de gênero: os binarismos se referenciam de maneira cruzada e reforçam seus padrões assimétricos e encadeados de discriminação. Por essa razão, é impossível achar um ponto de partida que ainda não esteja capturado por essas redes de significação que naturalizam agendas políticas com eficácia.

Esta breve introdução é uma heurística que ao menos nos põe em movimento. Mas, em vez de desenvolver e elaborar aspectos da teoria representacional, pode ser mais proveitoso começar explicando algo sobre meu próprio itinerário intelectual, a fim de situar os tipos de questão que quero levantar nesta discussão. Para começar, parece razoável sugerir que, se focarmos na representação ou na linguagem, a questão da realidade *como tal* – a origem, a natureza em si mesma – permanece uma problemática não resolvida. Eu também gostaria de sublinhar que, o que quer que possamos querer dizer por uma economia política ou, mais genericamente, um sistema de relações, as noções de individuação e de sistema estão tão completamente enredadas que continuam em questão. O ponto aqui é que qualquer unidade deve compreender processos complexos de tradução a fim de funcionar com/em um sistema.

As complexidades de tradução e as dificuldades em reconhecer seus mistérios ocuparam meu interesse por muitos anos. Mesmo quando eu estudava antropologia como uma estudante de graduação, o problema da tradução – como tornar um outro mundo cultural legível para alguém de fora, mas, mais do que isso, como torná-lo legível de um modo que pudesse captar

---

<sup>7</sup> Para uma discussão desse legado na filosofia ocidental, ver Lloyd (1993). Embora isto possa soar como uma espécie de caricatura, na Austrália a primeira mulher a se tornar primeira-ministra, Julia Gillard, foi alvo de calúnias misóginas implacáveis durante seu breve período no cargo. O senador Bill Heffernan, por exemplo, descreveu-a como incapaz de ser primeira-ministra porque ela era “deliberadamente estéril”, um desajustamento antinatural que havia traído a sua biologia.

sua diferença *inerente* – era uma questão que me atraía. Ela absorveu toda a minha atenção e parecia respondida de maneira precária por meus professores e pares, os quais presumiam que aprender uma língua, talvez por doze meses ou imergindo-se “no campo”, poderia superar os obstáculos iniciais bem o bastante. Infelizmente para mim, essas soluções já presumiam o que eu achava tão intrigante e politicamente difícil, a saber: o que é uma linguagem/sistema? Onde ela começa e termina, e como ela funciona? Como poderiam as diferenças ser preservadas quando traduzidas? Domesticadas? Em algo reconhecível, familiar? Como, por exemplo, poderiam constituir uma linguagem abstrações aparentemente efêmeras, tais como pequenas manchas numa página, marcas sobre a pele, correntes plosivas de ar no tímpano da orelha, movimentos de mãos, pontos de Braille, a invocação de todo um mundo em nada mais que um piscar de olhos na “síndrome de encarceramento”? Ou, pensando na habilidade de alguns indígenas australianos para “ler o campo” com exatidão científica, a tal ponto que eles podem até mesmo rastrear um homem através das rochas, eu me perguntava quão grande ou pequena uma linguagem pode ser. Haveria muitas linguagens, cada uma com seu próprio sistema de conteúdo, ou seria cada linguagem um tipo de unidade dentro de um fenômeno mais amplo, um tipo de super ou mesmo suprassistema de troca, sinônimo das conquistas comuns da espécie humana?

Seria correto dizer que eu estava intrigada pela questão da cultura em si, mas, de novo, havia enigmas que pareciam romper esse receptáculo conceitual organizado. Para explicar as especificidades do que me incomodava, preciso retornar às minhas raízes disciplinares e a uma fascinação confessa pelo exotismo, casada com a atenção inicial do feminismo pela corporalidade ou a *matéria* da diferença. Por exemplo, em rituais religiosos tais como o festival hindu de Thaipusam na Malásia, as cerimônias de suspensão em ganchos em Kerala ou os espetáculos de crucificação nas Filipinas, os participantes podem sentir muito pouco ou nenhum sangramento após esses suplícios, e a tolerância à dor é inteiramente transformada. Encantamentos, ritmos musicais e o peso histórico de palavras, crenças e comportamentos parecem reduzir a pressão do sangue e impedir o fluxo sanguíneo, envolvendo cada devoto numa performance coletiva que me fez perguntar sobre a pedra de toque contra a qual a cultura se define. Pois, com certeza, tendemos a presumir

que o corpo biológico é o material comum e universal da espécie humana, ao passo que as culturas e os arranjos sociais podem diferir e diferem radicalmente. Essa hipótese, que parece evidente, estabelece o corpo, a biologia e a natureza como o suporte impassível sobre o qual assenta a cultura/mente.

Contudo, não precisei vasculhar os “arquivos de esquisitices” da antropologia para encontrar evidências de algo que desafia o dualismo mente/corpo, cultura/natureza. Freud, por exemplo, ficou encantado intelectualmente como jovem médico pelo que chamou de “o misterioso salto da mente para o corpo” (FREUD, 1955, p. 157). Estudando com Charcot em 1895 no Hospital Salpêtrière em Paris, Freud testemunhou as excentricidades da histeria de conversão, um fenômeno que continuou a fascinar clínicos e filósofos.<sup>8</sup> Para dar apenas um exemplo desse comportamento estranho, recontado pelo médico Barthélémy em *The Figurative Incarnation of the Sentence: Notes on the “Autographic” Skin*, de Georges Didi-Huberman (1987, p. 69):

um paciente é hipnotizado; o médico escreve seu próprio nome nos antebraços do paciente com um estilete de borracha e faz a seguinte sugestão: “Esta tarde, às 16h, depois de adormecer, você sangrará pelas linhas que eu desenhei em seus braços”. No horário marcado, o paciente condescende. Os caracteres aparecem em relevo brilhante sobre sua pele e gotículas de sangue emergem em diversos focos. As palavras persistem por mais de três meses.

Um outro exemplo mais recente é o transtorno de personalidade múltipla (TPM), um fenômeno que atraiu atenção depois do filme *Three Faces of Eve*,<sup>9</sup> e especialmente depois do livro e filme *Sybil*. As implicações biológicas desses comportamentos não são facilmente explicadas porque os portadores do transtorno podem sentir alergias à medida que transitam para uma personalidade específica. Podem aparecer vergões e urticárias sobre a pele, arfagem asmática, ou mesmo diferentes níveis de acuidade visual que requerem óculos; e, no entanto, tais estados corporais podem desaparecer quando outra personalidade é assumida.<sup>10</sup> Houve uma proliferação desenfreada de TPM depois que programas de TV exibiram o fenômeno, e a

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, Deutsch (1973) e Lacan (1977).

<sup>9</sup> *As três máscaras de Eva*, conforme a tradução do título na versão brasileira do filme. (N.T.)

<sup>10</sup> Para uma curta e persuasiva ilustração dessas observações, ver Goleman (1988).

situação só foi novamente controlada quando o DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) trocou a descrição de TPM para transtorno dissociativo. É interessante e até surpreendente que, onde o rótulo TPM ainda é utilizado, como observamos na Holanda, a doença continue afetando no mesmo nível.

Esse estranho domínio do psicossomático, onde ideação e biologia se manifestam como uma e a mesma coisa, é também evidente nos efeitos placebo e nocebo, em que os resultados das respostas dos pacientes nos efeitos para sua saúde são mensuráveis e significativos – tanto para melhor quanto para pior – dependendo de qual tratamento de “nada” eles recebem. Em outras palavras, e curiosamente, há um diferencial no nada que soma alguma coisa! Freud via a histeria de conversão e seus distúrbios como uma doença da representação, mas a questão em que nos encontramos é: como isso é possível? Todos esses exemplos reconhecem o *envolvimento* mente/corpo, contudo o enigma de como isso ocorre é efetivamente posto de lado, em vez de enfrentado, se recuperamos o dualismo cartesiano somente acrescentando a diferença. Em outras palavras, se nos apressamos em explicar fenômenos psicossomáticos como exemplos de “mente sobre a matéria”, mantemos a oposição binária atribuindo agência para a cultura/mente. Essa prestidigitação conceitual nos permite manter a “ordem natural das coisas”, nomeadamente: que o registro das relações sociais e políticas no corpo é inscrito pelas relações culturais e sociais. Mas podemos continuar equacionando a economia do valor/significado e do político com o social e o cultural quando a própria biologia do corpo a desempenha e abrange?

Vale a pena olhar mais detidamente para essa suposição automática de que a cultura escreve nos corpos, porque ela efetivamente reitera e afirma uma clara divisão entre natureza e cultura, corpo e mente, materialidade e ideação. E, embora ela também suponha que essas “entidades” aparentemente separadas possam se comunicar, o local de decisão da agência (aqui, “escrita”) é restrito a um único lado. Esse fluxo unilateral de agência (como algo sempre cultural) leva-me de volta ao enigma da tradução. Qual linguagem esses sistemas usam quando suas diferenças são estranhas umas às outras? Se assumimos que cultura é sinônimo de linguagem e tecnologia – de fato, ouvimos com frequência que essa é a capacidade definidora que explica

a excepcionalidade humana –, então como esse corpo passivo, “anterior à cultura”, biológico, “mera carne”, recebe e entende a complexidade da mensagem enviada? É esse corpo biológico realmente um vasilhame passivo, uma página em branco para se escrever em cima, uma entidade anterior à cultura? Os esforços de todos nós para *desnaturalizar* modos de pensar e modos de ser certamente supõe que naturalizar alguma coisa é aceitar que ela possui uma essência ontológica que é, de algum modo, prescrita e fixa ou, se não fixa, então sujeita a diferentes modos de transformação que são completamente estranhos ao que queremos dizer quando falamos em “cultura”, “o social”, “o político”.

Que fazer de tais questões? Podemos nos satisfazer com o mantra de que tudo é uma “construção cultural ou social”? Ou, por outro lado, é a biologia, em essência, indiferente à interpretação cultural? Porque, afinal, a cognição é com certeza neurológica, elétrica, hormonal, visceral.<sup>11</sup> Novos materialismos muito frequentemente evitam as pretensões exageradas do linguismo, ou o que podemos supor que é peculiar à complexidade cultural. E aqui podemos pensar no “não há nada fora do texto”, de Derrida (1988, p. 144), como um caso desse tipo. Mas, ao que me parece, muitas das respostas para esses excessos, tais como a volta ao fundamental, o retorno ao corpo afetivo anterior a sua mercantilização cultural, o ímpeto de abraçar a física ou as verdades sobre o sistema ecológico porque hermetismos representacionais nos levaram a um beco sem saída, ou o diagnóstico corrente do antropocentrismo como desvio ou miopia, podem sinalizar um julgamento precipitado que ignora questões difíceis sobre o que implica ser humano, ou o que queremos dizer por linguagem ou, mais genericamente, por sistematicidade relacional. O que segue é um exemplo do que vejo como um problema, a saber: o simples corte entre natureza e cultura que sustenta todos esses diagnósticos. Estranhamente, isso é especialmente vivo naqueles argumentos que nos pedem que retornemos à natureza, assim como é intrínseco ao construcionismo cultural.

Para nos conduzir a essa cena de categorias confusas e ambíguas, onde a diferença entre matéria e ideação aparece

---

<sup>11</sup> Para uma discussão recente de como a cognição também acontece nas vísceras e não é simplesmente centrada no cérebro, ver Wilson (2015). Referências também abundam em jornais científicos populares como *New Scientist*, p. ex. Young (2012).



como absolutamente nada, recontarei parte de uma conversa com Judith Butler. Estava tentando extrair o máximo dela, e minha questão se relacionava diretamente ao fracasso das humanidades em dizer por que a ciência, afinal de contas, funciona. Na época, eu estava pensando sobre as habilidades criptográficas da bactéria, como a de decifrar a química dos dados do antibiótico e reinventar-se de acordo com eles, uma habilidade que agora insta campanhas públicas contra o abuso de antibióticos. Quando habilidades criptográficas são exibidas por intelectuais como Alan Turing, do famoso código Enigma, Steve Wozniak, cofundador da Apple, ou o infame hacker do “chapéu preto” dos anos 1990, Kevin Mitnick, interpretamos essa capacidade de pensamento abstrato como uma instância exemplar do raciocínio inteligente, do raciocínio humano. Embora seja improvável que descrevamos o número crescente de superbactérias nos termos desses mesmos talentos especiais, ainda assim poderia ser sugerido que esses microrganismos unicelulares sem núcleo (ou “cabeça”) têm ultimamente superado em esperteza seus interlocutores humanos.

Vamos aceitar por ora, nesta conversa sobre decodificação, a imagem do agonismo competitivo entre duas formas de vida muito diferentes. É importante perguntar por que a proficiência matemática e o uso de algoritmos, uma forma de criptografia representacional, são circunscritos como uma conquista definitivamente *humana*. O exemplo também realça o modo como as preocupações epistemológicas, ou modos de conhecimento, são isoladas daquelas ontológicas, ou modos de ser. Por que, e como, essa divisão é defendida e justificada?

Com essas preocupações em mente, fiz a Judith Butler a seguinte pergunta: “Há uma séria sugestão de que ‘a vida em si mesma’ é criptografia criativa. O seu entendimento da linguagem e do discurso se estende aos trabalhos de códigos biológicos e sua aparente inteligência?” (KIRBY, 2011, p. 73). Sem surpresa, a resposta de Butler foi de repreensão, pois ela defende uma noção de que todas as representações, ideações e racionalizações são *necessariamente* criadas por leitores/escritores humanos. Ela defende também a premissa de que “o humano” reivindica seu valor ontológico por meio de seu distanciamento de suas origens naturais. Estamos debatendo uma economia política que Butler acredita estar fechada contra seu outro, um sistema cuja identidade é sinônimo do esforço humano em captar um mundo

“lá fora” através de signos culturais; um esforço que será sempre um projeto fracassado:

[...] Estou segura de que a criptografia pode ser usada como uma metáfora ou modelo para entender processos biológicos, especialmente a reprodução de células, mas faremos depois o movimento de converter o que é útil como modelo explicativo em uma ontologia da biologia em si mesma? Isso me preocupa, especialmente quando são modelos mecânicos que têm pretensões discursivas em relação à vida biológica. O que da vida excede o modelo? Quando é que o discurso reivindica se tornar a vida mesma que ele pretende explicar? Não estou segura de que é possível dizer que a “vida em si mesma” é uma criptografia criativa, a menos que cometamos o erro de pensar que o modelo é a ontologia da vida. De fato, devíamos pensar primeiro sobre a relação de cada definição da vida com a vida em si mesma, e se isso deve, em virtude de sua própria tarefa, falhar (BUTLER *apud* KIRBY, 2011, p. 73-74).

Modelos se movimentam, mudam e confundem-se uns com os outros, e isso pela razão de que tendemos a assumir, com Butler, que a natureza – o feminino por excelência, parece – não poderia, não iria autorizar os caprichos de tais “erros”, tais vagarias.<sup>12</sup> Como poderia a Vida ser errante, curiosa, autoexploratória, autorreflexiva, experimental? Com certeza estou cometendo um antropomorfismo só em dizer isso! Parece que a Natureza é tornada sinônimo de *uma* verdade estática, duradoura e incontroversa – uma prescrição? um determinismo? –, ao passo que o jogo da curiosidade, da intenção, da ideação e seus fracassos cognitivos vem definir e explicar a excepcionalidade que constitui a subjetividade humana. Estamos meramente projetando nossos próprios talentos especiais sobre um objeto ao qual eles devem, por definição, faltar? Esse é um conhecido modelo de poder que estabelece “um antes”, uma existência edênica que precede a sua corrupção pela chegada do humano. Em resumo, a natureza não pode transformar-se, pelo menos não intencionalmente. Ela não é letrada nem sabe contar. Ela não tem agência. Ela é a essência mesma do feminino, do primitivo, pois marcada por uma deficiência intrínseca. Posto de modo simples,

---

<sup>12</sup> O significado contemporâneo da palavra “erro” é o de equívoco, no entanto ele se transformou ao longo do tempo a partir do latim *errare* – vagar.

a economia política do valor não pode comportar essa tradução estranha.

Se assumimos que a humanidade é, de fato, profundamente *antinatural*, vamos justificar isso, como Butler nos encoraja a fazer, com base na crença de que a tecnologia abstrata dos sistemas representacionais, a capacidade cognitiva e a criatividade analítica assinalam uma evidente quebra com o mundo material do corpo e, por conseguinte, com o corpo material da própria animalidade humana. Dada a recuperação inadvertida do dualismo cartesiano nesse modo de pensar, um dualismo cujas manifestações sutis e repressões políticas o feminismo, e de fato a própria Butler, tem se esforçado para desvelar, talvez não seja surpreendente que meu contra-argumento a tal modo de pensar tenha sido extraído de dentro de sua própria lógica.

Como posso argumentar contra Butler usando uma lógica que é crucial ao seu argumento? Mais importante, minha tática sugere que não estou simplesmente contra ela, mas pretendo alargar seus termos de referência para formas mais acomodatócias, abrindo-os a implicações mais abrangentes – nada menos que uma economia política – que estão escondidas em seu discurso. Talvez seja apropriado neste ponto retornar ao aforismo de Jacques Derrida (1988, p. 144), “não existe nada fora do texto”, fora da “linguagem em sentido geral”, porque de modo superficial podemos assumir que a grande afirmação de Derrida (que parece também ridiculamente circunscrita) suporta a equação da política com a cultura e a subjetividade, ou um hermetismo autorreferencial. Essa é a leitura popular da desconstrução, uma leitura que, me parece, vai contra suas implicações mais provocativas.

Devemos nos lembrar de que Derrida consistentemente ralhou contra o linguismo, como ele é comumente concebido:

O conceito de texto ou de contexto que me guia comporta e não exclui o mundo, a realidade, a história [...] O texto não é o livro, não está confinado a um volume, confinado ele próprio a uma biblioteca. Ele não suspende a referência [...] *Différance* é uma referência e vice-versa (DERRIDA, 1988, p. 137).

Pode também nos surpreender que Derrida, em seu início de carreira, tenha sido tributário do filósofo da biologia George Canguilhem e dado uma série de seminários sobre seu mentor, como também sobre o geneticista François Jacob, em *La Vie La*

*Mort* (1975). Nesses seminários, ele argumenta que não está convencido de que há uma quebra radical, uma clara separação, entre o funcionamento operacional do gene e o que podemos chamar de relações culturais e institucionais de instrução, aprendizado e transformação. Poderíamos assumir que o argumento de Derrida é uma forma de construcionismo cultural, e seu corretivo mostraria como Jacob, o cientista, foi pego inadvertidamente em uma corrente refratada de representações culturais que ele erroneamente assumiu que fosse externa e diferente – a sistemática operacional da própria natureza. Em outras palavras, poderíamos interpretar isso no sentido de que a cultura inventa a natureza à sua imagem e o que percebemos como natureza é realmente cultura. De maneira correspondente, a natureza é representada como ausente por definição, irrepresentável, não presente! Contudo, Derrida nos oferece uma compreensão completamente diferente da sistematicidade, uma economia política na qual o valor é trazido à tona – *como se* atomizado, *como se* autodefinido. Insatisfeito com o hermetismo da oposição natureza/cultura, não humano/humano, Derrida propôs um desafio que coloca a Vida como escritora/leitora, produtora, sujeito/objeto ao mesmo tempo:

[...] o que nós, homens, reivindicamos aceitar na cultura como modelo, quer dizer, textos discursivos ou de cálculo e tudo isso que acreditamos entender de modo familiar sob o nome de texto, o que nós aspiramos então a aceitar como modelo, comparação, analogia com vistas ao entendimento da entidade viva básica, isso é em si mesmo um produto complexo da vida e dos vivos e o modelo reivindicado não é exterior nem ao sujeito cognoscente nem ao objeto conhecido. [...] O texto não é um terceiro termo na relação entre o biólogo e os vivos, ele é a estrutura mesma dos vivos enquanto estrutura compartilhada pelo biólogo – como ser vivo – e pela ciência como um produto da vida e dos próprios vivos (DERRIDA, 1975, seminário 4, p. 5).

É essa provocação, na qual a representação, ou a epistemologia, não aparece como o outro da ontologia, ou em que modelos são modos *materializados* de investigação, que é muito mal acolhida pelos conhecimentos convencionais. Relembremos a bactéria, que, ao quebrar seu próprio código, ilustra como a epistemologia é ontologizante, ou como a biologia entende e produz o peso (valor)

cultural e político do significado que é depois desempenhado na histeria de conversão. O que temos aqui é um sistema de autorreferência no qual a diferença presumida entre o que é material e o que é ideológico não pode mais ser sustentada. A biologia não é simplesmente algo sobre o que se escreve: ela gera, interpreta, desempenha e reescreve a si mesma ativamente. Nossa origem, nosso ponto de partida, nosso senso de por onde começar é estranhamente onipresente nessa leitura em que cada “momento” é um começo válido com/em uma ecologia profunda da qual nada é excluído. Se levamos em conta tal sugestão, então nossos termos de referência não são mais “dados” no sentido de mercadorias fixas com um valor particular de troca, por serem já instanciações dos intrincamentos do próprio sistema, uma economia política por meio da qual o valor, o uso, o significado, são manifestados de modo variado. Estranhamente, nessa análise, a diferença entre o que é dado e o que é social não constitui diferença alguma. A desnaturalização da natureza não é algo que revela os funcionamentos da cultura e do social como opostos à natureza; tais contrários se tornam mais complicados se não há nada externo à natureza e suas economias de tradução. Aqui, a origem, o supostamente feminizado, primitivo, passivo e irracional está sempre no processo de reconfiguração de si mesmo. De fato, a natureza complexa dessa interioridade radical torna a fabricação de todas as individuações, todas as interioridades, algo completamente sistêmico.

Finalmente, quero desenvolver outra implicação dessa afirmação à medida que vou conduzindo esta meditação a um final. Talvez tenhamos retornado à evocação de Marx sobre o mistério do fetiche da mercadoria e as trocas escondidas que animam seu valor aparentemente intrínseco com a maravilha da virada de mesa do espiritualismo (MARX, 1887, p. 47). Mas, nessa visão alargada e intrincada do que constitui as relações sociais, é agora a Vida que individualiza a si mesma como objeto-fetiche; Vida cuja sociabilidade natural e cuja elasticidade ecológica aparecem como entidades atomizadas e isoladas, como esta e também aquela identidade – aparentemente identificável, local, separada, circunscrita. Nesta análise, não começamos com um conto moral sobre a pureza desfeita, uma existência pré-lapsariana, seja a natureza e sua pretendida harmonia, o bom selvagem, a mãe que cuida e ama, todos esperando para serem corrompidos por uma força ainda por vir. A identificabilidade envolve a tudo, ela é uma

capitalização de certo tipo. E mesmo essa descrição ainda não nos leva até a intimidade dessa tradução que testa o próprio significado de termos como troca, mediação, re-presentação, valor e capital. Pois não estamos desagregando um agregado de coisas visíveis e invisíveis – sejam palavras, bactérias, animais, seres humanos, biomas, comportamentos, crenças, tecnologias... É como se cada entidade extraísse a sua vida de fora de si mesma, como se cada entidade fosse de *algum modo* tributária de sua ecologia contextual.

Pode ser proveitoso retornar brevemente ao linguista Ferdinand de Saussure, uma figura que aparece como “o antes” de Derrida, assim como Marx. A despeito de sua atenção às divisões estruturais – significantes, significados, diferentes eixos de orientação, todos os quais assumem bifurcações e entidades individuais –, o objetivo do linguista era descobrir o “objeto próprio da linguística” e como o valor funciona. E no entanto, seu projeto foi largamente minado quando ele admitiu que talvez a linguística fosse uma parte de um sistema maior de diferenciação relacional que ele chamou de “semiologia” (SAUSSURE, 1974, p. 16). Em outras palavras, cada vez que ele tentava isolar uma identidade ele descobria um sistema de relações enredadas já em funcionamento com/dentro dela. Como, então, isolar e circunscrever uma “unidade”, mesmo quando se trata da linguagem? A observação mais perturbadora e inovadora de Saussure, ignorada em geral pelos comentadores, foi a de que uma entidade de qualquer tipo é *consustancial* ao sistema que informa o seu valor. Mas o que isso sugere? O que é uma entidade, uma identidade, se ela é o seu contexto? Ou, dito de outro modo, o que é um contexto se ele se manifesta internamente, um enigma que observamos quando a cultura se manifesta como um sintoma biológico e vice-versa? O que acontece quando o interno é o externo?

De acordo com esse modo de pensar, uma entidade não pode preexistir ao sistema que lhe dá vida, *o sistema que ela é*, porque a “entidade” é um momento específico *desse* sistema. Mais importante aqui, isso significa que a entidade não está simplesmente *em* um campo ou sistema. A linguística saussureana não pode ser separada da realidade material, como testemunha a confusão do próprio Saussure entre significante e significado, signo e referente, linguagem (ideação) e realidade (matéria). Mas, de novo, isso é apenas uma mistura hermenêutica, ideológica, que

meramente *aparece* como realidade material? De modo interessante, Saussure também argumentou que o objeto da linguística era mutável, dado que perspectivo. A despeito do progressivismo narrativo na análise cultural e crítica que diagnostica erros e os substitui com corretivos, há muito no argumento de Saussure que antecipa o de Derrida, borrando mesmo a diferença e a distância entre esses dois pensadores.

Voltando-se para o lado oposto do registro das questões de linguagem e de ideação – para a *physis*, a matéria, a “coisa” supostamente indiferente à interpretação –, encontramos Karen Barad, física de partículas e intérprete de Niels Bohr, lembrando-nos de que uma perspectiva observacional é ontologizante.<sup>13</sup> Por exemplo, ela argumenta que os aparatos de mensuração, o cientista que investiga e o objeto sob investigação são todos relacionalmente *intra-ativos*.<sup>14</sup> Notavelmente, isso não significa que há três diferentes entidades relacionadas umas às outras. Intra-ação ou enredamento – e eu poderia glosar esta palavra como a *différance* de Derrida – sugere que a ontologia mesma das “entidades” emerge *por meio da* e *como* relacionalidade: as entidades não preexistem ao seu enredamento. Por mais estranho que possa parecer, isso também implica que a intenção “original” de realizar o experimento não é uma capacidade que pode simplesmente ser atribuída a um investigador humano, como a lógica da causalidade (origem, autor) assume. Com uma compreensível consternação, podemos nos perguntar que modo de produção de capital é este, porque a resposta de Barad implica que, se ele é “um”, ele envolve a tudo:

Eu argumento que uma ontologia bohriana consistente toma os fenômenos como o referente para a “realidade”. A realidade é composta não de coisas-em-si, ou de coisas-por-trás-dos-fenômenos, mas de coisas-no-fenômeno. Porque os fenômenos constituem um todo não dualista, não faz sentido falar sobre coisas existentes de modo independente, como de algum modo escondidas ou como as causas dos fenômenos (BARAD, 2007, p. 205).

---

<sup>13</sup> Barad explica por que a noção de incerteza de Werner Heisenberg não deveria ser confundida com a complementaridade de Bohr, um esclarecimento que é pertinente para esta parte do argumento: “O ponto de Bohr é completamente contraintuitivo e não familiar. Em essência, Bohr está argumentando sobre a natureza da realidade, e não meramente do nosso conhecimento sobre ela” (BARAD, 2007, p. 19).

<sup>14</sup> “Intra-ação” é um neologismo inventado por Barad (2007) para complicar o significado de “interação” como uma relação entre duas coisas diferentes.

Podemos ao menos considerar a sugestão de que talvez a natureza, *em sua essência mesma*, a base de nossos argumentos e de nosso ser, nunca é estática, em falta, muda ou passiva, porque nosso “ser-natureza” sugere que a Vida é essa cacofonia de argumento e convers(aç)ão, essa economia política que continuamente se revaloriza a si mesma.

KIRBY, V. The riddle of value, or, where to begin? *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 83-99, jan./jun. 2017.

■ **ABSTRACT:** *The article starts with a discussion of the Marxian concept of capital and progressively expands the scope of the problems raised by it. What is at issue is the very notion of a political economy of value. With this in view, post-structuralist, anthropological, psychoanalytic and feminist debates are addressed in order to discuss the nature of language as well as of the latter's translation into what appears as its outside. Opposing the nature/culture divide and other corresponding binaries – within which one of the terms often appears as static, lacking, dumb or passive –, the article concludes by proposing an enlarged view of what constitutes social relations, in which Life figures as a system of self-reference wherein the presumed difference between what is material and what is ideological can no longer be sustained.*

■ **KEYWORDS:** *Political economy. Value. Capital. Language. Life.*

## Referências

ALTHUSSER, L. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: \_\_\_\_\_. *Lenin and philosophy and other essays*. Nova York: Monthly Review Press, 1971, p. 85-126.

BARAD, K. *Meeting the Universe Halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

BOTTOMORE, T.; HARRIS, L.; KIERNAN, V. G.; MILLIBAND, R. (Orgs.). *A dictionary of marxist thought*. Oxford: Blackwell, 1983.

CIXOUS, H. The Laugh of the Medusa. *Signs*, v. 1, n. 4, p. 875-893, 1975.

COWARD, R.; ELLIS, J. *Language and Materialism: developments in semiology and the theory of the subject*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.



DERRIDA, J. *La Vie La Mort*. Jacques Derrida Papers, MS-CO1, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries. Trad. Antonia Pont (cópia privada). Irvine, 1975.

DERRIDA, J. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

DEUTSCH, F. (Org.). *On the mysterious leap from the mind to the body*. Nova York: International University Press, 1973.

DIDI-HUBERMAN, G. The figurative incarnation of the sentence: notes on the 'autographic' skin. *Journal*, v. 47, n. 5, p. 66-70, 1987.

GOLEMAN, D. Probing the enigma of multiple personality. *The New York Times*, 28/06/1988.

FREUD, S. Notes upon a Case of Obsessional Neurosis. In: STRACHEY, J. (Org.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. 10. London: Hogarth Press, 1955, p. 153-249.

KIRBY, V. *Quantum Anthropologies: life at large*. Durham: Duke University Press, 2011.

LACAN, J. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. In: *Écrits: a Selection*. Nova York: Norton, 1977, p. 1-7.

LLOYD, G. *The man of reason: 'male' and 'female' in western philosophy*. Londres: Routledge, 1993.

MARX, K. *Capital: a critique of political economy*, v. 1, 1887. Edição on-line disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/>. Acesso em: 03/11/15.

SAUSSURE, F. *Course in general linguistics*. Londres: Fontana/Collins, 1974.

SILVERMAN, K. *The subject of semiotics*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1984.

WILSON, E. *Gut feminism*. Durham: Duke University Press, 2015.

YOUNG, E. Gut instincts: The secrets of your second brain. *New Scientist*, 12/12/2012.

