

Uma crítica à crítica da economia política do signo: um resgate do “valor de uso” inspirado na segunda filosofia de Ludwig Wittgenstein

André Luiz M. de Souza Leão
Sérgio C. Benício de Mello

Introdução

Nas últimas décadas, a forma como as organizações têm analisado suas relações com os mercados de consumo passa fortemente pela noção de valor, amplamente difundido tanto na academia quanto na linguagem gerencial.

Genericamente, pode-se dizer que o conceito de valor, conforme discutido na literatura de *marketing*, refere-se a uma relação de custo e benefício, ou seja, o que se oferece pelo que se recebe; a diferença entre os valores que o cliente ganha comprando e usando um produto – desde os benefícios diretos, até os mais subjetivos, como *status* ou imagem –, e os custos para obter este produto – em que se entenda quanto se está gastando em dinheiro, esforço e custo físico (Christopher, 1996; Kotler, 1999; Zeithaml, 1998).

Mas de onde vem esta noção do que seja “valor”? Ora, como sabemos, trata-se de conceito fundamental na economia política. Ali, o valor ocupa papéis diferentes: o de uso e o de troca. O valor de uso é o que há de utilidade em um objeto; é referente às características físicas que tornam os bens capazes de serem usados pelas pessoas e satisfazerem suas necessidades. O valor de troca é a faculdade que a posse de determinado objeto oferece de comprar com ele outras mercadorias; indica a proporção em que os bens são intercambiados uns pelos outros, direta ou indiretamente.

Não é difícil se perceber, portanto, que a noção de valor em *marketing*, apesar de não fazer menção direta, seja uma “versão” para a noção de valor de troca. Quanto ao valor de uso, também não é difícil se perceber que esteja presente apenas no

discurso retórico da disciplina, cuja prática empresarial pressupõe a “satisfação das necessidades dos clientes”.

Partindo deste ponto, este ensaio teórico tem o objetivo de refletir sobre o valor, fazendo uma reflexão crítica a partir da crítica da economia política encampada por Marx e continuada por Baudrillard na dimensão sógnica (consumo simbólico), apoiando-se na visão dialética entre a vida cotidiana e o sistema, conforme pensada, sobremaneira, por Debord e assumindo, numa “costura do pensamento deste com o do próprio Baudrillard, de Habermas e de Mead, um mundo bidimensional, em que sistema e cotidiano convivem interligadamente. A tese proposta baseia-se numa crítica à crítica da economia política do signo encampada por Baudrillard, em que o valor de uso é resgatado no plano do consumo simbólico (de signos). Tal resgate só é possível graças à assunção feita da segunda filosofia de Wittgenstein, que põe fim às dicotomias pensamento-linguagem, interno-externo, e coloca a significação no plano da linguagem em uso, por meio de sua renomada noção de “jogos de linguagem”.

A crítica da economia política do signo

Os conceitos de valor de troca e de uso, da economia clássica, são revisitados por Marx (2004), para uma crítica da economia política. De fato, pode-se dizer que sua crítica teve como meta fundamental a noção de valor de troca, até porque ele manteve a crença no valor de uso como algo natural.

Assim como David Ricardo, pensador da economia clássica, Marx acredita que o valor de troca é fruto do trabalho. Contudo, via este tipo de valor como dependente da quantidade de trabalho despendida. Entretanto, para ele, a quantidade de trabalho que entra no valor de troca é a quantidade socialmente necessária. É desta forma que se dá a exploração do trabalhador e a alienação do trabalho – e é justamente com esta visão que Marx teoriza a mais-valia.

Marx entende que a relação entre as mercadorias não existe por si só. Esta se dá por convenção social, que é o que determina o valor de uma mercadoria em relação a outra, já que foi relacionando-se socialmente que o homem veio a produzi-la. É neste aspecto que ele mantém a noção de valor de uso como sendo natural, mas apresenta o valor de troca como sendo social. Para ele, no capitalismo, esta base social da mercadoria aparece como encoberta. Assim, a igualdade do esforço humano de produção (através do trabalho) fica disfarçada sob a igualdade dos produtos como valores. Mas a mercadoria tem características sociais na medida em que os homens trabalham uns para os outros. O mistério da mercadoria consiste justamente no encobrimento das características sociais dos produtos do trabalho humano, que aparecem como características materiais e pertencentes ao próprio objeto. Desta forma, Marx afirma que uma relação social estabelecida entre os homens assume a forma fantasmagórica de uma relação entre as coisas. É neste aspecto que lança a noção

de fetichismo da mercadoria, em que as coisas, tomadas num ponto objetivo, têm apenas existência material. É no plano físico onde acontecem as coisas, o trabalho, a transformação. No entanto, é o homem que, abstraindo e convencionado com outros homens através da linguagem, transforma o objeto em uma mercadoria de valor pessoal, subjetivo.

Quem retomaria a crítica de Marx foi Jean Baudrillard. O autor, em sua reflexão sobre a sociedade de consumo, apontou que o objeto (por exemplo, um produto) não é consumido em sua materialidade nem por sua utilidade. Para ele, a noção de necessidades apenas sustenta o discurso do consumo articulado na seqüência mitológica da fábula: um homem, “dotado” de necessidades que o “conduz” para objetos que o “propicie” satisfação. Contudo, já que o homem nunca está realmente satisfeito, a mesma história se repete indefinidamente. O autor entende que tal idéia decorre do fato de ser vital para o sistema controlar não apenas o aparelho de produção, mas seu outro lado: o de consumo, já que este se constitui como a seqüência necessária daquele. Assim, conclui que as necessidades não existem por si só, mas sim um sistema de necessidades que constitui o sistema de produção, já que elas encontram-se desde sempre constringidas a objetos finitos e previamente definidos (Baudrillard, 2003)

Assim, para Baudrillard o consumo não é uma prática material, mas sim, pelo fato de possuir um sentido, uma atividade de manipulação sistemática de signos. O objeto-símbolo tradicional, este não é consumido. Para se tornar objeto de consumo é preciso que o objeto torne-se signo. Assim, o consumo demonstra-se como um comportamento ativo e coletivo; um completo sistema de valores humanos com tudo o que o termo implica de acordo com a integração grupal e com o controle social (Baudrillard, 2000; 2003).

Dentro da noção de que o que se consome não é o objeto, mas o signo, Baudrillard (1995) revisita a crítica da economia política de Marx para propor que ela já não pode ser vista simplesmente por meio da mercadoria. Para ele, a forma-mercadoria de Marx vira forma-signo. É com esta idéia que ele aponta que, além da lógica funcional do valor de uso e da lógica econômica, de equivalência, do valor de troca, exista um outro valor, o valor de troca-signo, que é guiado pela lógica da diferença, na relação diferencial com outros signos. Em sua análise, sendo o signo o verdadeiro “objeto” de consumo, é este último valor quem explica a relação de consumo, o que o leva a definir o consumo como troca.

Baudrillard aponta ainda a existência da troca simbólica, que é guiada pela lógica da ambivalência. Para ele, o que constitui o objeto como valor na troca simbólica é o fato de nos separarmos dele para o dar, no que ele inspira-se na teoria da dádiva de Marcel Mauss (1989). Assim, ele conclui que não há valor simbólico; há apenas troca simbólica, que se define como outra coisa, para além do valor e também do signo. Todas as relações de valor estão no quadro da economia política. E todo esse sistema nega a troca simbólica.

Mas se no plano concreto da mercadoria existem valores tanto de uso quanto de troca, porque Baudrillard aponta, no plano do signo, apenas este último? O autor propõe que o valor de uso seja uma metafísica da utilidade. Indo de encontro a Marx, ele entende que, assim como o valor de troca estabelece-se na relação social, também o valor de uso aí se estabelece, através do sistema das necessidades. Assim, conclui que o fetichismo da mercadoria não se situe apenas sobre o valor de troca, mas sobre este reunido ao de uso, que passam a ser um mesmo, no sentido de não haver mais distinção entre eles, sendo este último não mais do que um alibi para o primeiro, sua “caução ideológica”.

Em sua elaboração, baseada na lingüística estrutural (semiologia), Baudrillard aponta que o valor de troca refere-se ao significante, enquanto o valor de uso refere-se ao significado. Mas o autor vai deduzir que o significado não é mais do que um efeito do significante, pois enquanto o primeiro seja apenas um conteúdo do pensamento, o segundo é a forma, que subsume, assim, o conteúdo.

E é aí que Baudrillard exclui a troca simbólica, porque ela estaria para além desta relação. Na relação entre significante e significado, a equivalência torna-se simplesmente polivalência, mas continua a opor-se radicalmente à ambivalência. Para ele, para subverter a lógica do valor de troca, nem uma autonomia do valor de uso seria bastante; seria necessário restituir a possibilidade de dar, o que significa mudar a forma da relação social; não seria através de um valor, ainda que o de uso, mas da troca simbólica.

Dois mundos ou bidimensionalidade mundana?

Habermas (2002) propõe, em sua teoria social, uma dialética entre dois grandes mundos: o do sistema e o da vida. O mundo do sistema pode ser considerado o mundo formal, das regras, das leis, das normas, etc., ou seja, um mundo criado pelo próprio homem, visando seu êxito como ser supremo e ao seu domínio sobre a natureza. Em contrapartida, existe o mundo da vida, que é o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida. O mundo do sistema tenta controlar o mundo da vida. Isso gera muitas vezes um distanciamento entre estes mundos, aquele das leis, regras e ações planejadas e o outro das necessidades reais dos sujeitos, seus sentimentos e percepções, gerando problemas tais como a insatisfação, a miséria, a submissão, a violência, para citar apenas alguns. Esta intervenção é o que Habermas chama de colonização do mundo da vida (o subjetivo e o cultural) pelo mundo do sistema (o econômico e o racional). Trata-se de um processo histórico. Antes da modernidade, da racionalização do mundo vivido, a integração do sistema foi subordinada à integração social. Com o advento da sociedade de classes, a relação foi invertida: a sobrevivência tornou-se a preservação do sistema, não da vida. Os vários mecanismos de diferenciação dos

sistemas (por exemplo, a estratificação, a divisão do trabalho, o simples exercício do poder – parentesco ou Estado legitimado) pouco a pouco reduziram, a fragmentos, a unidade entre o sistema e a vida. O primeiro passo para a separação se deu quando o Estado precisou de uma justificação ideológica para o monopólio do poder. O segundo, quando se tornou inevitável a vida sob um regime da lei formalizada. O definitivo, quando a liberdade econômica do ganho privado elevou o mercado à categoria de sistema auto-regulado e hegemônico sobre o mundo da vida – sobre a família, a escola, o espaço público, etc.

Parece evidente que a sociedade de consumo apresentada por Baudrillard advém justamente da necessidade do sistema em priorizar o consumo em relação à produção. Podemos concluir com ele que as necessidades dos homens, antes de estarem fundamentadas em suas vidas, são imputadas pelo sistema, que também fornece os meios necessários para sua satisfação.

Mas que sociedade é esta, se estamos falando de sistema? Podemos concluir que se trata da sociedade cuja vida foi subsumida ao sistema. Uma visão crítica e apurada desta sociedade nos foi apresentada por Debord (1997), que a nomeou de “sociedade do espetáculo”. Mas que espetáculo é este? Debord define que “o espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem” (§34). Para tal, Debord busca inspiração em Marx, o que fica evidente quando o parafraseia logo na abertura de sua obra. Marx (1998) inicia *O capital* propondo que “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como imensa acumulação de mercadorias” (p. 43). Debord, por sua vez, propõe que “toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se afastou numa representação” (Debord, 1997: §1).

Uma questão curiosa aqui é que Debord não limita ao sistema capitalista denunciado por Marx a responsabilidade do espetáculo, mas ao próprio projeto moderno, em que ele inclui as ditaduras socialistas de sua época, como sendo nada mais que uma forma subdesenvolvida de capitalismo de Estado.

Contudo, podemos interpretar como fio condutor de seu pensamento a dedução de que a mercadoria foi substituída pela imagem. Não fica difícil perceber que vem daí a constatação baudrillardiana de que o objeto só se faz enquanto objeto de consumo quando se torna signo. Portanto, o mesmo fetichismo alienante que Marx apontou para a mercadoria e que Baudrillard redireciona para o signo está aqui no que Debord chama de imagem. Esta imagem, presente em todas as vitrinas do mundo e veiculada unidirecionalmente pelos meios de comunicação de massa, penetrou de tal forma na vida que a práxis social se cindiu em realidade e em imagem (Debord, 1997: §1).

Sua conclusão, neste aspecto, está alinhada também à divisão de mundos da vida e do sistema, quando aponta que o vivido vira representação das imagens.

Para ele, “o espetáculo é uma inversão da vida e, enquanto tal, é o movimento autônomo do não-vivo” (Debord, 1997: §2). Assim, ele aponta que a primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou uma degradação do *ser* para o *ter* no modo de definir a realização humana e que, em seu estágio avançado, este *ter* torna-se apenas um *parecer* (Debord, 1997: §17).

Mas ora, podemos aqui nos fazer pelo menos uma pergunta fundamental: ainda que aceitemos o argumento de que o mundo do sistema tenha subsumido o da vida, podemos entender que isto tenha acarretado no aniquilamento deste último? Parece-nos que, ainda que possamos constatar a soberania do *parecer* sobre o *ser*, aceitar a tese debordiana do movimento do não-vivo na sociedade do espetáculo implique na aceitação de que o sistema tenha finalmente conseguido submeter o homem à máquina. Mas esta parece se configurar como uma visão estrutural, que o próprio Debord não compartilha.

Por outro lado, Debord reconhece que não seja possível se fazer uma oposição entre o espetáculo e a atividade social efetiva, pois que este desdobramento é também, por si só, desdobrado (Debord, 1997: §8) e que o espetáculo não seja em si um conjunto de imagens, mas uma relação entre pessoas, mediada pelas imagens (Debord, 1997: §4).

Ao separar o mundo da vida do mundo do sistema, Habermas subverte as unidades de contradição dialética propostas por Marx, as forças produtivas e as relações de produção, culminante da luta de classes, para assumir que esta esteja entre o nível do saber e do agir técnico-estratégico e o nível do saber e do agir prático, moral e comunicativo, presentes no trabalho e na interação, respectivamente. Assim, ele articula a lógica do desenvolvimento do “eu” com a do desenvolvimento das sociedades.

É na filosofia de Mead, que posteriormente veio a se tornar a base do interacionismo simbólico, através de Blumer (1969), que Habermas busca a compreensão do mútuo desenvolvimento do “eu” e da sociedade. Para Mead (1934), a sociedade é concebida como um tecido de comunicação em que as pessoas, através da interação, influenciam-se reciprocamente e, na medida em que atuam, levam em consideração as características dos outros. Essa interação é o que possibilita que o “eu” e a sociedade, por meio da simbolização, se gerem mutuamente, mantenham-se ou mudem permanentemente, o que só é possível graças à linguagem. Desta forma, é ao responder às expectativas dos outros e ao experimentar papéis no processo de interação que a pessoa é socializada, o que ocorre através de um processo contínuo, ao longo de toda a vida. Nesta perspectiva, a interação é simbólica porque é humana, o que necessariamente implica a abordagem dos significados, que são tanto produto das interações quanto modelam o curso destas. Portanto, os símbolos são significantes e têm o papel de ajudar a organizar o comportamento e a permitir que os atos se completem no curso da interação, num contexto social específico.

Podemos levantar, com isto, o questionamento sobre se não seria este princípio necessário e bastante para deduzirmos que haja uma mútua dependência entre o mundo da vida e o mundo do sistema. Aceitar que aquele tenha sido subsumido, mas não aniquilado, pelo sistema, e assim que o homem não tenha se reduzido a máquina, não pressuporia que a interação social, ainda que possa ser constrangida pelo sistema – e mesmo por isso –, também não o redimensionaria de forma dinâmica?

Ainda que fosse o caso de analisarmos este aspecto do ponto de vista estrutural, podemos concluir que o pensamento de Mead antecipou em meio século o que viria a ser proposto por Giddens em sua teoria da estruturação. Ali, Giddens (2003) propõe que a vida social é mais do que ações individuais arbitrárias, mas não é meramente determinada pelas forças sociais. Em outras palavras, não é meramente uma massa de atividade de nível micro, mas, por outro lado, não se pode observá-la apenas considerando as explicações do nível macro. Em vez disto, sugere que a agência humana e a estrutura social estão num relacionamento entre si e que é a repetição das ações dos agentes individuais que reproduzem a estrutura.

A perspectiva interacional tem a ver com o uso da comunicação. A tendência humana a usar sinais e símbolos significa que coisas insignificantes transmitirão evidências de valor social e de avaliações mútuas e estas coisas serão testemunhadas. Assim, a interação face a face ocupa uma importância ímpar na própria estrutura do “eu”, uma vez que convenções são mantidas como guias para a ação. A relação entre o “eu” e a interação face a face se revela mais claramente quando do intercâmbio ritual, uma vez que uma mensagem formulada e emitida por um participante obriga que um outro demonstre seu recebimento e aceitação, sob pena de ameaça ao equilíbrio ritual (Goffman, 1982; 2001).

Tudo isso nos leva à possibilidade de que não estejamos falando de dois mundos, mas de uma bidimensionalidade entre estes mundos, de uma vida mundana que não se separa, e, assim, que haja mútua influência. Um argumento forte quanto a isto, dentro da própria base na qual tenhamos nos apoiado até agora, seria que mesmo em se aceitando tal perspectiva, a interação social poderia já ser por si alienada e ao retornar para o sistema apenas o alimentasse e fortalecesse.

Uma crítica à crítica da economia política do signo

Ao argumento forte que acabamos de reconhecer, uma pergunta singela, e talvez, a princípio, ingênua, poderia ser levantada: as pessoas, em suas vidas cotidianas, realmente *vivem* a alienação tão preconizada pelos alienistas?

Wittgenstein, em sua segunda fase, define a filosofia como devendo ser “uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (2005: §109). Seu argumento é de que vários dos problemas filosóficos são fruto de uma má interpretação da linguagem pelo filósofo e não problemas em si.

Mas ora, o que seriam o signo de Baudrillard e as imagens de Debord, responsáveis pela alienação de nossa sociedade, senão linguagem? E seriam apenas os filósofos que se enfeitariam pela linguagem? Também o homem comum não se enfeitaria? Não é por coincidência que a etimologia do termo francês *fétiche* aponte para *feitiço*. Portanto, podemos deduzir que o fetiche “alienador” pelo signo, pelas imagens, seja parte do próprio feitiço pela linguagem.

Mas Wittgenstein não aponta como saída para o feitiço da linguagem uma “tomada de consciência”. O que ele sugere é a necessidade de uma “terapia”. E esta terapia está fundamentada na compreensão gramatical. Mas em Wittgenstein, o termo “gramática” não se refere apenas àquela a que estamos habituados, que conhecemos e que aprendemos na escola, comumente chamada simplesmente de “gramática”, mas que ele chamará de gramática superficial, e que cada língua tem a sua. O filósofo aponta uma outra, a gramática profunda, que se refere a como as palavras adquirem significado através do uso e que submete a si a gramática superficial – a visão pragmática que já discutimos. Trata-se também, portanto, de um pensamento crítico, ainda que numa instância bem diferente daquela dos seguidores de Marx.

A prescrição da terapia de Wittgenstein não deve se restringir ao filósofo, mas também ao cientista, ao homem comum, enfim a qualquer ser humano, pois que todos estão na linguagem. Neste momento, queremos fazer uso de tal terapia para uma crítica à crítica da economia política do signo encampada por Baudrillard.

Parece-nos problemática a redução do valor de uso a âlibi do valor de troca que Baudrillard faz no plano do signo. Que isto seja aceitável no plano do objeto não parece difícil de se conceber, tendo em vista a sustentação do valor de uso na noção de necessidades. Quando as necessidades são desmascaradas e apresentadas como ideologia, o valor de uso cai por terra.

Contudo, ele não deveria ter feito uma transposição fiel deste aspecto quando tratasse do signo. No plano da linguagem, a noção de utilidade, ou seja, de função, é bem diferente da do plano econômico. Na lingüística, a visão do pensamento funcionalista é que a estrutura da língua é determinada pelas funções que têm que exercer nas sociedades em que está inserida. Isto pressupõe que os signos são determinados pelo uso que lhe é dado e pelo contexto em que ocorre. Portanto, os aspectos de uso dos signos são sua função no sentido de gerar significado.

A lingüística estrutural, ou semiologia, na qual Baudrillard se baseia, localiza o significado na esteira do significante, ou seja, que são os significantes que remetem ao significado. A base desta perspectiva está no fato dela separar a língua e a fala e de se preocupar, enquanto objeto, com a primeira. No que reconhece a significação como estando no plano da fala, não irá se preocupar propriamente com esta questão, assumindo simplesmente que exista uma relação entre significado e significante, ainda que para um possam existir vários do outro e vice-versa.

Mas quando Baudrillard impõe uma submissão do significado pelo significante ele não está definindo um escopo, mas sim que o significado já exista pelo fato de haver um significante, o que fica evidente em sua dedução de que “o estágio acabado da mercadoria é aquele em que ela se impõe como código” (2003: 215).

Ocorre que o que a semiologia vai considerar como fala é justamente o uso da língua, o que a faz acatar a significação como sendo proveniente do uso. Não se trata, pois, de rejeitar-se a dimensão do uso na linguagem, mas de simplesmente não considerá-lo como objeto, o que fica evidente no reconhecimento de que língua e fala estejam numa relação dialética de mútua dependência.

Portanto, não temos aqui nada que aponte para uma “metafísica da necessidade” no plano funcional da linguagem. Ao contrário, é esta perspectiva funcionalista que afugenta qualquer possibilidade de metafísica na linguagem. Assim, não só evidenciamos que o signo seja “usado”, como que seja este uso que propicie que ele seja significado e, assim, que seja signo de alguma coisa.

O curioso é que é o mesmo Baudrillard, que veio a definir o consumo como troca (1995) antes havia proposto que o consumo seja forma ativa de manipulação de signos. Perguntamo-nos se uma manipulação já não seja propriamente um uso.

Parece que podemos, então, separar o plano da troca do plano do uso, quando estamos tratando de signos. Contudo, podemos ainda levantar duas questões. Uma primeira questão seria se este uso estaria no plano do valor ou no que Baudrillard chama de simbólico – já que ele sugere, ainda que implicitamente, que é neste último que se encontram as relações propriamente humanas. Neste sentido, dois comentários são necessários. O primeiro é que Baudrillard, ao se focar na troca, só concebeu uma teoria da troca simbólica e não uma do uso simbólico. Portanto, teríamos que refletir, se fosse o caso de segui-lo nesta separação, sobre o que seria um uso simbólico. É neste aspecto que concebemos o segundo comentário a este respeito. Na verdade, muito mais uma nova questão: será que na bidimensionalidade mundana em que vivemos podemos separar o que é de valor do que seja puramente simbólico? Contudo, não devemos parar neste ponto, pois, a partir deste aspecto, podemos chegar a uma segunda questão: este uso é de valor?

A “teoria” da significação na segunda filosofia de Ludwig Wittgenstein

Para refletir para além da crítica à crítica da economia política do signo, nossa abordagem apóia-se numa interpretação da segunda filosofia de Wittgenstein, apresentada em sua obra *Investigações filosóficas* (2005). O Segundo Wittgenstein, como ficou conhecido por sua filosofia ulterior, antagônica à primeira na forma de análise da linguagem, foi o primeiro a questionar o significado apriorístico das palavras, até então dado por certo na filosofia ocidental. Mas que idéias estão por trás desta visão? O que sustenta Wittgenstein em seu pensamento? Que pressupostos e que

perspectivas ele assume? Evidentemente nossa pretensão aqui não é a de tecer uma minuciosa discussão acerca de sua filosofia, tão complexa e ainda em processo de interpretação e compreensão, ainda tida como exótica para muitos e estarecedora – do tipo “porque ninguém pensou nisto antes?” – para outros. O que ora apresentamos é uma síntese do que no pensamento de Wittgenstein nos inspirou a refletir o valor de uso – síntese esta sobre a qual assumimos toda a responsabilidade relativa à forma como os conceitos foram costurados, o que é uma tarefa demasiada difícil, tendo em vista a apresentação fragmentária do seu pensamento.

De fato, não podemos falar de uma teoria propriamente dita advinda do pensamento do Segundo Wittgenstein e, aliás, também não podemos crer que ele um dia tenha desejado isto. Contudo, o seu pensamento, apresentado de forma caótica, através de aforismos que vêm e vão acerca dos temas a que tratam, trás pelo menos o que poderíamos chamar de “elaboração teórica”. No centro desta elaboração, encontra-se a noção de uso como aspecto central. Indo de encontro a toda a semântica tradicional, Wittgenstein propõe que o significado de uma palavra não está na sua relação de referência ao objeto que representa, mas no uso que as pessoas fazem dela. Assim, um signo não tem seu significado na sua associação a um objeto. Este significado emana do emprego que as pessoas fazem de um signo em suas vidas cotidianas, em suas práticas lingüísticas. Em síntese, sua proposta é de que “o significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (Wittgenstein, 2005: §43).

A “elaboração teórica” a que nos referimos emana da noção proposta pelo Segundo Wittgenstein de jogos de linguagem. O termo advém da comparação que Wittgenstein faz da atividade lingüística com jogos. Para ele, a linguagem é uma prática, por isso só faz sentido no uso. Este uso, por sua vez, é orientado por regras. Assim como no jogo, também orientado por regras, estas regras só são aprendidas se jogando, ou seja, se praticando a linguagem.

Com os jogos de linguagem, Wittgenstein estabelece a pluralidade das significações. Isto quer dizer que os significados são relativos a cada jogo de linguagem; não há, portanto, signos cujos significados sejam universais, estabelecidos aprioristicamente. É só quando usamos o signo que o significamos, daí ele poder se referir a objetos diferentes indefinidamente.

Wittgenstein aponta que assim como não existe nada essencial nos variados jogos, também não existe nada essencial na linguagem. Os jogos – e também os jogos de linguagem, portanto – são diferentes entre si e entre si carregam apenas semelhanças. A isto, o filósofo chamou “semelhanças de família”. Wittgenstein não defende que os diversos jogos não tenham nada em comum, mas que tenham apenas algumas semelhanças entre si, o que não constitui condições necessárias e suficientes para que exista um fundamento último interligando-os.

A visão que Wittgenstein apresenta acerca da significação se mostra, portanto, como rejeição ao dogma da exatidão e assume a possibilidade de que a imprecisão

ou mesmo a ambigüidade sejam geradoras de sentido. Tal postura vai de encontro à determinabilidade do sentido, ou seja, à noção de que conceitos devam ter limites definidos – “Donde esse *determinar* daquilo que ainda não está presente? Esta exigência despótica? (‘A dureza do ‘tem que’ lógico’)” (Wittgenstein, 2005: §437) (Grifo do autor).

Mas isto aponta para uma visão relativista do significado, alguém pode dizer. É verdade, a visão de Wittgenstein sobre o significado é relativista. Ela se baseia na noção de que a linguagem seja autônoma, ou seja, de que as regras lingüísticas são arbitrárias, não levam consigo a essência de algo, não sendo passíveis de serem julgadas como corretas ou incorretas. Apesar disto, não estamos aqui lidando com um relativismo do tipo “vale-tudo”, mas com uma noção cultural de relativismo. Para Wittgenstein, estando a linguagem imersa na cultura, serão os seus constrangimentos a que ela estará submetida. Assim, o filósofo aponta para um relativismo delimitado justamente aos contextos de uso da linguagem, ou seja, de uma dada forma de vida. Nelas, existe uma dependência de como um falante se utiliza das combinações das palavras – e também de sinais prosódicos, dos não-verbais, etc. –, como explica o que quer dizer e quais sejam as reações de seu interlocutor.

Portanto, apesar de não podermos falar da correteude ou da incorreteude absoluta da significação sob uma perspectiva universal, podemos deduzir que esta tenha uma própria razão dentro de cada jogo de linguagem. Desta forma, por exemplo, um discurso científico não pode ser considerado mais correto ou superior ao de uma crença religiosa qualquer, pois a racionalidade de cada um encontra-se interno a cada contexto.

É neste aspecto que voltamos à questão da regra nos jogos de linguagem. Longe de sugerir um caos, Wittgenstein prevê que se sigam regras para o uso da linguagem, pois, ainda que o significado seja advindo de cada forma de vida, precisa ter sentido dentro de cada uma delas. Contudo, como regra aqui se entenda “prática social”. Os hábitos, costumes, instituições de uma dada comunidade é que determinam a regra a ser seguida pelos seus integrantes. Não regras formais, mas tácitas; regras constituídas histórica e intersubjetivamente.

Mas também não estamos falando de ordem. O máximo de “organização” que podemos esperar das regras é que elas sigam a gramática. Trata-se aqui do que já discutimos acerca do que venha a ser gramática para Wittgenstein. A gramática profunda a que Wittgenstein se refere é justamente aquela dos jogos de linguagem. “No uso de uma palavra, o que se fixa em nós, imediatamente, é o modo de sua aplicação na *construção da frase*, a partir de seu uso-poder-se-ia dizer-que se pode apreender com o ouvido” (Wittgenstein, 2005: §664) (Grifos do autor).

É da forma como Wittgenstein define a gramática e as regras de uso da linguagem que podemos deduzir sua visão funcionalista. O pressuposto aqui é justamente de que não seja apenas, ou, mais precisamente, que não seja necessariamente se

baseando em regras gerais que possamos combinar palavras para gerar sentido. Do contrário, estas regras só advêm da forma como elas são usadas para tal.

Por trás de todos esses aspectos está a noção de “forma de vida”, que terminamos por já mencionar. O que o filósofo chama de forma de vida refere-se a todas as atividades que estão inseridas nos jogos de linguagem. No §23 de suas *Investigações filosóficas*, antes de exemplificar vários jogos de linguagem, ele antecipa: “A expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (Grifo do autor).

Existem pelo menos dois aspectos fundamentais para o entendimento do pensamento de Wittgenstein. O primeiro é uma perspectiva antropológica no pensamento do filósofo. Como já discutimos, a noção de relativismo em Wittgenstein é cultural. Esta passagem nos ajuda a entender melhor que, em sua concepção, o que um signo qualquer venha a significar só é possível porque os homens de alguma maneira concordam com isto quando interagem por meio da linguagem. Podemos deduzir, portanto, que uma forma de vida seja uma formação sociocultural; uma comunidade lingüística. Esta noção de forma de vida está alinhada a um tipo de naturalismo adotado por Wittgenstein. Não se trata de um naturalismo biológico, mas sim de um naturalismo antropológico, como não poderia deixar de ser. Ele sustenta que a atividade lingüística, como qualquer outra atividade humana, faz parte de sua história natural e que todas elas são, no fim das contas, atividades culturais, interações sociais. Para Wittgenstein, “Ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem parte de nossa *história natural*, assim como andar, comer, beber, brincar” (Wittgenstein, 2005: §25) (Grifo nosso).

O segundo aspecto fundamental é de que a significação, que se dá por meio dos jogos de linguagem, também está vinculada, necessariamente, a um contexto. Afinal de contas, é possível que o que cause concordância em um contexto não cause em outro. Mas o que faz com que isto seja possível? Por trás deste aspecto esteja a noção de compreensão em Wittgenstein. Para o filósofo, a compreensão não se trata de um processo mental, mas de um compartilhamento das regras de uso da linguagem num dado jogo: “Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica” (Wittgenstein, 2005: §199). Assim, a compreensão se torna uma competência, pois passa pelo domínio de técnicas de utilização dos signos em diferentes atividades discursivas; é, pois, seguir a regra de cada jogo de linguagem em que se esteja inserido.

Com isto, Wittgenstein apresenta um rechaço contra o argumento da linguagem privada, que pressupõe um acesso de cada pessoa à sua mente. Esta visão tem base no mentalismo da filosofia moderna. Nesta corrente, os pensamentos são compreendidos como entidades ou ocorrências psíquicas que povoam a mente das pessoas. O significado de uma palavra é uma idéia, uma imagem na mente do falante. Assim, a comunicação é um processo pelo qual os falantes produzem idéias semelhantes às que associam a uma palavra, ou uma questão de tradução, em que traduzem em sons

sua linguagem, para que seus ouvintes retraduzam em sua própria linguagem. Presume-se, desta forma, a produção de uma idéia semelhante no ouvinte. Contudo, se a linguagem de cada um é somente sua, nunca se pode saber se houve êxito.

Isto leva à conclusão de que querer dizer algo, ter algo em mente (*meinen*) depende apenas de uma intenção privada, que se faz por meio de processos mentais. Wittgenstein vai rejeitar isto. Querer dizer algo, ter algo em mente (*meinen*), para ele, não se trata de alguma coisa sob um domínio privado. A significação passa pelo que alguém pretende ou quer dizer com uma palavra em uma determinada situação, sendo compreendido por outrem.

Esta reflexão traz consigo ainda outro aspecto fundamental: a relação entre pensamento e linguagem, assumida desde a antiguidade como instâncias separadas. Para o filósofo, o pensar não existe independentemente da linguagem, num lugar dentro da cabeça de cada um. Os pensamentos existem apenas dentro dos limites da linguagem e são por ela coagidos. Com estas questões, Wittgenstein traz à tona um problema entre as dimensões interno/externo, ou seja, entre o que seja mental e o que seja comportamental. A filosofia moderna, a partir de Descartes, supõe a prioridade do interno sobre o externo, ou seja, de que o mental seja um fenômeno primitivo, que tenha no comportamento algo derivado. Wittgenstein, por apontar a linguagem como originária das relações interpessoais, inverte a perspectiva cartesiana. Mas isto também não quer dizer que Wittgenstein seja um behaviorista. De fato, apontar ou não Wittgenstein como tal não é algo tão fácil, porque não é algo tão óbvio. Por um lado, Wittgenstein não cai na tentação reducionista de optar pela supremacia ontológica da dimensão externa sobre a interna e, assim, não assume qualquer dualismo mente/corpo. Da mesma forma que ele não aceita a mente cartesiana, também não aceita a redução do ser humano a um corpo. Assim, ele simplesmente elimina este dilema. Por outro lado, Wittgenstein realmente busca a compreensão de como o significado se dá por meio da investigação do uso das palavras de forma contextualizada, o que envolve a observação do comportamento das pessoas numa dada forma de vida.

O fato é que, em sua filosofia, o pressuposto da relação sujeito-objeto, sustentado por toda a filosofia moderna, dá espaço à relação propriamente intersubjetiva. E esta relação intersubjetiva ocorre justamente nas interações humanas. Neste sentido, apesar de não estar da forma mais explícita em sua filosofia, a comunicação interpessoal se torna a atividade lingüística por excelência.

Considerações finais: um resgate do valor de uso

Entendemos que a filosofia ulterior de Wittgenstein nos propicia um horizonte de reflexões acerca do valor de uso. Inspirados por ela, queremos resgatar tal valor no plano do signo. Se aceitarmos que seja o uso que significa o signo, então

seu significado não estaria já subsumido a um significante, mas eternamente sujeito a indefinidamente ser ressignificado, seja qual for o significante que se apresente para tal. É justamente nesta possibilidade que discordamos da sujeição do valor de uso, no plano do signo, ao valor de troca. Considerando-se que as interações sejam mediadas pela linguagem, podemos deduzir o valor de uso do signo como sendo proveniente de como estes signos são utilizados nestas interações.

Podemos dizer, com isto, que a lógica da ambivalência que Baudrillard aponta na troca simbólica seja a mesma que esteja no valor de uso do signo. Ora, com esta premissa podemos refletir sobre as questões que deixamos abertas quando da nossa crítica à crítica da economia política do signo. Se é verdade que a ambivalência esteja no valor de uso do signo, então não vemos como separar, num mundo bidimensional que apresentamos, o que seja propriamente simbólico do que seja de valor – e, de fato, o próprio Baudrillard viria a excluir a “troca simbólica” de seu esquema (1996).

A questão que fica é se este uso é de valor. É bem verdade que o feitiço também pode estar no uso. Mas também é possível que a manipulação seja realmente ativa, “terapeutizada”, o que seria uma realidade completamente diferente da dos alienistas. Então, neste caso, deduzimos um uso de valor para as pessoas.

Entendemos que nossa proposta de que, através na noção de consumo simbólico, possamos resgatar o valor de uso do consumo não deve ser visto como algo trivial. De fato, sob uma perspectiva humanista, é o valor de uso que deve ser considerado importante, não o de troca. Neste sentido, não é difícil realizar que foi justamente uma supremacia da dimensão sistêmica do nosso mundo que impôs a supremacia do valor de troca sobre o valor de uso, num movimento que usaríamos apontar como “antinatural”.

André Luiz M. de Souza Leão
Professor da Faculdade Boa Viagem (FBV)
aleao21@yahoo.com.br

Sérgio C. Benício de Mello
Professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
sergio.benicio@gmail.com

Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, J. *O sistema dos objetos*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- _____. *Para uma crítica da economia política do signo*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *A transparência do mal*. São Paulo: Papyrus, 1996.
- BLUMER, H. *Symbolic interactionism: prespective and method*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969.

- CHRISTOPHER, M. From brand values to customer value. *Journal of marketing practice: applied marketing science*, v. 2, p. 55-66, 1996.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1997.
- GIDDENS, A. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. On face-work. In: GOFFMAN, E. *Interaction ritual*. Chicago: Pantheon Books, 1982.
- KOTLER, P. *Marketing para o século XXI: como criar, conquistar e dominar mercados*. Tradução por Cristina Bazán. São Paulo: Futura, 1999.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MEAD, G. H. *Mind, self, and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of California Press, 1934.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ZEITHAML, V. A. Consumer perceptions of price, quality and value: a means-end model and synthesis of evidence. *Journal of Marketing*, v. 52, p. 2-22, jul. 1988.

Resumo

Frente à importância do conceito de valor na forma como as organizações realizam suas transações de mercado, este ensaio teórico vai além do conceito conforme definido pelo *marketing* e volta à sua gênese na economia política e às críticas encampadas primeiramente por Marx e posteriormente por Baudrillard. O objetivo é o de uma reflexão crítica sobre o valor. Para tal, além das críticas de Marx e Baudrillard, apoiamos-nos na visão dialética entre a vida cotidiana e o sistema, conforme pensada por Debord, chegando a um mundo bidimensional, em que sistema e cotidiano convivem interligadamente. A tese proposta baseia-se numa crítica à crítica da economia política do signo encampada por Baudrillard, em que o valor de uso é resgatado no plano do consumo simbólico (de signos). Tal resgate só é possível graças à assunção feita da segunda filosofia de Wittgenstein, que coloca a significação no plano da linguagem em uso, por meio de sua renomada noção de “jogos de linguagem”.

Palavras-chave

Valor de uso; Consumo; Linguagem.

Abstract

A Critic to the Critic of the Political Economy of the Sign:

A Rescue of “Use Value” Inspired on Ludwig Wittgenstein’s Second Philosophy

In spite of the importance of the concept of value in the way organizations undertake their market transactions, this essay goes beyond its definition by marketing and returns to its genesis in the political economy and to the critics firstly proposed by Marx and later by Baudrillard. Thus, the objective of this essay is a critical reflection on value. For such, besides Marx’s and Baudrillard’s critics, we leaned upon on a dialectic vision between everyday life and system, as thought by Debord, arriving at a two-dimensional world, where system and everyday life live together. The proposed thesis is based on a critic to the critic of the political economy of the sign proposed by Baudrillard, in which the “use value” is rescued in the plan of symbolic consumption. Such proposition is based on Wittgenstein’s second philosophy, which puts signification in the plan of language in use, through his renowned notion of “language games”.

Key-words

Use value; Consumption; Language.