

# Observações sobre a reificação

Axel Honneth\*

Com o pequeno livro, publicado sob o título *Reificação*, eu pretendia colocar em destaque a herança da teoria de Marx de uma maneira nova, não desgastada. Já há alguns anos eu tinha a convicção de que a recepção de sua obra no século 20 havia enveredado por duas tendências igualmente falsas: de um lado, havia aqueles intérpretes que tentavam adaptar sua teoria essencialmente ao protótipo das ciências sociológicas normais; dos seus escritos, portanto, apenas deveria subsistir aquilo que satisfizesse as exigências explicativas que hoje são feitas para qualquer conceito da mudança social e da integração social. Por outro lado, já se havia divulgada desde o período inicial da social-democracia a tendência de reconhecer na teoria de Marx sobretudo uma crítica moral do capitalismo; aquilo que, por conseguinte, segundo esta tradição, deveria subsistir de seus escritos era essencialmente o propósito ético de denunciar as situações dadas de injustiça ou de exploração. Lá onde nos últimos anos ainda se ouvia falar de Marx nas ciências humanas, geralmente pode ser encontrada uma destas duas tendências interpretativas: ou a teoria é compreendida como um conceito da explicação materialista dos processos sociais de desenvolvimento, como em Althusser e seus seguidores, ou ela é interpretada, tal como freqüentemente no marxismo analítico, como uma tentativa promissora de crítica ética ao capitalismo. Eu, porém, desde o início estava convencido que as duas tradições interpretativas compreendem mal o verdadeiro cerne do empreendimento teórico de Marx: os conceitos

---

\* Doutor e livre-docente em Filosofia, professor na Universidade de Frankfurt e diretor do Instituto para Pesquisa Social. Principais publicações: *Luta por reconhecimento* (Editora 34), *Verdinglichung (Reificação)* (Suhrkamp). Este texto, ainda inédito, foi escrito para ser posfácio à edição francesa do livro *Reificação*. Tradução: Emil Sobotta e Giovanni Saavedra.

centrais de *alienação*, passando por *reificação* até *fetichismo*, que ele utilizou tanto em seus escritos da juventude como nos escritos posteriores, permanecem completamente incompreensíveis enquanto eles forem compreendidos ou como simples conceitos da explicação sociológica ou como instrumentos da crítica moral. O ponto central de todos estes conceitos consiste, precisamente, no fato de que eles estejam localizados exatamente entre as duas possibilidades interpretativas recém esboçadas; eles designam, pois, desenvolvimentos equívocos ou patologias no modo de pensar e agir dos sujeitos socializados, os quais não podem ser descritos nem na linguagem puramente neutra de uma sociologia explicativa, nem nos termos puramente normativos de uma ética. O interesse específico de Marx está voltado para a compreensão das condições de vida de nossa sociedade como causa para uma deformação das habilidades humanas da razão; aquilo com que ele se ocupou, aquilo para o que ele voltou o seu olhar ao longo de toda a sua vida, eram patologias cognitivas ou existenciais que são produzidas pela forma específica de organização da sociedade capitalista.<sup>1</sup> Os conceitos que ele usa para esta finalidade contêm elementos tanto explicativos como também normativos, sem que se possa fazer distinção entre ambos; antes eles designam fenômenos comportamentais ou hábitos de pensar que são falsos porque eles expressam apenas de modo parcial ou distorcido os potenciais da razão que nos são característicos.

Ciente de que esta herança específica da teoria de Marx hoje nos é amplamente inacessível, com a publicação do livreto eu me propus a uma atualização do conceito de “reificação”; contudo, neste empreendimento eu me referi sobretudo à teoria de Georg Lukács, que foi quem deu a este conceito um sentido substancialmente mais claro e expressivo. Em minha pequena recapitulação das intenções centrais do meu estudo, quero agora proceder de tal modo que primeiro apresento o marco geral de referência dentro do qual minha tentativa de precisar o conceito de reificação deve ser inserido (1 e 2); somente depois quero tratar dos problemas específicos que resultam da minha sugestão de entender “reificação” como uma forma do esquecimento do reconhecimento (3).

1. Quando eu decidi tornar “reificação”, em conexão com Lukács, como tema de um livro, acompanhou-me simultaneamente o propósito de me ater o máximo possível ao sentido literal do conceito. Sob “reificação” eu não gostaria de ver entendido, tal como acontece em geral hoje no emprego do conceito, apenas uma postura ou ação através da qual outras pessoas são “instru-

---

<sup>1</sup> Uma iniciativa para tal interpretação foi feita por Daniel Brudney (1988) em seu monumental estudo sobre o jovem Marx.

mentalizadas”; essa instrumentalização significa tomar outras pessoas como meio para fins puramente individuais, egocêntricos, sem precisarmos abstrair de suas características humanas; ao contrário, geralmente serão inclusive as habilidades especificamente humanas destas pessoas que utilizamos para, com sua ajuda, realizar nossos propósitos. Diferente da “instrumentalização”, a reificação pressupõe que nós nem percebamos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam propriamente exemplares do gênero humano: tratar alguém como uma “coisa” significa justamente tomá-la(o) como “algo”, despidido de quaisquer características ou habilidades humanas. Possivelmente a equiparação do conceito “reificação” ao de “instrumentalização” só ocorra com tanta freqüência porque com “instrumentos” nós normalmente nos referimos a objetos materiais; mas isto leva a perder de vista que aquilo que torna pessoas adequadas a serem utilizadas como instrumentos para fins de terceiros geralmente são suas características especificamente humanas.

Com esta fixação no sentido literal, ontológico, naturalmente a abrangência daquilo que no mundo social pode valer como “reificação” é altamente limitada: casos puros de reificação acontecem apenas quando algo que em si não tem características de objeto é percebido ou tratado como um “objeto”. Como candidato para este tipo original primeiramente com certeza se apresenta a escravidão, porque, segundo a convicção de muitos teóricos sociais, ela criou um sistema de produção dentro do qual as forças de trabalho foram tratadas como simples “coisas” (cf. p. ex. Meilassoux, 1989); mas a difícil pergunta pela aplicação eu retomarei apenas mais adiante, quando eu retornar à sugestão do próprio Lukács. Aqui eu quero primeiro perseguir a questão sobre como podemos definir adequadamente o conceito da “reificação”. Tão logo nós nos fixamos no sentido literal do conceito, não podemos mais simplesmente nos apoiar em normas morais com o propósito de condenar a reificação; enquanto podemos criticar formas de instrumentalização de outras pessoas mediante a comprovação do grau em que violam princípios morais amplamente aceitos, a crítica à reificação, ao contrário, exige que possamos distinguir “ontologicamente” entre modos “apropriados” e “inapropriados” de tratar com pessoas. Com certeza, poderíamos simplesmente dizer que, por razões morais, não se pode tratar pessoas como coisas, mas isto parece não fazer realmente justiça ao peso sócio-ontológico do conceito de “reificação”: alguém que reifica pessoas não atenta apenas contra uma norma, mas comete um erro mais fundamental, porque ele atenta contra as condições elementares que estão na própria base de nosso discurso sobre a moral. Se quisermos nos ater ao significado literal, deveremos portanto entender por “reificação”, no sentido negativo, um atentado contra pressupostos necessários de nosso mundo socialmente vivido; nesse ponto surge a intimação conceitual para fixar as

condições sob as quais um relacionamento entre sujeitos humanos pode valer como adequado sócio-ontologicamente.

À tarefa de fixação de tais condições naturalmente são colocados limites muito estreitos a partir de dois lados e que devem ser considerados desde o princípio: de um lado, podemos nos orientar unicamente em características que sejam suficientemente gerais ou formais para não permitirem a infiltração de preconceitos específicos da cultura; ao mesmo tempo, as determinações tomadas como base não podem ser tão destituídas de conteúdo que seja impossível determinar adequadamente o conteúdo fenomênico daquilo que por contraste deve ser denominado “reificação”. Na tentativa de encontrar o equilíbrio adequado entre estas duas exigências, eu inicialmente tinha me orientado em uma das formulações utilizadas por Lukács; este, em algumas passagens de seu texto, tinha equiparado a reificação com uma postura do olhar não partícipe, da simples observação, de modo que pudesse surgir como a forma originária, “intacta”, da relação humana com o mundo (*menschliche Weltverhältnis*), uma postura da participação (*Anteilnahme*) existencial. Em alguns escritos de Heidegger e de Dewey puderam ser encontradas algumas referências adicionais para este privilégio dado ao engajamento em contraposição à apreensão neutra, para o ser afetado em contraposição à relação distanciada. O primeiro havia tentado mostrar com seu conceito do “cuidado” e o segundo com sua categoria da “experiência qualitativa” que no mundo vivido humano uma postura da participação sempre antecede à pura observação não partícipe de pessoas ou situações. Outras confirmações para esta tese sócio-ontológica eu naturalmente também poderia ter retirado das análises fenomenológicas de Sartre ou de Merleau-Ponty.<sup>2</sup> Da massa destes resultados histórico-teóricos, em todo caso tirei então a consequência que despertou ceticismo em muitos leitores: na relação do ser humano com seu mundo, o reconhecer (*Anerkennen*) sempre antecede o conhecer (*Erkennen*), de tal modo que por “reificação” devemos entender uma violação contra esta ordem de precedência. As dúvidas que foram anunciadas nas respostas todavia dizem menos respeito à precedência em si ali afirmada, mas antes às implicações do conceito de “reconhecimento” aí empregado: quais as premissas otimistas ou orientações normativas que são pressupostas com relação ao ser humano quando é afirmado que ele sempre já se refere a seus co-sujeitos de forma “reconhecidora” (*aner kennend*)? Eu só posso responder a esta questão ao esclarecer

---

<sup>2</sup> Com relação a Sartre, cf. categorias como “Relações de interioridade” (*Interioritätsbeziehungen*), “afecção” ou “solidariedade ontológica” (Sartre, 1993, p. 329s, 422, 449); para Merleau-Ponty, categorias como “comunicação” (Merleau-Ponty, 1966, parte 2, cap. 4, p. 397-418).

qual o lugar que este conceito do reconhecimento “elementar” deve assumir numa teoria da intersubjetividade humana.

2. Já a sugestão de reproduzir o conteúdo de categorias como “participação” (*Anteilnahme*) ou “cuidado” (*Sorge*) através do conceito de um “reconhecimento elementar” despertou reservas em alguns leitores. As razões que me levaram a dar este passo, no entanto, só aparentemente eram de razão teórico-estratégica. Se bem que para mim também era importante encontrar uma terminologia que preservasse a continuidade com meus trabalhos anteriores sobre teoria do reconhecimento, essencialmente a minha preocupação era contribuir para o esclarecimento da situação colocada por Lukács, Heidegger e Dewey. Se a gente pergunta o que posturas como “participação”, “cuidado” ou “afecção” (*Betroffenheit*) têm em comum, então imediatamente chama a atenção que todas são expressão de uma importância existencial que um determinado objeto tem para um sujeito: nós só estamos preocupados com aqueles eventos, só somos afetados por aqueles procedimentos, que têm relevância direta, imediata, para o modo como compreendemos nossa vida. Por isso também não podemos deixar de reagir à circunstâncias pelas quais somos “afetados” deste modo: seja lá o que nos atinge existencialmente, isso nos leva a nos comportar de algum modo. Pois eu havia sugerido compreender tal forma da importância existencial (*existentielle Bedeutsamkeit*) como resultado de uma forma anterior, muito elementar, de reconhecimento: face a determinados fenômenos no nosso mundo da vida nós reagimos com acessibilidade existencial (*existentielle Ansprechbarkeit*) porque assumimos frente a eles uma postura na qual nós os aceitamos como o outro de nós mesmos. Esse reconhecimento prévio é manifestado, assim quero sugerir com Cavell (2003), no fato que nós não podemos deixar de tomar uma posição.

Como esta formulação deixa claro, essa forma de reconhecimento não precisa conter quaisquer normas de consideração ou de estima positivas; também não se pretende constatar já aqui como atuantes determinados sentimentos que possuam um caráter positivo, benevolente. Quando no meu livro utilizei expressões como “participação afetiva” ou “identificação precedente” (2005, p. 59), estas apenas representam a tentativa (talvez desajeitada) de chamar a atenção para o caráter não-epistêmico desta forma de reconhecimento: aquilo que ali se realiza, aquilo que perfaz o seu caráter especial, é o fato de assumirmos perante o outro uma postura que alcança até a afetividade, postura na qual podemos reconhecer nele o outro de nós mesmos, o próximo. Também por isso tentei distinguir esta forma do reconhecimento elementar daquilo que na discussão filosófica hoje frequentemente é denominado “perspectiva participante”: a postura que eu tenho em mente antecede a esta

perspectiva, pois ela representa a condição não-epistêmica para poder se orientar pelos motivos dos outros. Algumas das objeções que Judith Butler apresentou contra minha argumentação parecem-me estar relacionadas com a desconsideração da diferença aqui esboçada: enquanto ela acredita que eu equiparo o reconhecimento elementar com aquilo que é denominado perspectiva participante, eu pretendia mostrar que nós só podemos assumir a perspectiva do outro depois que previamente reconhecemos no outro uma intencionalidade que nos é familiar – isto, como tal, não é um ato racional, nem uma tomada qualquer de consciência de motivos, mas realização pré-cognitiva do ato de assumir uma determinada postura.

Mas esta postura, ela própria, tal como referido, não possui orientação normativa; se bem que ela nos intime para alguma forma de tomada de posição, a direção ou coloração dessa de modo algum está predeterminada. Amor e ódio, ambivalência e frieza, tudo isso podem ser formas de expressão deste reconhecimento elementar, enquanto permitirem perceber que são formas da afecção existencial. Até aqui, este tipo de reconhecimento também ainda está distante daquele limiar a partir do qual de qualquer modo se pode falar de normas e princípios do reconhecimento recíproco; tais formas normativas e dotadas de conteúdo de reconhecimento, tal como, por exemplo, são corporificadas pelas instituições sociais da honra tradicional, do amor moderno ou do direito igual, representam antes “preenchimentos” históricos do esquema existencial da experiência que este reconhecimento elementar inaugura. Sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/semelhante, nós não estaríamos em condições de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem o nosso agir; portanto, primeiramente precisa ser consumado esse reconhecimento elementar, precisamos tomar parte (*Anteil nehmen*) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento que nos intimam a determinadas formas de consideração ou de benevolência. Para a arquitetônica da minha própria teoria do reconhecimento decorre daí que preciso antepor às formas de reconhecimento até agora diferenciadas um estágio do reconhecimento (Honneth, 1993, cap. 11; *idem*, 2003, p. 162-177), que representa uma espécie de condição transcendental: o reconhecimento espontâneo, não realizado racionalmente, do outro como próximo representa um pressuposto necessário para poder se apropriar de valores morais, à luz dos quais nós reconhecemos aquele outro de uma forma determinada, normativa.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Neste contexto é interessante a tentativa de John Searle (1995, p. 23-26), de atribuir a intencionalidade individual à intencionalidade coletiva, que por sua vez estaria ancorada num “sentimento” (*sense*) de coexistência ou cooperação. Também aquilo

Aquilo que anteriormente eu havia denominado de “preenchimento” do esquema existencial do reconhecimento, eu imagino assim: no processo de sua socialização, indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respectiva cultura; deste modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes dentro de sua sociedade. São estas normas interiorizadas que regulam o modo como sujeitos tratam legitimamente uns com os outros nas diferentes esferas das relações sociais: quais as expectativas que eu posso ter em relação ao outro, quais os deveres que preciso cumprir em relação a ele, qual comportamento posso esperar dele, tudo isto se deriva em última análise da orientação naturalizada por princípios, que fixam institucionalmente em quais sentidos (avaliativos) nós devemos nos reconhecer reciprocamente segundo a relação entre nós existente. Tomados em seu conjunto, esses princípios do reconhecimento formam a cultura moral de uma determinada época do desenvolvimento social. Sim, se levarmos em consideração o grau de internacionalização e de habitualização destas normas, então podemos inclusive dizer que juntas elas representam a “segunda natureza” de uma sociedade.<sup>4</sup>

3. Mas com estas considerações sobre o conteúdo normativo do reconhecimento nós nos afastamos muito do tema da “reificação”. Violações contra as normas que derivam dos princípios (institucionalizados) do reconhecimento recíproco constituem claramente ofensas morais: nós então não reconhecemos uma pessoa daquele modo como a moral intersubjetiva da relação existente entre nós o exige. Também é possível dizer que sujeitos podem tomar medidas moralmente legítimas para ampliar esta moral do reconhecimento segundo os princípios a ela subjacentes; neste caso, estamos na presença de uma luta por reconhecimento que está voltada para a exigência da reserva de conteúdo de uma norma de reconhecimento (Honneth, 2003). Mas todos esses casos não tangem o fenômeno a ser designado com o conceito de “rei-

---

que direi nas frases seguintes sobre o “preenchimento” institucional do esquema existencial fundamental do reconhecimento pode, segundo minha convicção, ser bem reproduzido no sentido da análise de Searle sobre a criação de realidades (*Tatsachen*) institucionais (*ibid.*, cap. 4-5).

<sup>4</sup> No sentido que aqui o emprego, eu empresto este conceito da obra de John McDowell (1994); cf. minha discussão em *Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus*. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus (Honneth, 2003a, p. 106-137).

ficação” (em sentido literal); pois com ele tem-se em mente a situação socialmente improvável de que um sujeito não simplesmente fere normas válidas de reconhecimento, mas atenta contra a própria condição que as antecede ao não reconhecer nem tratar o outro sequer como “próximo” (*Mitmenschen*). Na reificação é anulado aquele reconhecimento elementar que geralmente faz com que nós experimentemos cada pessoa existencialmente como o outro de nós mesmos; queiramos ou não, nós concedemos a ele pré-pediativamente uma auto-relação que partilha com a nossa própria a característica de estar voltada emocionalmente para a realização dos objetivos pessoais. Se este reconhecimento prévio não se realizar, se não tomamos mais parte existencialmente no outro, então nós o tratamos repentinamente apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa; e o maior desafio para a tentativa de reabilitar a categoria da reificação consiste na dificuldade de explicar a condição de possibilidade desta supressão do reconhecimento elementar.

Em minha tentativa de encontrar uma solução para este problema, eu inicialmente me orientei novamente na sugestão de Lukács. Não que sua tentativa de explicação já tivesse transparência suficiente; de um modo geral, Lukács apenas indica tangencialmente como ele compreende para si próprio que os sujeitos poderiam perder uma forma de relação com o mundo que também ele considera constitutiva para toda forma de sociabilidade. Mas o cerne de sua sugestão, de ver como causa para esta supressão o resultado duradouro de um determinado tipo de práxis altamente unilateral, ainda me parece oferecer a chave correta: diferente de Heidegger, que atribui vagamente a uma mudança anônima de nossas imaginações básicas ontológicas o predomínio do esquema da “existência” (*Vorhandenheit*), Lukács explica a propagação social da reificação com as exigências de abstração que a participação contínua na troca capitalista de mercadorias exige. O que desde o início me convenceu mais nesta sugestão não foi tanto o seu conteúdo, mas sua forma; pareceu-me pouco plausível derivar diretamente da simples atividade da troca de mercadorias uma postura reificante (cf. cap. 6); no entanto, pareceu-me muito mais promissor conceber uma determinada forma de práxis contínua, exercida rotineiramente, como causa social da reificação. A conclusão que eu imagino poder tirar da tentativa de explicação de Lukács consiste, portanto, em uma hipótese geral, ainda vaga, sobre a etiologia social da reificação: sujeitos podem “esquecer” ou apreender a negar posteriormente aquela forma elementar de reconhecimento que em geral eles manifestam a toda outra pessoa se eles participam continuamente numa forma de práxis altamente unilateral, que torna necessária a abstração das características “qualitativas” de pessoas humanas. Até hoje eu não estou totalmente seguro se

esta explicação realmente oferece um acesso adequado à referida problemática; por outro lado, eu não saberia mencionar outra alternativa para tornar plausível como uma postura culturalmente tão profundamente arraigada como a do reconhecimento elementar (de todo próximo) posteriormente, em determinados casos, ainda pudesse ser tornada sem efeito. Naturalmente que tanto as práticas que devem ser responsáveis por este esquecimento do reconhecimento como os casos sociais nos quais ele possa se manifestar ainda necessitam ser melhor explicados. Em resposta a algumas objeções feitas, pretendo oferecer uma descrição mais precisa destes dois pontos do que havia conseguido fazer no livro.

É provável que o exemplo do jogador de tênis que eu havia utilizado no meu livro para esclarecer a práxis unilateralizante tenha sido escolhido de forma infeliz; tomado como um todo, ele sequer tem como resultado a consequência da reificação, e por isto é inclusive enganoso. No fundo, eu pretendia expor um caso no qual o objetivo de uma ação pode se tornar de tal modo autônomo em relações aos motivos que lhe deram forma, que no final a atenção para com os parceiros da cooperação é totalmente eliminada; o que deveria estar no centro do exemplo era o mecanismo através do qual a autonomização de um único objetivo da ação pode levar à eliminação de todas as referências ao mundo que lhe haviam antecedido. Este tipo de pressuposição é necessário porque só com sua ajuda é possível explicar em que medida a atuação em uma determinada forma de práxis com o tempo pode levar a um “esquecimento” do reconhecimento anteriormente oferecido; contudo, diferente do caso inofensivo que eu havia utilizado, a finalidade da práxis deve ser constituída de tal modo que sua autonomização efetivamente possa levar a uma separação de todas as referências sociais anteriormente existentes e com isso gere formas de reificação. Talvez os atos de guerra como nós os conhecemos da apresentação estética em filmes e romances possa representar um exemplo melhor: em tais contextos freqüentemente é possível ver ou ler como, no transcurso dos acontecimentos, a finalidade da destruição do adversário se autonomiza a tal ponto, que mesmo na percepção de pessoas não participantes (crianças, mulheres) gradativamente se perde toda a atenção para suas características humanas; no final, todos os membros dos grupos que presuntivamente são atribuídos ao inimigo são considerados apenas como objetos inanimados, coisificados, face aos quais a morte ou a violação são justificadas sem dificuldade. Eu considero por sua parte que seria equívoco considerar esta forma de reação como uma forma de tomada de postura sobre a humanidade do outro; antes, neste caso parece-me ter sido apagado completamente qualquer rasto de ressonância existencial, a tal ponto que não pode-

mos falar simplesmente de indiferença ou ódio emocional, mas sim de “reificação”.

Este exemplo ainda assim torna claro que minha fala sobre a autonomização do objetivo da simples observação foi extremamente impreciso; nem toda forma de práxis na qual a observação de pessoas tornou-se o único objetivo leva necessariamente a sua reificação, pois a observação pode estar a serviço da percepção das características especificamente humanas. Para contornar as objeções justificadas de Judith Butler, portanto, preciso formular mais precisamente o critério com cujo auxílio eu quero designar objetivos de práticas, cuja autonomização leva à reificação. O ponto de partida desta precisão naturalmente devem ser as diferenças entre os objetivos, a serviço dos quais as práticas da observação possam estar num e noutro caso. O psicólogo de desenvolvimento que observa o comportamento de um bebê coleta dados empíricos para ampliar nosso conhecimento sobre a maturação de determinadas habilidades que se tornam acessíveis tão somente na postura primária do reconhecimento; em contrapartida, o soldado que observa um campo inimigo está interessado em informações sobre onde possam surgir perigos ou empecilhos para seu objetivo da destruição militar do adversário. Só neste segundo caso, assim está claro, a autonomização do objetivo da observação pode levar a um “esquecimento” daquele reconhecimento elementar que originalmente havia sido concedido a toda pessoa. Neste caso, o objetivo de simplesmente obter dados para o afastamento de perigo, ao longo de sua autonomização pode levar a que qualidades pessoais inicialmente percebidas no adversário possam posteriormente ser novamente “esquecidas”. Talvez possamos generalizar este exemplo na direção de que a autonomização de todas aquelas práticas pode levar para a reificação intersubjetiva, cuja execução bem sucedida exige uma desconsideração de todas as características humanas do próximo. No entanto, não é a consecução de uma práxis desta em si, mas sim a sua rotinização e habitualização que podem levar a “esquecer” no final todo reconhecimento original e a tratar o outro realmente apenas como um simples objeto. Esta última formulação deve ajudar a evitar o círculo que consiste em contrabandear já para dentro da definição das práticas que levam à reificação todas aquelas características que a rigor só constituirão a própria reificação: nem toda consecução de uma ação cujo sucesso exige a abstração de características pessoais já gera como tal uma postura reificante; antes, para tanto é necessário primeiro sua consecução contínua, uma rotina naturalizada, pois apenas este tipo de habitualização possui a força para neutralizar a posteriori a postura antes assumida de reconhecimento.

Já estes poucos esclarecimentos mostram claramente quão improvável tais casos reais de reificação de fato são para o mundo socialmente vivido como um todo. Só ao longo do trabalho em meu livro – plenamente talvez apenas nas discussões que se seguiram – ficou claro para mim que provavelmente só podemos contar com uma negação real do reconhecimento anterior em situações raras de exceção, de certo modo no ponto zero da socialização. Naturalmente que formas da reificação fictícia, casos, portanto, nos quais outras pessoas são tratadas de tal modo como se fossem simplesmente coisas, pertencem às formas de escalação da ação humana desde os tempos mais remotos; tanto no contexto da sexualidade como com o objetivo da intensificação da barbárie conhecemos situações suficientes nas quais é gerada a impressão de que o outro não seja outra coisa senão um objeto a ser tratado ao bel prazer; mas tais variedades da reificação derivam sua atratividade justamente do fato de que por baixo da superfície encenada sempre permanece consciente a diferença ontológica existente entre pessoa e objeto (Margalit, 1996, cap. 6, p. 89-112). Em contrapartida, nos casos originais de “reificação” essa diferença justamente deve cair no esquecimento: o outro não é apenas imaginado como um simples objeto, mas perde-se efetivamente a percepção de que ele seja um ser com características humanas. Também a troca de mercadorias, que Lukács havia colocado como a causa central para o surgimento de posturas reificantes, não me parece explicar realmente o esquecimento de um reconhecimento antecedente: aqui de um modo geral o fato de que os dois partidos se enfrentam com base numa relação contratual como pessoas de direito se opõe à possibilidade da reificação (cf. p. 100s). Algo bem diferente ocorre certamente quando duas partes contratuais transacionam o comércio com pessoas que por sua vez não gozam do status legal e, portanto, só são tratadas como pura mercadoria; em tais formas modernas da escravidão, como hoje subsistem por exemplo no comércio sexual, a rotinização de práticas despersonalizantes está tão avançada que sem objeção podemos falar de reificação.

Contudo, se eu me pergunto qual era o fenômeno que originalmente despertou meu interesse pelo tema da reificação, então preciso admitir que possivelmente tenha sido a dificuldade de uma explicação para o genocídio “industrializado”. Até hoje é difícil compreender os relatos nos quais é mostrado como jovens homens, aparentemente sem nenhuma comoção, matavam centenas de crianças e mulheres judias com um tiro na nuca (Browning, 1998); e elementos de tal práxis horrível podem ser encontrados em todos aqueles genocídios dos quais o final do século 20 estava impregnado. Se como pessoas nós estamos relacionadas umas às outras através de um reconhecimento prévio, algo sobre o que eu não tenho dúvidas, então tais genocídios co-

locam-nos diante da pergunta, como devemos explicar o desaparecimento, o “esquecimento”, do reconhecimento previamente concedido; e o meu pequeno estudo pretendia ser também uma tentativa de encontrar uma resposta a esse quebra-cabeça antropológico do século 20.

## Referências

BROWNING, Christopher. *Ganz normale Männer*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 1998.

BRUDNEY, Daniel. *Marx' attempt to leave Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

CAVELL, Stanley. Wissen und Anerkennung. In: SPARTI, Davide e HAMMER, Espen. *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Fischer, 2003, p. 34-75.

HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

\_\_\_\_\_. Umverteilung als Anerkennung. In:FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 129-224.

\_\_\_\_\_. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

MARGALIT, Avishai. *The decent society*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie der Sklaverei*. Frankfurt am Main: Campus, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter, 1966.

McDOWELL, John. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1993.

SEARLE, John R. *The construction of social reality*. New York: The Free Press, 1995.

*Recebido em: 25.01.2008*  
*Aprovado em: 18.07.2008*