

## Elementos lógico-categoriais acerca do problema da corporeidade em uma perspectiva marxista

### Logical-categorical elements on the problem of the body in a marxist perspective

Lucas Carvalho Peto\*

**Resumo:** Objetiva-se evidenciar e discutir os elementos categoriais que tornam possível problematizar a questão da corporeidade a partir de uma perspectiva marxista. A corporeidade constitui uma espécie de problemática “ausente” do complexo categorial legado por Marx, mas essa ausência deve ser relativizada. A corporeidade [*Leiblichkeit*] não aparece de forma estruturada e detalhada, e é só nessa medida que pode ser considerada ausente. O que está “ausente” é a estruturação, a “forma acabada”, o tratamento isolado e sistemático. Mas isso não anula o fato de que há na obra de Marx fundamentos que possibilitam estudar o problema do corpo. Para evidenciar esses fundamentos, são apresentadas considerações filosófico-metodológicas sobre os escritos marxianos e, a partir destas, se discorre sobre as possibilidades que a configuração do complexo lógico-categorial marxiano abre para os estudos sobre o corpo.

**Palavras-Chave:** Marxismo. Filosofia. Corporeidade.

**Abstract:** In this article, we intend to highlight and discuss the categorial elements that make it possible to problematize the issue of the body from a marxist perspective. It can be said that the body constitutes kind of an absent structure from the categorial complex that Marx inherited, but that absence must be relativized. The body [*Leiblichkeit*] can only be considered an absent structure as an isolated problem. It does not appear in a structured and detailed form, and it is only to that extent that it can be considered absent. What is “absent” is the structuring, the “finished form”, the isolated and systematic treatment. But this does not eliminate the fact that in Marx’s work there are foundations that make it possible to study the problem of the body. In order to highlight these foundations are presented philosophical-methodological considerations about Marx’s works and, from these, the articles discuss the possibilities that Marx’s postulates open to the study of the body.

**Keywords:** Marxism. Philosophy. Body.

Recebido em 26/12/2016. Aceito em 02/04/2016

---

\*Doutorando, Mestre e Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista/ Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – UNESP/FAPESP. E-mail: lucaspeto@gmail.com.

## Introdução

O objetivo deste artigo<sup>1</sup> é apresentar alguns fundamentos lógico-categoriais que tornam possível problematizar a questão da corporeidade a partir de uma perspectiva marxista. Esta opção de estudo se ancora na concepção de que há, em Marx, “[...] um rico aparato conceitual para a compreensão de processos de produção e ação corporal” (HARVEY, 2000, p.116). Este aparato se fundamenta na relação entre corporeidade [*Leiblichkeit*], processo de trabalho [*Arbeitsprozess*], natureza [*Natur*] e os arranjos dos modos de produção. Nos postulados marxianos existe uma “[...] epistemologia apropriada (tanto histórico-geográfica como dialética) para abordar a questão de como os corpos são produzidos” (HARVEY, 2000, p.116). E não apenas uma epistemológica, mas há também uma ontologia que possibilita versar a respeito da corporeidade.

A temática da corporeidade permeia toda a história da filosofia ocidental e, concomitante à questão da produção de subjetividades, repousa nas bases da psicologia. No cânone da filosofia ocidental, esta problemática tende a se apresentar sob a rigidez da dualidade mente-corpo: o corpo eclode como obstáculo às aspirações da razão ou se configura como manancial primordial para a fuga das amarras da ilustração. A corporeidade aparece também como processo orgânico transversal, o próprio sujeito, ente criador e possui, igualmente, uma importância como realidade histórica porque nela se inscrevem as regras, normas e valores de uma determinada sociedade.

Por isso, antes de apresentar os limites e as possibilidades inerentes à problematização da questão da corporeidade em Marx, é importante analisar alguns postulados acerca do corpo na história do pensamento ocidental. Entre eles destacam-se os escritos de Platão e Descartes. A escolha não é aleatória. De acordo com uma determinada concepção da história da filosofia, a tradição do pensamento ocidental teve seu início em Platão e “[...] chegou a um fim não definido com as teorias de Karl Marx” (ARENDDT, 2005, p. 69). Com efeito, em sua crítica à filosofia, Marx se contrapõe não só a Hegel, mas também a “[...]

Platão e toda a tradição platônica” (ARENDDT, 2005, p. 63). Logo, apresentar a concepção de corpo encontrada nos escritos de Platão ajuda a compreender a que forma de pensamento se dirige a crítica de Marx. Descartes, por sua vez, é considerado por Marx o principal representante da metafísica do século XVII e é também um dos principais expoentes nos debates acerca da corporeidade (MARX; ENGELS, 1962, p. 132). Não há uma linha direta que conecte Platão e Descartes. Em suas teorias existem nuances que impossibilitam qualquer aproximação apressada. O objetivo é apenas apresentar alguns pontos primordiais das teorias desses autores sobre a corporeidade. Isso auxilia não somente na compreensão do objeto deste artigo, mas também lança as bases que fundamentam a tradição a que Marx se contrapõe. Para entender essa tradição, é necessário partir do início e o início se deu

[...] quando Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio dos homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas (ARENDDT, 2005, p.69).

Platão é, com frequência, apontado como o iniciador de uma tradição que instaura e delimita a separação entre o mutável e o imutável, o eterno e o efêmero. Essa delimitação difere das concepções anteriormente dominantes. Nelas, a ideia da separação entre o perene e o perecível é praticamente inexistente já que ambas dimensões estão submetidas a uma cosmogonia de caráter unitário. Heráclito, por exemplo, postula um dinamismo universal. A transformação é o fundamento primevo desta filosofia que se estende da dimensão sensível à dimensão estritamente racional. Com efeito, “[...] na época de Heráclito, a distinção entre o sensível e o inteligível ainda não tinha sido feita” (BERGSON, 2005, p. 198). Platão, por sua vez, postula uma cosmogonia ordenada por uma ordem racional que instaura e hierarquiza os elementos que, na cosmogonia da unidade, apareciam em um arranjo desordenado. Essa lógica caracteriza uma dualidade: há uma dimensão imutável, que se move a si e engendra, e uma dimensão mutável, que é movida e engendada. No diálogo *Timeu*, Platão apresenta

<sup>1</sup>Agências financiadoras: Capes e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP – processo 2014/19916-8).

os fundamentos dessa lógica. Timeu, apresentado como um notório especialista em astronomia, afirma que a natureza do cosmos é bipartida: há nela uma dimensão perene e uma que devém. A primeira é imutável e, por isso, passível de compreensão por meio de processos racionais. A segunda é um constante devir, um processo suscetível de mudanças e “[...] é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos” (PLATÃO, 2011, p.94). A lógica é bastante clara: a inteligibilidade do mundo sensível é desdobramento de uma outra dimensão que é inteligível por si. A dimensão sensível, porém, apesar de baseada em um arquétipo imutável, é caduca. Ela só pode ser apreendida e experienciada a partir do contato com os elementos tangíveis à sensibilidade, e estes estão em constante devir. O mundo sensível, em Platão, aparece como “[...] uma imagem móvel da eternidade” (PLATÃO, 2011, p. 109).

A concepção de corporeidade na filosofia platônica se fundamenta, em partes, nessa dualidade. Para Platão, os seres humanos são um composto formado por corpo e alma. Em *Cármides*, por exemplo, Platão declara que só se alcança a saúde quando se cuida tanto da alma quanto do corpo porque “[...] é da alma que fluem todos os males e bens para o corpo e para o homem” (PLATÃO, 1981, §157a). De acordo com a dualidade estabelecida na estruturação do cosmos, é a alma que direciona e organiza a corporeidade, porém, isso não significa que exista uma negação da corporeidade. O corpo, aqui, aparece como uma dimensão de segunda ordem. No *Fédon* esta questão aparece de forma mais clara. Neste diálogo, Platão aborda o problema a partir do 1) plano ético e 2) da dimensão onto-epistemológica (ARAÚJO, 2009, p. 13). A ética platônica equivale à busca pela virtude, e esta é definida como a busca pela aquisição do saber [*epistème*]. Uma vivência ética, na lógica platônica, está profundamente conectada à busca pela verdade por meio da reflexão. O corpo, no plano ético, aparece como “[...] mortal, não inteligível, multiforme, dissolúvel e que nunca se mantém idêntico a si” (PLATÃO, 1972, p. 166). A corporeidade é apresentada como princípio iniciador de guerras. Nada incita mais guerras, que obliteram a vivência ética, “[...] senão o corpo e seus apetites, pois as guerras tôdas se produzem por causa da posse dos bens, e somos obrigados

a adquirir os bens por causa do corpo, como escravos a seu serviço” (PLATÃO, 1972, p. 144). O corpo é, com efeito, a causa de “[...] milhões de ocupações” (PLATÃO, 1972, p. 144) que impedem o ser humano de obter êxito na busca pela verdade. Ele sempre “[...] reaparece de improviso em nossas investigações, em toda parte, a promover barulho e desordem, estonteando-nos de sorte que, por sua causa, não podemos discernir a verdade” (PLATÃO, 1972, p.144). Com efeito, depreende-se que a corporeidade afasta o ser humano da vivência ética porque inclina a alma ao desequilíbrio.

Descartes também se ocupara com o problema da corporeidade. A questão na filosofia cartesiana oscila entre a dualidade e a problemática da união. A concepção cartesiana não é de estilo platônico, colocando o sensível em oposição ao inteligível. Mas ela também não é aristotélica - a alma como forma do corpo. Em Descartes, o corpo é, concomitantemente, inerte e vivo, corpo que é, em si e por si, e corpo que os seres humanos possuem. Descartes não reduz a corporeidade à categoria de objeto. Pelo contrário, sustenta ser possível estudar o corpo tal qual se estudam as paixões da alma. Não obstante, a interpretação dos postulados cartesianos acerca do corpo que se tornara hegemônica é aquela que se fundamenta na perspectiva dualista. Nesta, por um lado, temos o espírito e, por outro, temos o corpo como sinônimo de extensão. Este dualismo caracteriza apenas um dos momentos do sistema de Descartes. Na filosofia cartesiana encontra-se outra forma de ler a relação entre corpo e alma. Este outro momento se caracteriza pela união, ou mistura, entre corpo e alma. Com efeito, embora exista uma separação entre o corpo, a coisa extensa, e a coisa pensante, ambas dimensões foram um composto que não se dissocia. Corpo e espírito formam um todo que não se pode separar. Por isso, na vida concreta, há uma união substancial: a alma e o corpo se associam intimamente. Não obstante, a concepção dicotômica é a mais consagrada.

Nas leituras clássicas, Platão e Descartes, cada qual a sua maneira, abriram um abismo “[...] entre o homem, definido como *res cogitans*, e o mundo, definido como *res extensa*, entre conhecimento e realidade, entre pensar e ser” (ARENDRT, 2005, p. 66). Nesse contexto, o corpo tende a aparecer como uma dimensão secundária

que instaura o ser humano no mundo e o afasta da vivência verdadeira, da vivência gnosiológica. Ambos são exemplos de discursos clássicos acerca da corporeidade.

Com efeito, o interesse pela análise e teorização acerca da questão do corpo aumentara, de forma significativa, “[...] nas últimas duas décadas” (HARVEY, 2000, p. 97). Ela é, por exemplo, um dos centros argumentativos da “ecologia humana”, um dos ramos da biologia contemporânea. O objetivo desta disciplina é compreender as relações entre os seres humanos e o ambiente, e o fator que articula esta concepção é a inter-relação que se dá através da permeabilidade da corporeidade humana. Esta aparece não como uma dimensão que isola o ser humano do ambiente, mas como o elo que o inscreve como parte deste. Há estudos sobre a motricidade, a questão da corporeidade na psicanálise freudiana, corporeidade e teorias feministas, o corpo na biologia, na educação física, na artes plásticas, na literatura, em autores e autoras como Bourdieu, Butler, Merleau-Ponty, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Espinosa, na medicina etc. À corporeidade se lançam demandas de ordem ontológica, epistemológica, ética, moral, política, econômica etc. O importante é observar que as divergências e congruências acerca da corporeidade remontam aos primórdios do desenvolvimento da filosofia ocidental e, ao mesmo tempo, se mantêm relevantes na contemporaneidade.

A questão da corporeidade já fora trabalhada de diversas formas ao longo da história do pensamento ocidental. Os discursos sobre o corpo na contemporaneidade também são diversos. Nesta configuração, quais as possibilidades e os limites de uma tentativa de elucidar os fundamentos que fornecem a base para se pensar a corporeidade a partir da filosofia marxiana? Para responder a esta pergunta é necessário partir de uma análise da estrutura filosófico-metodológica dos escritos de Marx.

### Considerações filosófico-metodológicas

Em um texto que busque elucidar fundamentos dos escritos marxianos é importante esclarecer uma questão que diz respeito à natureza das obras de Marx, a saber: “[...] que lugar deve ser atribuído às primeiras obras de Marx no seu sistema como um todo?” (MÉSZÁROS, 2006,

p. 197). Em outras palavras: entre a obra do “jovem Marx” e os textos do “Marx maduro” há continuidade ou ruptura? Em que medida se dá esta ou aquela? De forma mais geral: a obra de Marx pode ser dividida em dois momentos, um dos quais seria a produção “juvenil” e o outro que configuraria sua obra de “maturidade”, ou os postulados marxianos formam um todo conciso e contínuo? Se há uma ruptura, uma divisão entre os escritos de juventude e os escritos posteriores, onde ela se encontra? Em 1837, 1843, 1844 ou apenas em 1857? A continuidade se inicia desde a tese de doutoramento ou só a partir dos manuscritos de 1844?

O desenvolvimento das categorias marxianas é outro aspecto importante deste mesmo debate. Qual relação pode ser estabelecida entre o “estranhamento” [*Entfremdung*] dos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844 e o “caráter fetichista” [*Fetischcharakter*] do primeiro volume de *Das Kapital*? Marx trabalha a categoria natureza da mesma forma nas obras escritas entre 1840-1844 e naquelas que são concebidas entre 1857-1867? Os postulados acerca da natureza apresentados em *Die deutsche Ideologie* diferem igualmente das teses impressas nos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* e nos *Ökonomische Manuskripte* (comumente conhecidos como *Grundrisse*) de 1857? Em que medida essas e outras categorias podem ser consideradas diferentes? Em que medida podem ser consideradas as mesmas? Será que são as mesmas ou será que há algo entre elas que as diferencia e torna impossível qualquer tentativa de aproximação?

A essas perguntas se adiciona o fato de que muitas das principais obras de Marx permaneceram inacabadas ou foram concebidas apenas como esboços serviriam como diretrizes para estudos futuros (é o caso dos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844 e dos *Grundrisse*). Esse caráter fragmentário e intermitente ora é preenchido pela afirmativa da continuidade e ora pela assertiva da ruptura.

Essas são facetas da mesma pergunta: a obra de Marx é constituída por um todo coeso e contínuo ou por dois momentos completamente distintos? As respostas tendem a vacilar entre dois extremos. Algumas correntes interpretativas afirmam que não há qualquer ruptura na obra de Marx. De acordo com essa interpretação, não é

possível dividir o “sistema” marxiano de forma lógico-cronológica entre obras do “jovem Marx” e aquelas que seriam produto das análises do “Marx maduro”. Na outra ponta da discussão, há uma corrente que afirma existir uma ruptura epistemológica nos escritos de Marx. Essa linha interpretativa afirma que há uma notória diferença conceitual entre as obras que Marx escrevera entre os anos de 1840-1844 e aquela que o autor dera à luz a partir de 1857 e que culmina com a publicação do primeiro volume de *Das Kapital* em 1867.

As interpretações que advogam em favor da continuidade se pretendem homogêneas na afirmação de que entre os primeiros e os últimos escritos de Marx não há ruptura. Não obstante, essas interpretações apresentam problemas e não são tão indistintas quanto possa parecer. Neste texto, porém, e por escolha deliberada, esses problemas não são analisados separadamente.

Aqui se analisa a outra vertente, a que afirma haver uma evidente ruptura epistemológica na obra de Marx. Esta corrente se bifurca em duas tendências opostas. O que ocorre desde a publicação dos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844 é que

[...] muitos filósofos sustentaram que o jovem Marx deveria ser tratado separadamente, porque há uma *ruptura* entre o pensador que trata dos problemas da alienação e o “Marx maduro”, que aspira a um socialismo científico. [...] enquanto um campo idealizava o jovem Marx e opunha seus primeiros manuscritos às obras posteriores, o outro só aceitava estas últimas, rejeitando como idealistas os seus primeiros escritos (MÉSZÁROS, 2006, p. 197).

As interpretações partidárias da ruptura absoluta se sustentam sobre o esforço de opor o “Marx científico”, crítico da economia política, ao “Marx filósofo”. O que está em jogo é a dicotomia “economia política ou filosofia” e a impossibilidade de contentar as duas. De forma geral, a problemática gira em torno da tentativa de delimitar o que seria o “primordial” no conjunto teórico de Marx. Para uma parcela de intérpretes, o primordial são os postulados marxianos acerca dos problemas da liberdade, da subjetividade e do “estranhamento”. Para outra parte o mais importante é a análise “científica” que Marx empreendera sobre

o modo de produção do capital. Ambas correntes reivindicam o “verdadeiro legado” de Marx e relegam a interpretação oposta à “mistificação”. Com efeito “[...] não é preciso dizer que há algo de extremamente artificial e arbitrário nessa contraposição” (MÉSZÁROS, 2006, p.208). O problema, para Marx, entre a economia política e a filosofia não é definido pela oposição entre ambos, mas pela supressão [Aufhebung] de ambos. O importante não é determinar qual nível de análise é o mais apropriado ou precisar qual a base para o estudo das problemáticas “da realidade”. Para Marx, o essencial na relação entre economia política e filosofia é a supressão [Aufhebung] de ambos os campos em favor de uma análise mais concreta da realidade que se fundamente na *praxis*. Essa supressão não significa que os problemas inerentes à filosofia e/ou à economia política devam ser abandonados ou desconsiderados. Em Marx,

[...] os problemas filosóficos etc. não podem ser ‘abolidos’ (ou ‘dissolvidos’) no pensamento, mas somente *na prática social*, porque eles são expressões da realidade, por mais mistificados e alienados que possam ser. Do mesmo modo, ele está convencido de que não devemos evadi-los, ou simplesmente declarar que são mistificações e deixar tudo como está; devemos enfrentá-los no nível em que eles se apresentam. Portanto, a crítica da filosofia ou da economia política tradicionais implica a elaboração positiva de alternativas [...] Não é necessário dizer que, na visão de Marx, uma tarefa desse tipo não pode ser realizada no interior dos limites da filosofia ou da economia política (MÉSZÁROS, 2006, p.213).

Ambas as interpretações, continuidade indistinta e ruptura completa, apresentam problemas e devem ser analisadas com cautela. Não se pode afirmar, indiferenciadamente, que há uma continuidade nos postulados de Marx, e também é incorreto afirmar que entre os escritos pós-1857 e os escritos anteriores existe uma ruptura absoluta. Os primeiros escritos de Marx não representam uma conclusão “sistemática” de suas teorizações e suas últimas obras, ao mesmo tempo, não podem ser consideradas conclusões autônomas que diferem completamente de seus primeiros estágios de desenvolvimento. Nem um extremo nem o outro, o que caracteriza a obra marxiana é uma evolução teórico-conceitual que

se estende desde os primeiros escritos até a elaboração de *Das Kapital*.

Esta evolução é diretamente condicionada e condicionante da busca de Marx por uma “ciência” humana abrangente que é concebida como resultado da suprassunção [*Aufhebung*] da filosofia, da economia política e de qualquer outra disciplina particularizada. O objetivo de estudo desta ciência, que recebe vários títulos nas diferentes obras de Marx (história, “ciência do homem” etc.), seria o ser humano concreto situado no desenvolvimento histórico que resulta da produção humana. Disso advém que o ser humano só poderia ser estudado quando considerada a constituição da realidade na qual se insere e, ao mesmo tempo, analisado o modo como se estrutura determinado contexto histórico da realidade. Esse “método” de análise, obviamente, se contrapõe à individualização categorial em favor de uma concepção totalizadora em que o objeto é estudado a partir de todas suas determinações e das relações entre as mesmas. Disso decorre que as categorias com que Marx trabalha em seus primeiros trabalhos aparecem em obras ulteriores em contextos mais amplos e inseridas em análises que levam em consideração um maior número de determinações. É o caso da categoria “estranhamento” que é analisada nos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* a partir do trabalho, e em *Das Kapital*, já como “fetichismo”, aparece determinada por relações que não se restringem exclusivamente à esfera do processo de trabalho. O conceito de “[...] ‘fetichismo da mercadoria’, estudado em O Capital, é um aprofundamento de um aspecto do complexo de estranhamento, a saber, da ‘alienação econômica sob a sociedade capitalista’” (KONDER, 1965, p.24). N’O capital a categoria “natureza” aparece determinada por um complexo estruturante constituído por um número maior de determinações do que aquele utilizado para estudar a mesma categoria, por exemplo, em *Die deutsche Ideologie*. Existem diferenças e “complementariedade” tanto nas categorias “estranhamento” e “fetichismo” quanto na forma como Marx trabalha com a questão da natureza nos textos de 1844-1845 e nas obras posteriores, mas estes extremos não podem ser utilizados como parâmetro para afirmar que a obra de Marx é marcada pela ruptura ou pelo contínuismo. O que se observa, no desenvolvimento das categorias e das próprias obras de Marx, é

uma tendência totalizadora que, ao se afastar das particularizações, circunscreve os objetos de estudo e o próprio modelo de estudo em um número de determinações cada vez maior.

Neste pendore totalizador não há, necessariamente, ruptura nem continuidade. O itinerário teórico marxiano é marcado por uma evolução que pode, em certa medida, ser considerada “dialética”. “Dialética” porque se trata, neste caso específico, de um desenvolvimento lógico sistemático em que a superação de um estágio anterior é acompanhada pela manutenção de determinadas especificidades deste mesmo estágio. As categorias não são abandonadas, ou criadas a partir de teorizações individualizantes, mas também não são trabalhadas da mesma forma em todas as obras, e estas últimas não são totalmente particularizadas nem partes constituintes de um *continuum* homogêneo. Essa configuração possibilita estudos que se proponham particularizar uma categoria, ou obra, e outros que objetivem fazer aparecer uma noção mais abrangente do seu objeto.

De forma geral, este texto se baseia na ideia de que é possível utilizar a teoria marxiana considerando que suas categorias e obras são parte de um processo de desenvolvimento teórico-conceitual dialético. Por isso, em determinados momentos, alguns textos “de juventude” e de “maturidade” são utilizados em concomitância na análise de uma determinada categoria. Isso possibilita uma compreensão mais abrangente do objeto de estudo, na medida em que o insere no centro de um número maior de determinações e relações. Essa posição pode ser considerada problemática porque, ao trabalhar-se com um complexo categorial mais abrangente, não se dá destaque às especificidades e particularidades conceituais. Isso é um fato, mas um fato que pode, em certa medida, ser contrabalanceado. Não obstante, a decisão pela abordagem mais “abrangente” foi deliberada e, quando possível, alguns detalhes e singularidades foram acrescentados.

Considerada essa configuração, fica evidente que a colocação do problema central deste artigo implica a constituição de um campo temático.

Esse campo é composto por problemas variados: a questão da corporeidade no geral, a filosofia em Marx, o problema da pertinência

do objetivo, a forma como são tratadas as categorias (ruptura, continuidade ou evolução) etc. Será que se encontram fundamentos, em Marx, para pensar a corporeidade? Se sim, quais são? Eles estão presentes em todos os momentos da produção marxiana? Eles aparecem da mesma forma em diferentes momentos ou são tratados igualmente em todas as obras? Como eles se relacionam com a filosofia marxiana? Essas são algumas das questões que norteiam os próximos itens deste artigo.

### Fundamentos lógico-categoriais da perspectiva marxista e a questão da corporeidade

Há algumas dificuldades inerentes à tentativa de fazer uma leitura “filosófica” da perspectiva marxista. É possível enumerar três principais obstáculos. O primeiro se deve à multiplicidade de interpretações, correntes interpretativas e políticas, que permanecem vinculadas aos postulados marxianos. O legado teórico marxiano é objeto de estudo de diversas disciplinas e o “método de Marx” é utilizado como fundamento teórico-metodológico nas mais variadas pesquisas. Isso pode dificultar uma tentativa de leitura “filosófica” unitária da obra marxiana porquanto impossibilita que se afirme qual é, de fato, a correta interpretação acerca dos textos de Marx. O segundo tem gênese no caráter fragmentário e exploratório de alguns escritos marxianos e na rápida, porém rigorosa, forma como suas posições filosóficas e políticas evoluíram. A gama de problemas sobre os quais Marx se debruçara e a forma como os trabalhara se modificara bastante entre os anos que transcorrem desde seus primeiros escritos, inclusive a tese de doutoramento, até a redação e publicação do primeiro volume de *Das Kapital*. As mudanças “filosóficas” se acumularam em um ritmo cada vez mais vertiginoso e foram da recusa à parte “mistificadora” das filosofias de Hegel e Feuerbach à crítica da política, e desta à análise e crítica da estruturação sociometabólica do capital, passando pelos estudos históricos de movimentos dos quais fora contemporâneo e pela evolução estilística e conceitual. O terceiro “problema”

[...] se deve ao caráter conjuntural da maioria de suas intervenções filosóficas e às dificulda-

des do leitor para identificar os problemas que Marx procura resolver, as posições dos adversários que ele tenta refutar e as referências implícitas (RENAULT, 2011, p. 106).

No que tange diretamente à filosofia, o importante é responder o seguinte: como se deve agir para mudar a sociedade? Como a filosofia deve se integrar nesses esforços? A resposta num primeiro momento é elaborada no campo delimitado por uma “crítica filosófica” que objetiva reinstaurar o papel ativo da humanidade no desenvolvimento real da história. Esse momento fica marcado pela publicação dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* entre 1843 e 1844. Até aqui, em certa medida, Marx ainda transita no meio dos “pós-hegelianos” e sua “crítica filosófica” se aproxima de forma tênue da “filosofia crítica” desenvolvida pelos “jovens hegelianos”. Mas ele logo percebe que as preocupações dos jovens-hegelianos são, em primeiro lugar, filosóficas e que a revolução que os interessa é estritamente teórica. Após esse momento, Marx vislumbra que uma resposta satisfatória só pode se encontrada através de um outro movimento, uma outra postura, que está para além da filosofia crítica e das ferramentas teóricas legadas por Hegel. Essa nova postura se materializa na explicitação da necessidade da supressão [Aufhebung] da filosofia na concretude que aparece nos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* e na elaboração dos fundamentos da filosofia da práxis que estão contidos nas *Thesen über Feuerbach* de 1845. Foi sempre a partir dessa compreensão de que a filosofia deveria se integrar à concretude que Marx defendeu, junto com Engels em *Die deutsche Ideologie*, a necessidade de uma “crítica filosófica” contínua que seria, ao mesmo tempo,

[...] uma autocrítica teórica e política da etapa anterior, [por isso] o ‘abandono da filosofia’ parece se referir a um projeto de transformação radical da prática filosófica, em vez de uma liquidação da filosofia ou de uma nova filosofia (RENAULT, 2011, p.107).

Por esse motivo Marx não intentara criar um sistema filosófico. Pelo contrário. Para ele, a filosofia deve ser uma atividade: uma atividade crítica. E é assim que a pratica. Ele empreende uma crítica da filosofia hegeliana, dos ‘jovens

hegelianos', de Feuerbach, da filosofia grega, da metafísica dos séculos XVII e XVIII e do materialismo do século XVIII. Entender Marx "[...] 'filosoficamente' é tentar retomar esse movimento e não expor teses ou momentos que se concatenem em um sistema" (Peto, 2016, p.4).

A mais notável afirmativa de Marx acerca da filosofia é encontrada nas *Thesen über Feuerbach*. Estas pequenas notas foram escritas por Marx em 1845 e apareceram pela primeira vez em 1888 como apêndice em uma publicação de Engels. No original, as teses são intituladas "1. ad Feuerbach" e constituem parte de um livro de anotações que Marx mantivera entre 1884 e 1847. Nelas, lê-se que "[...] os filósofos apenas *interpretaram* [*interpretier*] o mundo [*die Welt*] de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo [*sie zu verändern*]" (MARX; ENGELS, 1958, p.7, grifos no original). Essa assertativa é, frequentemente, compreendida unilateralmente. Afirma-se que Marx postulava uma recusa radical da filosofia. Uma superação da filosofia em favor de um saber real que se baseie no "socialismo científico". Porém, "[...] o que é desconsiderado em tais interpretações é que a ideia de Marx a respeito dessa *Aufhebung* não indica meramente uma mudança teórica da filosofia para a ciência, mas de fato um complexo programa prático" (MÉSZÁROS, 2008, p.89).

O cerne deste programa é a unidade entre aquilo que Marx denominara "arma da crítica" e a "crítica das armas". Uma unidade dialética. Ou seja, a filosofia, para Marx, deveria ser parte da luta pela emancipação. Isso significa que a realização da filosofia, ou da própria ciência, não pode acontecer somente na filosofia. Ela está dialeticamente relacionada com a realidade concreta. Literalmente, Marx afirma que "[...] a filosofia não pode se realizar sem a suprasunção do proletariado, o proletariado não pode se suprimir sem a realização da filosofia" (MARX, 1981, p.391).

E essa suprasunção [*Aufhebung*] da filosofia só pode ser dialética porque trata da "coisa em si" e não apenas com a forma por meio da qual ela se apresenta diretamente ao ser humano. A dialética não trabalha somente com a "manifestação" do fenômeno, mas com o fenômeno em si, inclusa a forma, em sua complexidade categorial e relacional. No proceder dialético há uma diferenciação entre representação e conceito e

com isso não se distinguem apenas dois graus de *conhecimento* da realidade, mas duas qualidades da *práxis*. Nessa configuração, a atitude dos seres humanos em face da realidade não se resume a de um sujeito do conhecimento abstrato. A suprasunção [*Aufhebung*] dialética da filosofia objetiva que o ser humano deixe de ser conceituado como uma dimensão primordialmente gnosiológica, que analisa e estrutura, e passe a ser caracterizado como um ser que age objetivamente, um ser histórico que exerce a sua atividade prática no trato com a natureza e com os seres humanos dentro de um determinado conjunto de relações sociais. Com isso, a própria realidade aparece não como uma dimensão a ser analisada, um objeto sobre o qual cumpre intuir e compreender, mas como a dimensão que é estruturada pelo ser humano através de sua atividade prático-sensível. Disso resulta que realidade e seres humanos deixam de ser duas dimensões alheias uma a outra. A consequência dessa guinada dialética, no que tange à filosofia, é que esta não pode mais ser uma disciplina que pretende dissecar a estruturação da concretude através de arranjos gnosiológicos. A suprasunção [*Aufhebung*] dialética da filosofia, como postulada por Marx, demonstra que os objetos de estudos "humanos" são produtos da atividade sensível humana [*der menschlichen Tätigkeit*] e, por isso, não podem ser estudados de forma isolada e individualizada. É somente

[...] no trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – [que] o indivíduo 'em situação' cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade (KOSÍK, 1976, p. 9-10).

Com isso, Marx rechaça a concepção de uma filosofia auto-orientada. Para ele, a filosofia, como todas as outras áreas de produção "intelectual", só pode ser compreendida, e se realizar, em relação com a totalidade concreta. Com as forças produtivas e como parte que integra a totalidade. A filosofia só pode se realizar em relação com a práxis social. Quando forma uma unidade dialética com a "crítica das armas". Da mesma forma, Marx opunha-se à ideia de uma

filosofia independente, autônoma e desconectada das problemáticas da vida concreta. Para ele, a filosofia não ocupa espaço privilegiado no campo do saber. Por isso, “[...] Marx insistia na reintegração da filosofia à vida real em termos de necessidade da filosofia como necessidade da sua realização a serviço da emancipação. Desse modo, a filosofia, com essas qualificações, continuou a informar e a orientar a obra de Marx num sentido muito significativo até o fim de sua vida” (MÉSZÁROS, 2008, p.95).

O que se pode, então, afirmar sobre a filosofia marxiana? Como é possível buscar fundamentos para pensar a corporeidade numa filosofia que, antes de tudo, pretende que a própria filosofia só pode se realizar quando integrada à totalidade concreta? Que concepção de ser humano e de corpo é possível extrair daí?

O que se pode afirmar com certeza é que Marx deve ser atrelado à fundamentação da ideia de seres humanos situados ontologicamente. Na tradição idealista ocidental, o que caracteriza a vida humana é a capacidade racional. Marx, por sua vez, afirma que o ser humano é essencialmente um ser natural dotado da faculdade da ação. Os postulados de Marx fundamentam uma crítica radical às bases do conhecimento humano e a partir deles eleva-se um complexo argumentativo que possibilita investigar o ser humano com base em sua inerência ao mundo. Marx evidenciara a necessidade de se compreender a condição humana no contexto da totalidade concreta.

Não obstante, os “críticos pós-modernos” imputam aos escritos pautados nos postulados marxianos a incapacidade de lidar com questões ligadas à corporeidade. Nas próprias pesquisas de base marxista há tendência a rechaçar esta questão, classificando-a como desvio relativo à centralidade das questões estruturais de ordem político-econômica. Com base nesta configuração, fundara-se uma nítida divisão epistemológica entre debruçar-se sobre a questão da corporeidade e intentar elucidar a estruturação histórica do modo de produção. Esta cisão eleva-se sobre um dos motes analíticos dos escritos “pós-modernos”, especialmente de filósofos pós-década de 1960: o declínio do trabalho material e a emergência do trabalho imaterial, características fundamentais para o fim do trabalho como postulado por Marx, o fim da história etc. Esta configuração consolida

uma divisão do corpo: corpo “libidinoso”, discursivo, e corpo “laborioso”, talhado pelas demandas do capital. Onde jaz o primeiro, o segundo ausenta-se. Esse limite, é, concomitantemente, “[...] a causa e a consequência para que os estudos da corporeidade e do materialismo histórico sejam vistos e se vejam como antípodas” (HEROLD JUNIOR, 2008, p. 99).

A importância dos postulados marxianos, no que tange à problematização da corporeidade, se baseia no fato de que Marx originou a discussão acerca do corpo como produto social, produto e produtor das condições materiais de existência e das relações de produção. Em *Das Kapital*, há, sem dúvidas, uma análise clássica da condição corporal que articula as relações concretas, corpóreas, à constituição da subjetividade e às demandas do sistema de produção. Assim, a corporeidade [*Leiblichkeit*] deixa de se limitar à rigidez mecânico-biológica e abrem-se caminhos para se ponderar sobre a organicidade processual entre o modo de produção, a orquestração societal e as dimensões inerentes ao corpo.

É importante destacar a centralidade da natureza, do processo de trabalho [*der Arbeitsprozeß*], e, conseqüentemente, o processo de estranhamento [*Entfremdung*], e do modo de produção do capital na articulação entre os estudos acerca da corporeidade [*Leiblichkeit*] e a filosofia de Marx. Isso porque o ponto sobre o qual

[...] se apoia tanto a distância quanto a almejada aproximação entre os estudos do corpo e as análises de Marx é o conjunto de limites e o papel que atribuem ao trabalho, respectivamente. O estudo da relação entre corpo e trabalho e a amplificação de seus resultados surgem como possibilidades de considerarmos a formação da corporeidade humana pelo prisma do materialismo histórico (HEROLD JUNIOR, 2008, p. 98).

A opção pela possibilidade do estudo da corporeidade em Marx se ancora na concepção de que seus postulados imputam organicidade à relação entre a corporeidade, natureza, processo de trabalho, os arranjos dos modos de produção e a questão dos processos de subjetivação. De fato, a filosofia de Marx fornece

[...] um rico aparato conceitual para a compreensão de processos de produção e ação corporal [...]. E tem quase a mesma importân-

cia o fato de ele oferecer uma epistemologia apropriada (tanto histórico-geográfica como dialética) para abordar a questão de como os corpos são produzidos, de como vêm a ser os significantes e referentes de significados e de como práticas corporais internalizadas poderiam em contrapartida modificar os processos de produção do eu (HARVEY, 2000, p. 116).

O corpo, porém, não fora objeto de estudo sistemático por parte de Marx. As bases para se pensar tal problemática em sua obra jazem em íntima relação com conceituações inerentes às categorias ontológicas do ser social. Esta estrutura deriva de condições próprias aos escritos marxianos. Ante sistematizações categoriais estáticas e hierarquizantes, Marx baseia sua ontologia em “[...] elementos estruturais de complexos relativamente totais, ativos, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes” (LUKÁCS, 2012, p.297). Esta guinada “[...] fundamenta a ontologia marxiana do ser social” (PETO; VERISSIMO, 2015, p.196). Fundamentações acerca da corporeidade baseadas nos postulados marxianos devem considerá-lo em relação orgânico-procesual com a produtividade humana, quer dizer, com a configuração histórica da sensibilidade e da ação humanas. Pensar o corpo, a partir de lógica marxista, “[...] é considerá-lo como uma categoria imersa na totalidade concreta” (PETO; VERISSIMO, 2015, p.196).

### Considerações finais

O objetivo deste artigo fora apresentar algumas especificidades da perspectiva marxista que possibilitam pensar a questão da corporeidade. Quando considerado o complexo categorial legado por Marx para analisar a questão do corpo é necessário explicitar que esta categoria não pode e não deve ser analisada de forma isolada. Isso decorre da configuração lógico-categorial e ontológica inerente aos postulados de Marx. Parte da epistemologia contemporânea, tanto na filosofia quanto nas ciências modernas (inclusive a Psicologia), continua a se mover no interior do horizonte da perspectiva “positivista”. Nesta, o objetivo das doutrinas científicas é depreender as formas de um determinado objeto a partir de seu estudo “empírico”. Cada teoria, nesse quadro, é um objeto em si que deve manter uma

estreita relação de verdade ou de falsidade com a realidade. Essa relação, porém, é totalmente indiferente à forma como o real se apresenta ou às representações que se fazem do real. A partir disso “[...] por conhecimento nada mais se entende além do processo de visar a coisa inacessível, cada passo adiante medindo-se exclusivamente em termos de eficácia e da integração de cada tese na totalidade da teoria; uma doutrina é dita superior a outra quando for mais eficaz, mais geral e mais rigorosa que a anterior” (GIANNOTTI, 1985, p. 39). Num outro polo estão a estruturação categorial e a ontologia inerentes à perspectiva marxista que se filiam à filosofia hegeliana. Para Hegel, mais importante do que estabelecer uma relação de veracidade ou de falseamento entre determinado objeto e a realidade, ou a representação semântica desta, é o movimento de apreender quais processos deram forma ao objeto e como este veio a ser constituir em objeto. Para ele, o essencial não é verificar a eficácia com que uma teoria descreve seu objeto, mas estabelecer como e por quais processos se formou este objeto. Marx parte desta mesma concepção. Para ele, o importante é trazer à luz os processos, forças e razões que levaram algo a constituir um “objeto” determinado. O que a perspectiva marxista objetiva compreender é como um determinado objeto pode ser nomeado “[...] a partir de categorias e de forças reais que se furtam à verificação imediata, embora sejam as únicas a emprestar ao dado uma completa racionalidade” (GIANNOTTI, 1985, p.41). O importante é “[...] destacar os fenômenos de sua forma dada como imediata, de encontrar as mediações pelas quais eles podem ser relacionados ao seu núcleo e à sua essência” (LUKÁCS, 2003, p.75). As perguntas que se podem lançar aos objetos estudados a partir da configuração lógico categorial marxista são: qual é seu modo de existência? Quais condições tornaram possível seu estabelecimento? Qual a racionalidade intrínseca aos processos que o organizaram?

Pode-se afirmar que a corporeidade constitui uma “[...] espécie de *estrutura ausente*” (BRÖHM, 2007, p.340) do complexo categorial legado por Marx, mas essa ausência deve ser relativizada. A corporeidade [*Leiblichkeit*] só pode ser considerada uma *estrutura ausente* enquanto problemática isolada. Ela não aparece de forma estruturada e detalhada, e é só nessa medida

que pode ser considerada ausente. O que está “ausente” é a estruturação, a “forma acabada”, o tratamento isolado e sistemático. Mas isso não anula o fato de que há na obra de Marx fundamentos que possibilitam estudar o problema do corpo. A partir deles pode-se pensar a corporeidade enquanto categoria inerente ao complexo ontológico do ser social: a atividade sensível, o processo de trabalho, o processo de estranhamento e o modo de produção. É notório que

[...] ao contrário de toda interpretação idealista, Marx e Engels desde muito cedo afirmaram a materialidade do trabalho para o corpo enquanto processo de engendramento do homem por si mesmo e ao mesmo tempo processo de alienação, de exploração e de sofrimento também para si. Friedrich Engels chegará a avançar a ideia de que o processo de hominização é feito pela mediação do trabalho que deu forma humana ao corpo. A história ‘natural’ e depois cultural do corpo é, portanto, a história do trabalho no corpo e do corpo para o trabalho. [...] A história, que é a ‘verdadeira história natural do homem’, nada mais é que o ‘engendramento do homem pelo trabalho humano’ e, particularmente a produção de seu corpo enquanto natureza socializada (BRÖHM, 2007, p. 341-342).

Por que Marx não trabalhara a questão da corporeidade de forma esquemática? Por que, mesmo presente e fundamental, a corporeidade pode ser considerada esta “*estrutura ausente*”? A perspectiva marxista se fundamenta em totalidades. Por isso, suas categorias nunca aparecem em separado das outras categorias que configuram o complexo categorial que está sendo analisado. A corporeidade, em Marx, nunca fora tratada de forma individualizada porque nenhuma outra categoria em Marx aparece de forma isolada. Nem a mercadoria, nem o processo trabalho, nem a natureza, nem o capital, nem a própria história ou a realidade são analisadas fora de um complexo categorial. Essa configuração contém limitações e vantagens.

A ausência de análises diretas e extensas acerca do corpo tornou esta questão praticamente inexistente nos debates teóricos que se desenvolveram, e se desenvolvem, no campo marxista. O número de pesquisas “marxistas”, em âmbito nível nacional, e que tem por objeto o estudo do corpo é, até o momento, pequeno. A questão

do corpo fora pouco explorada se comparada a problemáticas tais como o processo de trabalho, a estruturação do capital, a filosofia da história, as análises políticas e os debates com a filosofia alemã. Isso não decorre única e exclusivamente da forma como a questão aparece nos textos originais de Marx. Mas o fato de Marx não ter legado uma “teoria” estruturada sobre o corpo, sem dúvida, representa um obstáculo. Estudos nessa direção podem esbarrar na falta de um direcionamento teórico preciso.

Não obstante, o fato de Marx não ter se debruçado de forma específica sobre o problema do corpo possibilita que as análises acompanhem o mesmo movimento “totalizante” da obra marxiana e não se restrinjam à repetição anedótica dos trechos originais. As teorizações acerca do corpo são uma “*estrutura ausente*” de especificidades, mas isso, ao mesmo tempo em que se apresenta como uma dificuldade, pode ser considerado uma vantagem em certa medida. Não é possível afirmar que “o corpo é isso ou aquilo” em Marx, mas é essa mesma “falta” de definição que caracteriza a fecundidade da obra marxiana enquanto base para estudos sobre o corpo. Considerando o pendor à totalidade como o fundamento analítico pode-se pensar a categoria corpo, com base em uma lógica marxista, a partir de três pontos distintos que, não obstante, se concatenam e configuram a riqueza deste complexo lógico categorial: o corpo como força produtiva, o corpo imerso nas relações sociais, o corpo como fundamento das relações sociais.

O primeiro ponto, a saber, o corpo como força produtiva, tem como base a assertiva de que a corporeidade não é essência, substância extensa ou invólucro orgânico que sustenta a alma ou o Espírito na concretude. Pelo contrário. O corpo deve ser categorizado como força produtiva, força vital, o próprio ser humano natural e ativo. Ele instaura o ser humano no mundo natural como parte integrante da concretude. E é o próprio ser humano objetivo, natural e concreto, em atividade no mundo natural e objetivo. Ao mesmo tempo, o corpo é também o fundamento do processo de produção propriamente dito. É a base tanto da atividade humana sensível quanto do processo de trabalho. O corpo é, com efeito, o próprio ser humano e o fundamento que torna o humano um ser ontologicamente distinto. Essa última característica deriva do fato de que

é a corporeidade, em última instância, e não os processos gnosiológicos, que possibilita ao ser humano mediar sua atividade objetiva com a natureza por meio do processo de trabalho. Por isso, “[...] a historicidade do corpo está, pois, antes de toda historicidade de suas forças produtivas” (BRÖHM, 2007, p.341-2).

O segundo ponto, caracterizado pela afirmativa de que a corporeidade se encontra integrada a uma estruturação societal, fundamenta-se na relação que se estabelece entre o processo de trabalho e a estruturação do modo de produção. O corpo, no processo de trabalho “[...] enquanto força produtiva está ele próprio integrado numa rede de relações sociais orgânicas (o ‘*corpo social*’), de relações de produção nas quais o corpo é metabolizado em trabalhador coletivo” (BRÖHM, 2007, p.343). O corpo, que é fundamento ontológico e base da atividade objetiva, está, obviamente, imerso nas relações sociais que derivam dos arranjos produtivos.

O terceiro ponto se alicerça no postulado de que o corpo não está somente cerceado pela estruturação societal e passivo em relação às determinações do modo de produção. A corporeidade é o próprio fundamento destas relações e das configurações sociometabólicas de produção. A “base real” da vida humana não é uma dimensão ideal e individualizada que se estrutura de forma alheia ao ser humano. Há uma condição primeira de toda história humana: o próprio ser humano compreendido, antes de tudo, como corporeidade em atividade na natureza. O próprio trabalho, fundamento ontológico primordial e base histórica da realidade humana, é consequência da estruturação corporal.

## Referências

ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRÖHM, J-M. Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx. In: NÓVOA, J. (Org.). **Incontornável Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 339-367.

GIANNOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

HARVEY, D. The body as an accumulation strategy. In: HARVEY, D. **Spaces of hope**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 97-116.

HEROLD JUNIOR, C. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, p. 98-111, 2008.

KONDER, L. **Marxismo e alienação**: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

KOSÍK, K. **Dialética do concreto**. RJ: Paz e Terra, 1976.

MARX, K.; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In MARX, K.; ENGELS, F. **Werke, Band 3**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1958. p. 5-413.

MARX, K.; ENGELS, F. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. In MARX, K.; ENGELS, F. **Werke, Band 2**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962.

MARX, K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In MARX, K.; ENGELS, F. **Werke, Band 1**. Dietz Verlag Berlin, 1981. p. 378-391.

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

PETO, L.; VERISSIMO, D. Considerações acerca do problema da corporeidade em Marx. **Memorandum**, v. 31, 193-205, 2016.

PETO, L. Notas sobre questões de método, produção de conhecimento e ontologia na filosofia de Marx. **Revista Enciclopédia**, Pelotas, v. 6, p. 1-14, 2016.

PLATÃO. Fédon. In: **Diálogos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

PLATÃO. Cármitides. In: **Diálogos**. Madrid: Gredos, 1981.

PLATÃO. **Timeu – Crítias**. Coimbra: ECH, 2011.

RENAULT, E. Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães). In: DUMÉNIL, G. **Ler Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p.109-141.