

## DO TEÓRICO-CRÍTICO À QUASE-POLÍTICA EM SARTRE: CAMINHOS DA NOÇÃO DA TOTALIZAÇÃO EM CURSO NA OBRA *CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA*<sup>1</sup>

Thana Mara de Souza<sup>2,3</sup>

[thana.souza@gmail.com](mailto:thana.souza@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo pretende discutir como se dá a passagem de uma discussão teórica-crítica sobre a metodologia marxista para uma discussão ética, principalmente a partir das noções de totalidade e totalização em curso. Adotar esta última leva Sartre não apenas a afirmar uma metodologia outra, que permitiria tornar novamente vivo um marxismo tornado esclerosado, mas também a descrever modos de agrupamentos humanos nos quais o reconhecimento mútuo de subjetividades se dá na construção solidária de um fim comum. No entanto, essa passagem não se transforma, em *A Crítica da Razão Dialética*, numa discussão política propriamente dita. Por isso, proponho que o caminho realizado é do teórico-crítico à quase-política, e que o passo à política, não feito por Sartre em seu texto teórico, deve ser finalizado por nós, tanto na teoria quanto na prática.

**Palavras-chave:** Sartre, teoria, ética, política, totalização.

---

<sup>1</sup> Recebido: 02-08-2025/ Aceito: 02-11-2025/ Publicado on-line: 30-12-2025.

<sup>2</sup> É professora na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, Espírito Santo, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8461-3239>.

## Introdução

Ao escrever a *Crítica da Razão Dialética*, Sartre propunha fundamentar esta razão por meio dela mesma, ou seja, por meio de um projeto kantiano de crítica na qual a própria razão estabelece suas validades e seus limites. Este projeto é necessário, segundo o filósofo, para fazer o marxismo reviver, sair de um marxismo esclerosado ou um materialismo idealista no qual se transformou.

Ao mesmo tempo em que se posiciona como tendo um acordo de princípio com o marxismo, vemos que se trata, mais precisamente, de elaborar críticas principalmente à dialética da Natureza de Engels e ao marxismo francês de meados do século XX. Assim, Sartre procurará fundamentar o método marxista para evitar que ele recaia novamente em uma prática e teoria que dissolve o particular no universal, fazendo daquele mero efeito deste: “O marxismo preguiçoso coloca tudo em tudo, transforma os homens reais em símbolos de seus mitos; assim, transforma-se em sonho paranoico a única filosofia que pode realmente apreender a complexidade do ser humano” (Sartre, 2002, p. 53).

Contra esse marxismo, que possibilitou o stalinismo, e para voltar a Marx, Sartre busca fundamentar metodologicamente um materialismo realista<sup>4</sup>. Em outras palavras, a perspectiva é crítica, teórica, sobre a inteligibilidade da razão dialética, com ponto de partida epistemológico a certeza apodítica da consciência (de) si sendo ao mesmo tempo consciência de algo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Como aponta Sartre, é possível fazer um materialismo idealista, falar da noção de matéria de forma idealista, como o marxismo de meados do século XX fazia.

<sup>5</sup> Cf. Sartre (2002, p. 168). Não é o tema do artigo, mas é preciso notar que, em alguns momentos

Trata-se de um projeto quase gnosiológico/epistemológico, ao menos teórico-crítico, que pretende exercer a razão dialética, e, em seu exercício concreto, verificar suas especificidades. Se em *Questões de Método*, tornado, após sua primeira apresentação, em prefácio da *Crítica da Razão Dialética*, já podemos verificar a proposta sartriana a favor do marxismo materialista na crítica ao marxismo idealista, na Introdução A de *Crítica da Razão Dialética* o filósofo deixa ainda mais claro sua perspectiva:

Assim, nossa tarefa não pode ser, de modo algum, reconstituir a História real em seu desenvolvimento como também não consiste em um estudo concreto de formas de produção ou dos grupos estudados pelo sociólogo e pelo etnógrafo. Nosso problema é *crítico*. E, sem dúvida, esse problema é em si mesmo suscitado pela História. Mas, justamente, trata-se de sentir, criticar e fundamentar, *na História* e neste momento do desenvolvimento das sociedades humanas, os instrumentos do pensamento pelos quais a História pensa em si mesma, na medida em que são os instrumentos práticos pelos quais ela se faz. Com toda a certeza, seremos reorientados do Fazer para o Conhecer e do Conhecer para o Fazer na unidade de um processo que, por sua vez, será dialético. Mas nosso objetivo real é teórico: podemos formulá-lo nestes termos: em que condições o conhecimento de uma história é possível? (Sartre, 2002, p. 160)

Ao mesmo tempo em que admite que o problema é suscitado pela História e para ela se volta, o filósofo marca a

---

do livro de 1960, Sartre traz noções presentes em suas obras dos anos 1930 e 1940. Este é o caso: a noção de intencionalidade da consciência, sendo a consciência tética de um objeto e ao mesmo tempo consciência não-tética de si, está presente nas obras iniciais de Sartre e se mantém aqui como sendo o ponto de partida epistemológico. Admitindo que há modificações e ampliações, concordamos com boa parte das leituras atuais, tais como de Feron, Salzmann e Rizk, de que não há uma contradição entre um período e outro no pensamento sartriano, muito menos um abandono das noções iniciais.

distinção (que implica diálogo) entre filosofia, sociologia e história. Não se trata de restituir o desenvolvimento da História – trabalho do historiador –, nem de estudar formas concretas de grupo – trabalho de sociologia –, mas de um trabalho teórico-crítico, que busca fundar os instrumentos de pensamento pelos quais a História se pensa<sup>6</sup>. Trata-se aí de um trabalho teórico que propõe desvendar em quais condições o conhecimento da história é possível. Veremos ao longo do livro, e o que também será discutido na primeira parte do artigo, que a condição teórica não se desvincula da condição prática, e essa separação será uma das críticas aos marxismos preguiçosos, mas o que importa inicialmente é compreender que Sartre tem como proposta uma questão teórica, crítica, epistemológica, sobre fundamentos, métodos e condições de conhecimento (portanto, gnosiológicas) da história.

É a perspectiva a partir do qual o trabalho se coloca, e é a primeira questão a ser esclarecida já na Introdução A: “Isso significa, afinal de contas, que somos levados à necessidade de fundamentar a dialética como método universal e como lei universal da antropologia” (Sartre, 2002, p. 140). Ou, como afirmado com outras palavras algumas páginas depois: “é preciso estabelecer os limites e a validade da evidência dialética: a dialética será eficaz como método enquanto permanecer *necessária* como lei da inteligibilidade e como estrutura racional do Ser” (Sartre, 2002, p. 153).

---

<sup>6</sup> Embora de modo muito esquemático e rápido, podemos fazer um paralelo com o modo como Sartre pensa a relação entre filosofia e literatura: sem se confundirem, dado que são formas irreduzíveis umas às outras, necessariamente precisam uma da outra. Talvez possamos ampliar essa relação de distinção e ao mesmo tempo de relação necessária entre filosofia, história e sociologia.

É um Sartre que busca as estruturas, inteligibilidades e aplica o método universal da razão dialética em seu tribunal próprio. E os muitos exemplos de que se utiliza no primeiro volume não estão ali, e ele mesmo o afirma, para restituir o movimento real da História, mas para apontar uma inteligibilidade formal da dialética:

Em cada caso, será necessário mostrar a inteligibilidade dessas transformações. Trata-se naturalmente de uma inteligibilidade *formal* (...). Mas, de modo algum, entendemos – e teremos a ocasião de repeti-lo ainda mais claramente – ser obrigados a determinar a história concreta desses avatares da *práxis* (...). Não entra, de modo algum, em nosso projeto determinar se as séries precedem os grupos ou reciprocamente, seja originalmente ou em tal momento particular da História (...). Portanto, importar-nos-á *unicamente* mostrar a passagem das séries para os grupos e dos grupos para as séries como avatares constantes de nossa multiplicidade prática e sentir a inteligibilidade dialética desses processos reversíveis (Sartre, 2002, p. 181).

Ao afirmar que não se trata de pensar em um movimento linear, que vai cronologicamente da série ao grupo, ou o contrário, o filósofo insiste em uma perspectiva teórica-crítica. O que está em questão não é a restituição histórica, nem o estudo de grupos determinados, nem mesmo – ao menos de forma explícita – questões morais e políticas. Mas, sim, o que há de constante e estrutural diante da multiplicidade.

Depois de mais de cem páginas de *Questões de Método*, e de duas Introduções, nós, leitores, estamos muito bem avisados sobre a perspectiva teórica, crítica e epistemológica do livro: em que condições se dá o conhecimento da história

por si mesma?

Será por meio da noção de totalização em curso que proponho, em um primeiro momento, melhor compreender esta empreitada epistemológica. Ao opô-la à noção de falsa totalidade dos marxismos preguiçosos, poderemos pensar o modo como a razão dialética se coloca teórica e praticamente.

No entanto, por mais avisados que estejamos, é impossível continuar a leitura do primeiro volume sem também pensar nas condições concretas que de fato motivam a passagem das séries aos grupos e vice-versa, e em uma certa agenda moral-política que prescreva, sem cair na ilusão de uma saída absoluta dos movimentos da experiência<sup>7</sup>, a importância de ensaiarmos relações autênticas com os outros, tais como os grupos, reconhecimentos intersubjetivos e ações conjuntas para uma finalidade projetada de forma comum, e que proponha ao menos alguns elementos práticos-políticos para a motivação dessa passagem.

Sartre mesmo nos leva a esses questionamentos ao mudar o tom do livro. De uma Introdução metodológica passamos a longos capítulos que descrevem e procuram a inteligibilidade de diversos exemplos históricos reais (o roubo do ouro do Peru pela Espanha, a tomada da Bastilha, o desmatamento na China, para ficar só com tais exemplos). Ao lê-los, ficamos mais diante de questões éticas e políticas do que de questões epistemológicas.

---

<sup>7</sup> Sartre estabelecerá três momentos da experiência: o da práxis e do trabalho; o da dialética da passividade ou antidialética; e o dos grupos. Sem propor uma direção determinista entre esses momentos, o que o filósofo busca é a inteligibilidade da história diante da multiplicidade de momentos.

Mas será que poderíamos afirmar que “isso é o suficiente para fundamentar um materialismo da liberdade e para que a política tome, enfim, o risco da autoemancipação” (Kail; Sobel, 2005, p. 46 – tradução minha)?

Penso que não. É verdade que Sartre nos fornece elementos para pensar uma construção ética (que se daria justamente na passagem da série para o grupo), e quais os valores de liberdade a serem trabalhados nessa ética nunca finalizada, mas não chegamos a uma problemática especificamente política. Sartre descreve os exemplos, mas não dá o passo a mais de pensar mecanismos ou estratégias para concretamente fazer acontecer a compreensão da totalização em curso. Por isso, talvez seja melhor dizer quase-política: os elementos estão ali, descritos, nos levando a pensar em termos políticos, que, no entanto, não chegam a ser discutidos.

Mesmo que com esse limite, podemos dizer, e é o que pretendemos tratar neste artigo, que a noção de totalização em curso permitiria a passagem do teórico-crítico ao quase-político porque é por meio dela que podemos instaurar não apenas uma metodologia materialista realista, mas também criar grupos, que consistem na reação à impotência e passividade da série para a compreensão da práxis comum que se aceita como temporal e como movimento de totalização sempre incompleto. Por meio da noção de totalização em curso podemos apreender a ligação entre teoria e prática, entre metodologia crítica e política, ou ao menos, uma quase-política.

### **A perspectiva teórico-crítica**

Desde *Questões de Método*, Sartre anuncia sua aproximação crítica ao marxismo. Ao mesmo tempo em que reco-

nhece que o marxismo “continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão ultrapassadas” (Sartre, 2002, p. 36), escreve o texto para se colocar contra um certo marxismo vigente na França, que tendia a fazer uma leitura bastante falseada, segundo o filósofo, de Marx. Esse marxismo atual dissolve o particular no universal, colocando teoria de um lado e práxis de um outro: “O resultado da separação estabelecida entre a teoria e a prática foi o seguinte: transformar esta em um empirismo sem princípios e aquela em um Saber puro e cristalizado” (Sartre, 2002, p. 31).

Com base principalmente em uma frase repetida diversas vezes, “o homem faz a história em situações historicamente determinadas”, Sartre mostra como o marxismo esclerosado a interpretou de modo a pensar que o “fazer a história” seria meramente um agir determinado pela causa, a situação histórica. Se é verdade que os humanos fazem a história, isso apenas significaria, para este marxismo, que os humanos reagem às superestruturas de modo a reproduzi-las, de modo a serem a bola de bilhar branca que tem a direção e velocidade de seu movimento causados pelo taco que a tocou. Se é verdade que a bola de bilhar executa uma ação, é só uma ação determinada por algo externo a ela. É exatamente desse modo que os marxismos contemporâneos de Sartre pensavam a frase de Marx e Engels: eles fazem da teoria um saber cristalizado, que definiria a práxis.

Esqueceu-se, assim, a própria práxis, agora determinada e explicada por algo fora dela mesma, por esse Saber abstrato. Dito de outra forma, o marxismo acabou por dissolver o particular no universal, explicando qualquer pessoa e aconte-



tecimento histórico por elementos externos e já dados. Poder-se-ia, por exemplo, explicar totalmente a pessoa de Paul Valéry por meio da afirmação de que ele é um pequeno-burguês. E sem negar o pertencimento à classe, Sartre não se cansará de afirmar que não se pode reduzir totalmente as subjetividades a qualquer esfera estrutural. Se é verdade que Paul Valéry é pequeno-burguês, é verdade também que nem todo pequeno-burguês é Paul Valéry. Antes de passar à proposta sartriana, cabe enfatizar a crítica elaborada às filosofias marxistas, que é a de partir de uma estrutura cristalizada e que determina a práxis, colocando-se do ponto de vista da totalidade e não da totalização.

“Para a maioria dos marxistas atuais, pensar é pretender totalizar, e sob esse pretexto, substituir a particularidade por um universal” (Sartre, 2002, p. 49). Estabelecido o universal, então passa-se ao real como resultado da totalidade já dada. É do ponto de vista de uma pretensa totalidade que os marxistas se colocavam, e esse será um dos principais problemas que Sartre criticará: ao se colocar do lado da totalidade feita, do universal abstrato, os marxistas teriam perdido aquilo que de mais importante Marx trouxe, a interrelação tensa entre teoria e práxis, universal e singular:

Esse método não nos satisfaz: baseia-se no *a priori*; não extrai seus conceitos da experiência – ou, pelo menos, não da nova experiência que procura decifrar –, já os formou, já tem a certeza de sua verdade, atribuir-lhes-á o papel de esquemas constitutivos: seu único objetivo é fazer entrar os acontecimentos, as pessoas ou os atos considerados em moldes pré-fabricados (Sartre, 2002, p. 42).

Pessoas e atos são interpretados a partir do que já está dado, de modo que estaríamos diante de um marxismo idealista, que repetiria o mesmo erro de boa parte da filosofia, que afirma que a essência precede a existência. Podemos encontrar ecos dessas palavras de *O Existencialismo é um Humanismo*, mesmo que Sartre não as repita explicitamente, na crítica elaborada ao marxismo esclerosado: é como se partisse de algo prévio, de um molde pré-fabricado, assim como o molde do corta-papel do exemplo da conferência de meados dos anos 1940, para fazer com que tudo de concreto seja reduzido ao que já está dado.

Com isso, o marxismo se transformou, segundo Sartre, em um materialismo idealista, que escamoteia o problema do real, e estabelece, seguindo Engels, a ideia de uma dialética da Natureza, ou seja, como uma Lei externa e anterior aos humanos, portanto, como uma essência que não é justificada.

Seria necessário reafirmar o vivido no processo do saber, a práxis da e na teoria, sair da perspectiva de uma totalidade dada para adotar uma perspectiva totalizante, que admite atualizações e temporalização. A proposta de Sartre na *Crítica da Razão Dialética* é a de trazer o marxismo à vida novamente, acrescentando as mediações da psicanálise e da sociologia<sup>8</sup>, e colocando a necessidade de pensar a dialética se fazendo concretamente, pensando sua inteligibilidade indissociada de sua ação. Ou seja, contra um marxismo que faz discurso idealista sobre a matéria, Sartre propõe um

---

<sup>8</sup> Cf. Sartre, *Questões de Método*: parte II. Ali, Sartre propõe a psicanálise e a sociologia como disciplinas auxiliares ao marxismo, focado apenas no aspecto do ser humano adulto dentro de uma fábrica.

materialismo realista, ou uma dialética de dentro, que pensa “um homem *situado* no mundo, atravessado por todas as forças cósmicas e que fala do universo material como do que se revela, aos poucos, através de uma *práxis* em ‘situação’” (Sartre, 2002, p. 150).

É na própria situação, em se fazendo por humanos em situações historicamente determinadas, que a razão dialética apreenderá sua inteligibilidade, e não a partir de um universal abstrato ou uma totalidade já feita. Assim, recuperar a irredutibilidade da subjetividade, projeto fenomenológico que se manteve de forma mais complexa nos anos 1960, e o movimento temporal de uma totalização em curso, de um projeto que visa totalizar-se sem nunca o conseguir, é a base para o desvelamento teórico e prático da razão dialética.

Nesse sentido, a distinção que Sartre estabelece na Introdução da *Crítica da Razão Dialética* entre totalidade e totalização é fundamental. É por meio desta outra perspectiva que a dialética poderá se fundamentar sem separar teoria e práxis, sem fazer desta um mero reflexo de uma moldura pré-fabricada. A noção de totalização se apresentará como o que possibilitará o método epistemológico dialético contra aquele marxismo preguiçoso.

É no interior mesmo de um movimento de totalização que a síntese pode ser concebida:

Do mesmo modo que o marxismo, o existencialismo aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas, só pode conceber essas sínteses no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a própria História (...). Trata-se de uma totalização que se totaliza incessantemente; os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem

referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalidade em andamento (Sartre, 2002, p. 36).

O que está em questão é essa totalização que se totaliza sem cessar, os fatos particulares que podem parecer totalidades parciais, mas que estão ligadas, por sua vez, à totalização em curso. Assim como em uma partida de futebol (exemplo dado pelo próprio Sartre), podemos apreciar um drible bonito como totalidade parcial, mas o mesmo ato terá que ser valorado diante do fim projetado, dessa totalização em curso: o que ocorre depois desse drible? Se for a perda da bola seguida do gol do time adversário, então será uma totalidade parcial bonita que levou o time a perder o jogo, que não se encaminhou para a realização do fim comum projetado por este time.

A dialética sartriana, por ser interna e não natural, em outras palavras, por ser existência e não essência, não se impõe aos fatos tal como a categoria de Kant aos fenômenos. Já na Introdução da *Crítica da Razão Dialética* podemos apreender a ligação intrínseca entre dialética e totalização: “A dialética, se existe, só pode ser a totalização das totalizações concretas, operadas por uma multiplicidade de singularidades totalizantes” (Sartre, 2002, p. 157).

A dialética é a própria totalização de totalizações parciais, dá-se subjetiva e intersubjetivamente, atualizando-se, ou seja, admitindo-se como temporal, sendo sua inteligibilidade apreendida no próprio fazer-se. Para Sartre, é necessário colocarmo-nos do ponto de vista da totalização, que é nosso próprio modo de existência. O método dialético, é, pois, ao mesmo tempo, o movimento dialético, e isso se dá por nos

colocarmos em uma perspectiva totalizante que admite o próprio movimento. A unificação se dá no processo mesmo das multiplicidades que agem.

Sendo pensada e exercida de forma situada por singularidades que não se apagam no processo, a tentativa de Sartre é de conciliar os dois movimentos da frase de Marx: “os humanos fazem a história” e essa ação é feita “em situação historicamente determinada”:

Sartre rejeita tanto o idealismo de cunho subjetivista quanto o positivismo que considera ‘impregnar’ o marxismo. Sua opção pelo diálogo entre a subjetividade e a materialidade, antes de significar uma insistência na contradição, revela a certeza do autor de que a filosofia, ao falar da radicalidade do humano, faz referência a uma tensão permanente entre a singularidade do ato e a determinação do universal. É sobre essa tensão dialética que se equilibra a humanidade (Almeida, 2016, p. 100-101).

Por meio de uma dialética que não está feita, mas que se faz, que não se apresenta como totalidade dada, mas como totalização a ser construída, Sartre consegue manter essa tensão entre o universal e o singular, entre a estrutura e os indivíduos. No movimento contrário do marxismo contemporâneo a ele, vemos aqui a conjugação entre os fatos sociais e econômicos na formação das subjetividades e, ao mesmo tempo, as ações humanas como fonte de modificação dos fatos sociais e econômicos:

Sartre propõe finalmente uma dialética crítica que não cai nem na ilusão metafísica de um puro determinismo social, isto é, onde o homem é resultado da objetividade, nem em uma dialética idealista da natureza, que ultrapassa os limites da dialética das relações humanas (Castro, 2016, p. 99).

Ora, isso só é possível porque temos a reformulação da noção mesma de dialética, agora como totalização das totalizações. Como o próprio Fabio Castro continua: “Admitindo que a totalização seja o modo da existência humana – o que Sartre sustentou desde a formulação da psicanálise existencial em *O ser e o nada* –, é necessário distingui-la do conceito de totalidade” (Castro, 2016, p. 101).

Sartre critica o método marxista do século XX designando-o como esclerosado, como uma falsa dialética que se coloca a partir de uma perspectiva de totalidade já dada, e que, por meio dela, desconsiderara o que é subjetivo e propriamente histórico. É ao propor uma dialética viva, “de dentro”, situada, que compreender sua inteligibilidade no seu próprio movimento de fazer-se, e, portanto, que se compreende como totalização em curso, que Sartre pretende resguardar o marxismo dos erros teóricos e políticos do século XX.

É do ponto de vista da totalização que precisamos nos colocar metodologicamente se queremos de fato apreender a dialética como um movimento vivo, que se compreende enquanto age. “Cada uma dessas pretensas leis dialéticas reencontra uma inteligibilidade perfeita se nos colocamos do ponto de vista da totalização” (Sartre, 2002, p. 163). É só a partir desse ponto de vista que as leis dialéticas encontram sua inteligibilidade. De modo paradoxal, como Sartre mostrará ao final do primeiro volume da *Crítica da Razão Dialética*, Engels, ao adotar uma dialética da Natureza, teria tornado sem sentido a própria luta de classes. E isso aconteceu justamente por pensar uma dialética “de fora”, do ponto de

vista da totalidade<sup>9</sup>.

Essa distinção entre a noção de totalidade e totalização será fundamental na Introdução B. Em ambas, as partes manifestam o todo, mas o modo como se dá essa relação entre o todo e a parte é distinto. Com a noção de totalidade, o que temos é um objeto que não existe, imaginário, e que passa a, de forma inerte, determinar o que é a práxis humana. Está dado desde sempre o Ser que tudo unifica, e se já está dado, então é de forma anterior que justifica e compreende tudo. Singularidades, atos históricos específicos se apagam diante dessa Totalidade inexistente, mas que é vivida como se existisse e nos governasse<sup>10</sup>.

Do mesmo modo que essa Totalidade nos fará moralmente passivos diante do que nós mesmos criamos (em uma passagem entre metodologia e práxis), é essa noção que faz do marxismo um marxismo idealista, esclerosado e preguiçoso. Ao adotar esta perspectiva, deixou-se de tentar compreender o que importa, que é a ação humana em situações específicas.

De fato, segundo Sartre, a noção de totalidade é um princípio regulador da totalização, é um dos momentos inteligíveis da experiência. “Mas essas observações mostram que (...) *a totalidade* – contrariamente ao que poderíamos acreditar – não passa de um princípio regulador da totalização” (Sartre, 2002, p. 164). No movimento mesmo de totalização,

---

<sup>9</sup> Se no início a crítica é à noção de dialética como Lei da Natureza, agora, no final do livro, Sartre critica o economicismo de Engels: “ele liquidou duas vezes a dialética para ter certeza de sua morte: a primeira vez, ao pretender descobri-la na Natureza; e a segunda, suprimindo-a na sociedade” (Sartre, 2002, p. 785).

<sup>10</sup> Não por acaso, Sartre identificará no campo do prático-inerte, a passividade e a impotência como modos de sermos-no-mundo-fora-de-nós

podemos em alguns momentos forjar falsas totalidades. Dentro dos momentos das experiências, é o que Sartre chamará de dialética da passividade ou antidialética; e é exatamente essa metodologia que vinha sendo empregada pelo marxismo: colocar-se do ponto de vista de uma totalidade, do que não existe, e a partir daí, determinar e tudo interpretar segundo o já sempre dado.

O que existe é uma unificação em curso, não feita (o feito não existe, é objeto imaginário). “A partir daí, a inteligibilidade da Razão dialética pode ser facilmente estabelecida: ela nada mais é do que o próprio movimento da totalização” (Sartre, 2002, p. 164-165). Sendo a razão dialética o próprio movimento de totalização, torna-se possível e viável estabelecer, de fato, a ligação intrínseca entre teoria e fato, universal e singular. Do ponto de vista da totalidade, essa ligação se quebra, já que a razão se encontra feita e fixada, e a práxis se torna mero espelhamento do que já está pronto. Mas do ponto de vista da totalização proposto por Sartre, “essa totalização não pode ser senão uma aventura singular em condições singulares e, do ponto de vista epistemológico, ela produz os universais que a iluminam e ela os *singulariza*, interiorizando-os” (Sartre, 2002, p. 167).

Temos, pois, uma dialética de dentro, situada, e que busca sua inteligibilidade, sua estrutura, no fazer-se, no movimento de totalização: “Ocorre que a totalização se distingue da totalidade porque esta é totalizada e aquela se totaliza. Neste sentido, é evidente que totalizar-se significa temporalizar-se” (Sartre, 2002, p. 170). Ter sido totalizada é aniquilar a temporalidade, e é isso que o marxismo preguiçoso faz. Para restituir a temporalização, é preciso adotar o ponto de



vista da totalização.

Como aponta Feron ao discutir a permanência da fenomenologia no momento marxista, principalmente da noção de intencionalidade – o que não é diretamente o tema do artigo:

As análises de Sartre afirmam, então, por um lado, contra o reducionismo e o objetivismo marxista, que a subjetividade constitui um momento impossível de ser dissolvido em um movimento puramente objetivo; e por outro lado, contra uma fenomenologia que se manteria apenas em uma análise dos vividos e da consciência, que esses fenômenos só têm seu sentido verdadeiro se apreendidos em um movimento dialético do qual não são senão um momento (Feron, 2022, p. 416 – tradução minha).

Essa tensão seria possível, segundo o comentador, porque agora a intencionalidade da consciência seria uma categoria fenomenológica mantida apenas como um dos momentos do processo dialético da totalização. Com a noção de totalização, Sartre conseguiria sair do reducionismo marxista, sem mais acesso ao real, e ao mesmo tempo de um idealismo fenomenológico, que nunca alcançaria nada além de projeções subjetivas, mantendo o movimento subjetivo como parte de uma projeção totalizante e unificante que não se coloca como totalidade.

O programa de Sartre consiste em formular a questão: “é possível fundamentar uma dialética que reúna de forma precisa o sentido da subjetividade e a descrição das estruturas, a insistência sobre a atividade e a tomada de consciência da História como processo real?” (Rizk, 1996, p. 59 – tradução minha). Concordamos com Rizk que o pensamento sartreano, mesmo que com alterações, tende a responder sim à

questão e a criar noções que permitem pensar na subjetividade e objetividade ao mesmo tempo, assim como na teoria e práxis.

Com uma dialética que se coloca como totalização em curso, e não mais como totalidade dada e imutável, Sartre convida o marxismo a reassumir as subjetividades, a temporalidade e a práxis. Assim, a noção de totalização aparecerá como fundamental para a fundamentação do método sartriano: é por meio desta perspectiva que conseguiremos aliar o universal ao singular, o objetivo ao subjetivo, sem aniquilar nenhum dos momentos do movimento da práxis, compreendida aqui como “passagem do objetivo para o objetivo pela interiorização” (Sartre, 2002, p. 80).

Não se trata apenas, porém, de uma questão teórico-crítica. Se a noção de totalização permite a Sartre sair de um materialismo idealista, é justamente porque coloca como necessária a perspectiva temporalizante, uma dialética que se compreende na exata medida em que age, de modo que não se pode mais separar totalmente a teoria da práxis. É por isso que, ao lermos os momentos da experiência apresentados no primeiro volume da *Crítica da Razão Dialética*, vemos reaparecer as noções de totalidade e de totalização, agora como vividos pela serialidade e pelos grupos. Não só a totalização é a própria dialética que se compreende e se faz, mas ela também será assumida pelos grupos que, diferente das séries, reconhecem a atualização necessária dos atos e a atividade das subjetividades.

Enquanto as séries se colocam do ponto de vista de uma totalidade já feita (é o objeto externo que lhe dá uma falsa

unidade, que cria uma multidão de solidões)<sup>11</sup>, os grupos reagem ao objeto mágico criado e se reapropriam de suas subjetividades. Ao realizar esse ato comum diante de um momento de emergência, essas pessoas se reconhecem unidas em um projeto comum e assumem-no como totalização em curso, ou seja, como algo que precisa ser reatualizado constantemente e que precisa de ações adaptadas de todos.

Nesse sentido, não só podemos como devemos, seguindo a proposta sartriana, fazer a passagem do campo teórico-crítico ao ético-quase-político.

### **A perspectiva ética-quase-política**

Para que a razão dialética encontre sua inteligibilidade, é preciso que ela reconheça os movimentos de sua práxis. Por isso é que Sartre passará, depois de uma introdução com discussão metodológica, para uma descrição de momentos históricos a fim de compreender o modo mesmo como a razão dialética se faz. No primeiro volume, somos apresentados a dois modos de mediações humanas: comum, deliberada, que une os humanos em um mesmo empreendimento (o grupo), ou com separação material e exterioridade recíproca (a série).

De modo bastante esquemático, apenas a fins de situarmos nas distinções, há uma situação contingente, mas até quando olhamos, permanente, de escassez: não há o

---

<sup>11</sup> Não se trata aqui de descrever de forma pormenorizada os dois modos de agrupamento, mas cabe ao menos anotar que, por exemplo, na fila de um ônibus, é o ônibus que unifica as pessoas que o esperam. Não há propriamente um grupo, pois não há finalidade comum. É por acaso, por causa do ônibus, que aquelas pessoas, indiferentes e idênticas, estão ali. Diante desse ônibus, um objeto mágico, as pessoas ficam passivas e impotentes. O mesmo com outras formas mágicas, como o capital, a rádio, e poderíamos dizer hoje, as redes sociais. A multidão formada é de solidões governadas por uma falsa totalidade, por um objeto mágico que nos enfeitiça e diante do qual nem nos damos conta de que somos subjetividades ativas.

suficiente para todo mundo. Diante desta situação, passamos a trabalhar para tentar superá-la, e em uma ação que tende a considerar o outro como antagônico, vemos nossos produtos roubar a nossa ação. Trabalhado pelas mãos de pessoas passadas, tendo já um certo valor e sentido, e mais, trabalhado também por outras mãos contemporâneas, o objeto que eu trabalho acaba por adquirir poder mágico e se volta contra mim.

Neste momento de alienação, do qual não temos como sair totalmente, dado que não se aplica apenas aos modos capitalistas, mas a toda e qualquer ação humana em um mundo também formado por outros humanos, vivemos o que Sartre chamará de campo do prático-inerte. Aqui, é como se esse objeto (a linguagem, o capital, as redes sociais, só para dar alguns exemplos) se colocasse como uma Totalidade, que, acabada, rigorosamente fixada no céu intemporal, nos determinasse.

A totalidade se apresenta não apenas como a metodologia do marxismo esclerosado, mas também como o modo como vivemos no campo do prático-inerte. Aqui, somos serialidade, unidos por algo externo, que indiferentemente nos coloca lado a lado, e nunca juntos. Do exemplo da espera pelo ônibus ao exemplo dos ouvintes de rádio, Sartre descreve os mecanismos pelos quais esse objeto criado por nós nos enfeitiça a tal ponto que nos tornamos passivos e impotentes diante dele, de forma que até nossas reações são seriais, sem modificarem o real (os ouvintes de uma transmissão de rádio, mesmo que indignados, se indignam isoladamente, sem comunicação, sem intersubjetividade, sem projeto comum, de forma que não há efetividade real nessa reação): “O

mundo prático-inerte é totalidade, no sentido de que é algo já constituído” (Almeida, 2016, p. 115). Esse coletivo unido arbitrariamente por ordem do objeto mágico é passivo e impotente, segue essa totalidade instaurada desde sempre, como se não fossem humanos que também a constituíssem.

Dado que no início do movimento a práxis humana cria, em conjunto com práxis passadas e outras práxis presentes, o prático-inerte, é possível reagir à serialidade. É possível passar para uma outra forma de agrupamento, agora não mais como que organizado ao acaso pelo ônibus ou pelo capital, mas como resultado de uma nova estrutura, que inverte o campo prático-inerte em uma unidade prática comum. É o que Sartre chamará de grupo (em fusão, organizado ou institucionalizado), momento em que saímos da impressão de uma totalidade já feita para o do reconhecimento do verdadeiro movimento dialético, que é o da totalização. É quando “a liberdade – como simples determinação positiva da *práxis* organizada a partir de seus objetivos reais (...) – manifesta-se como a necessidade de dissolver a necessidade” (Sartre, 2002, p. 458).

A partir de um cenário urgente e ameaçador, pode ser que surjam grupos em fusão, um conjunto real de pessoas que se reconhecem em ações comuns com fins comuns. Nesse sentido, esse grupo se reconhece como fazendo algo, ou, em outras palavras, se afirma em termos de totalização. Embora o processo de totalidade seja um dos modos inteligíveis da experiência de totalização (assim como a razão analítica é um dos momentos da razão dialética), é fato que no campo do prático-inerte, é como se a totalidade existisse e nos determinasse. Mas no momento de reação, nos damos

conta de que se tratava de uma falsa totalidade e o que há é a totalização, movimento da práxis em direção a um fim que nunca se colocará como estanque. Na gênese do social, “a compreensão dialética da realidade do devir histórico implica o aspecto aberto da totalização, dado que não pode existir totalidade *a priori*” (Rizk, 1996, p. 16 – tradução minha).

É com o momento dos grupos que compreendemos o aspecto aberto que sempre ali esteve. Assim, recuperamos a vivência das subjetividades ativas, ou ainda mais, da liberdade. Sartre chegará a nomear esse momento de ressurreição da liberdade:

Não porque, algum dia, ela tivesse deixado de ser a própria condição do ato e a máscara que dissimula alienação, mas vimos que, no campo prático-inerte, ela se tornou o modo a partir do qual o homem alienado deve viver para sempre seu degredo e, finalmente, sua única maneira de descobrir a necessidade de suas alienações e impotências (Sartre, 2002, p. 498).

Mesmo que a liberdade continuasse como pano de fundo, ela se mascarava na alienação, e agora ela se redescobre.

A ressurreição da liberdade ocorre justamente no movimento em que as subjetividades se reconhecem como ativas e como constituintes do mundo. Há aqui uma apreensão de uma atividade comum, que une minha fuga à do outro e nos torna “nós”. De modo que “enquanto apreendo a partir dele a fuga como atividade comum, há totalização: a estrutura imediata da pertinência ao grupo em fusão é a totalização real de todos esses movimentos” (Sartre, 2002, p. 472).

Sentir que pertenço a um grupo é compreender que se trata de uma ação comum que se atualizará a depender das circunstâncias específicas e das reações de outros grupos. É, como no exemplo do time de futebol: compreendo que tenho uma função distinta, mas não-hierárquica, e que também terei que observar, em campo, quais são as condições físicas e espaciais de meus colegas de time, o posicionamento do time adversário, as condições do gramado e do tempo. Tudo isso deve estar em meu horizonte para que eu decida, naquele momento, se devo fazer um longo lançamento ou dar um passe curto. Essas decisões são reatualizadas constantemente por mim, dentro de minha função, mas também abrindo margem para minha atividade subjetiva com vistas ao fim comum de meu grupo (fazer gol). Em outras palavras, o grupo reconhece que o fim projetado exige ações que se atualizam, compreende que se trata de colocar-se em uma perspectiva de uma totalização em curso, e não de uma totalidade já externamente dada: “A ideia de práxis implica necessariamente a de totalização: a práxis é, por conseguinte, um projeto que ultrapassa as condições materiais em direção a um fim no qual se delineia a salvaguarda do organismo” (Rizk, 1996, p. 206 – tradução minha).

Mesmo neste momento, não temos uma ou várias subjetividades que se fazem sem estarem situadas. É no jogo que o jogo é jogado, o que implica ter que levar em consideração as condições do gramado, os atos do outro time etc. Por isso, o fim comumente projetado deve admitir ações que se atualizam, que se modificam. Não temos aqui um movimento pré-determinado e fixo, governado pela totalidade absoluta abstrata, mas o reconhecimento de um movimento de

totalização em curso que depende das ações atuais e das decisões subjetivas. Podemos “definir o grupo como um perpétuo remanejamento de si mesmo, em função dos objetivos a serem alcançados, das mudanças externas e dos desequilíbrios internos” (Sartre, 2002, p. 503). Um grupo não é, ele se totaliza sem cessar, e essa totalização é feita por todos, por meio de funções diferenciadas, mas não hierarquizadas, ao menos no momento do grupo organizado.

Nessa contraposição entre o modo serial e o modo de grupos, podemos perceber que novamente as noções de totalidade e totalização em curso aparecem, agora não mais como método, mas como vivência, não mais apenas como teoria, mas como uma teoria que se revela na práxis. Enquanto no campo prático-inerte vivemos como se existisse uma totalidade que nos determinasse, no campo do grupo recuperamos a irreducibilidade e atividade das subjetividades e reconhecemos uma projeção que é feita de forma comum, e atualizada constantemente, sempre em um movimento de totalização em curso: “E o grupo aparece como totalização em andamento (ou a fazer), não como totalidade já feita, enquanto ele se desvela à ação prática do terceiro organizador” (Sartre, 2002, p. 583).

Assim, podemos, e talvez devamos, fazer essa passagem da perspectiva teórica-crítica para uma ética, pois, afinal, no grupo, assim como na teoria crítica elaborada por Sartre, há o reconhecimento de um movimento totalizante que nunca cessa. Ao invés de se colocar do ponto de vista da totalidade, que é tanto do marxismo esclerosado como da serialidade, talvez devamos também nos colocarmos praticamente na perspectiva teórica sartriana, do grupo e não da série.



Embora Sartre não dê exatamente esse passo, é verdade que ele não só permite como exige a passagem da teoria à práxis. De certo modo, ao descrever momentos autênticos de relações intersubjetivas, há uma recolocação da questão metodológica em termos de problemática ética:

É a partir da práxis, da luta e do grupo em fusão que podemos conceber a subversão da sociedade e de seus sistemas de valores. Com efeito, a *Crítica da Razão Dialética* recusa a moral constituída na medida em que esta reproduz a alienação da práxis. Em seu lugar, determina-se a experiência crítica da práxis, sua recuperação no grupo e a ameaça constante de uma recaída no prático-inerte (Castro, 2016, p. 125).

Dado que o grupo não é um hiperorganismo, outra forma de falsa totalidade, mas se faz em uma imanência que é ao mesmo tempo transcendência, podemos deduzir, das descrições de Sartre, o que é necessário ou ao menos importante para mantermos outros modos de vivências que não o da serialidade:

Com efeito, a imanência pura suprimiria os organismos práticos em benefício de um hiperorganismo (...). Pelo contrário, a transcendência pura esmiuçaria a comunidade prática em moléculas limitadas aos vínculos de exterioridade e ninguém conseguiria reconhecer-se no ato ou no sinal que viessem a ser feitos por este ou aquele indivíduo atomizado (Sartre, 2002, p. 505).

É a partir da descrição da tensão que se estabelece no grupo entre o pertencer e o não se anular, que podemos, tal como feito por Fabio Castro, pensar em termos de subversão de sistema de valores, ou, em outras palavras, “apenas a constituição de um grupo como negação da realidade permitiria,

em uma situação radicalmente diferente, ultrapassar em e pelo grupo em ação, este estado de impotência coletiva” (Salzmann, 2000, p. 206 – tradução minha).

É pelo grupo que saímos do estado de impotência e passividade, e ressuscitamos a liberdade e a atividade das subjetividades, que sempre estiveram ali, mas se deixaram fascinar a tal ponto pelo objeto mágico produzido que deixaram de se reconhecer. Se é assim, a descrição dos momentos do grupo não são apenas a busca pela inteligibilidade da razão dialética, tal como proposto na Introdução da *Crítica da Razão Dialética*, mas também opera num agir que visa a uma autenticidade das relações intersubjetivas. Sem se transformar em uma ética normativa, é possível ao menos identificar nas descrições os elementos que permitiriam vivências outras, que permitiriam um reconhecimento recíproco de liberdades em vista a fins comuns:

A ideia de luta como totalização é a de excluir radicalmente a hipótese de uma totalidade metaorgânica, em proveito, precisamente, da totalização em curso que advém na História (...). A totalização histórica deve permitir uma unificação de multiplicidades, mas sem fazer apelo a um princípio meta-histórico de unificação (Rizk, 1996, p. 212-213 – tradução minha).

Sem falsa e ilusória totalidade, sem princípio meta-histórico, a própria práxis, mantendo uma perspectiva de totalização em curso, parece nos permitir uma unificação de multiplicidades. Desse modo, a passagem do âmbito epistemológico ao âmbito da ética nos parece permitido, ainda mais quando lembramos que uma das questões sempre presente é justamente a de criticar a separação estabelecida entre teoria

e prática no marxismo preguiçoso, o que é o mesmo de exigir a interligação necessária entre esses elementos. Afinal, como o próprio Sartre nos adverte, em *Questões de Método*:

A filosofia opera a unificação de todos os conhecimentos, mas quando está em sua plena virulência, não é inerte, passiva, unidade terminada do Saber; nascida do movimento social, ela própria é movimento, prática, e seu método é “arma social e política” (Sartre, 2002, p. 20).

Embora Sartre não faça uma prescrição moral propriamente dita, é nítido o encaminhamento ético da noção de totalização na *Crítica da Razão Dialética*.

Sempre com o risco de recair na serialidade, é apenas com a continuação de uma práxis viva que a dialética constituinte sustentaria a dialética constituída. É apenas na manutenção sempre atualizada da totalização em curso que podemos eticamente constituir grupos que ressuscitam liberdades antes amortecidas e metodologicamente sair dos erros teóricos e políticos dos marxismos de meados do século XX.

É por essa retomada da apreensão de um “nós” como atividade livre em situações historicamente determinadas que a autenticidade se tornaria possível, nunca como estática, já que o risco de recair na serialidade permanece o tempo todo, mas como construção possível: “A autenticidade consiste em transformar a passividade da interiorização inerte do imperativo em atividade produtora dos fins” (Castro, 2016, p. 278).

Ao compreender que o movimento da dialética é o de uma totalização em curso, recuperamo-nos como subjetividades ativas, compreendemos que também constituímos esse

objeto fantasma-monstro, que nos atormenta e nos enfeitiça, e que outros possíveis modos de alimentá-lo existem, ou, em outras palavras, outros modos de vivenciá-lo ou mesmo de modificá-lo. Nesse sentido, podemos entrever, a partir das descrições da inteligibilidade da razão dialética, também uma descrição de modos distintos de viver como ser-no-mundo-fora-de-si ou ser-no-grupo como “nós”, o que nos liga de forma direta à ética.

Mas seria a *Crítica da Razão Dialética* uma arma política, tal como Sartre descreve as filosofias em sua plena virulência?

## Conclusão

Alguns comentadores, além de estabelecerem a passagem da perspectiva teórica-crítica para a ética, realizando discussões sobre autenticidade nas relações intersubjetivas a partir da descrição do grupo em fusão, organizado e institucionalizado – o que nos parece viável e permitido claramente por Sartre –, também veem no livro uma abordagem política.

É o caso de Sílvio Almeida, que, ao descrever que “o rompimento com a serialidade exige uma práxis comum, orientada por uma reciprocidade positiva” (Almeida, 2016, p. 119), afirma que Sartre passa ao campo da política. A descrição do grupo em fusão não seria apenas a busca pela inteligibilidade da razão dialética, mas uma discussão política. Do mesmo modo, Michel Kail e Richard Sobel afirmam, tal como já citado, que a descrição dos grupos é suficiente para que a política possa se emancipar por si mesma.

Compreendo que é possível, a partir das diretrizes descritivas de Sartre, dar um passo além e pensar modos concretos de realizar uma política que permita a formação e

manutenção de grupos. Mas não é isso que Sartre faz. Não há, ao longo de todo o primeiro volume, uma preocupação mais direta com formas políticas e institucionais que melhor possibilitariam a não recaída na serialidade. Sartre não passa, e insiste neste ponto de vista, de uma descrição do movimento inteligível da razão dialética. E se a passagem para uma discussão ética é viável por conta dos inúmeros elementos descritivos de comportamento das séries e dos grupos, a passagem para a política é mais difícil.

Mesmo nos exemplos, Sartre não explica como se passa da série aos grupos, o que poderia servir de motivação para essa passagem, nem mesmo quais formas políticas poderiam melhor permitir a manutenção dos grupos. Mais que isso: a série é um dos momentos inteligíveis da experiência. A dialética da passividade permeia a razão dialética. Assim, não há, por essa perspectiva, uma receita de como passar de um estado a outro.

É certo que não podemos exigir de Sartre um modo universal e estanque de como manter uniformemente os grupos – o que seria outro modo de falsa totalidade. É certo também que é coerente com a filosofia sartriana não se colocar do ponto de vista de normativas, mesmo porque estamos falando de momentos históricos distintos, de intersubjetividades outras. Mas com isso, não podemos dizer que o filósofo chega exatamente ao campo da política. No máximo, ele chega a uma quase-política, a uma descrição de grupos que nos possibilita pensar uma ética que poderia nos guiar para criarmos formas concretas, adaptadas às situações específicas que estamos a viver. Não há um trabalho teórico sartriano sobre formas políticas já criadas e em que medidas elas

possibilitaram ou dificultaram as reatualizações dos grupos. Se a práxis não pode ser determinada por uma teoria prévia, ao menos seria possível uma teoria descritiva que compreendesse em que medida certas decisões institucionais políticas propiciaram novas formas de serialidade ou de grupo – e ao menos isso era possível dentro da perspectiva adotada por Sartre. O que temos são algumas balizas éticas que poderiam nortear nossas finalidades formais e motivar nossas decisões concretas atuais no afã de constituirmos políticas a fim de favorecer a atualização dessas finalidades.

Dizer que há um campo político em *Crítica da Razão Dialética* ou que a descrição dos grupos é suficiente para fazer uma política se emancipar por si mesma é demais. Se o próprio livro nos incita a perguntarmos sobre a passagem da série ao grupo e às formas políticas que operam para o fortalecimento de um ou outro modo, ele mesmo não realiza um trabalho teórico político, nem mesmo no âmbito da descrição – que nunca é abandonado por Sartre.

Por meio da noção de totalização, podemos fazer a passagem da perspectiva crítica à perspectiva ética, mas não chegamos ainda a uma perspectiva política propriamente dita. Para a filosofia teórica de Sartre se tornar uma arma política seria necessário um trabalho teórico que ele não realizou. Talvez a observação de suas atitudes, nesse caso, possa nos ajudar mais a compreender seu posicionamento político do que o texto teórico. E mesmo que com decisões no mínimo discutíveis, o modo como Sartre viveu a política de seu tempo nos é importante para trilharmos esse caminho teórico não realizado por ele, ou apenas minimamente indicado. A noção de intelectual, tal como vivida por ele, é uma das

apostas para fazer esse percurso da crítica da razão dialética a uma ética que pense concretamente formas políticas de vivermos também como “nós”.

Sobre o que foi escrito por Sartre, podemos afirmar que a noção de totalização aparece como método contra o marxismo esclerosado e como uma proposta ética de reassunção de subjetividades na formação de grupos, e que, nesse sentido, podemos manter a tensão entre teoria e práxis tal como proposta por ele. Mas o passo político é, no máximo, incitado, o que não nos impede de realizá-lo, pelo contrário: é um dos principais desafios que o texto, por seu silêncio, nos deixa para hoje. O que se abre aí é um campo no qual o próprio texto não se adentra. Por isso, é melhor dizer que a substituição da noção de totalidade pela noção de totalização nos permite passar da perspectiva teórico-crítica à perspectiva ética e nos convida, por suas lacunas, a uma política que precisa ser pensada teoricamente e construída concretamente. Cabe a nós, em um mundo cada vez mais infestado de objetos enfeitiçados, construir este passo, que deve ser, ao mesmo tempo, teórico e prático.

**Abstract:** This article aims to discuss how the transition occurs from a theoretical-critical discussion of Marxist methodology to an ethical discussion, primarily based on the notion of totality against the notion of totalization, adopted by Sartre. This leads him not only to affirm a different methodology, which would allow Marxism became to life again, but also to describe modes of human grouping in which occurs the mutual recognition of subjectivities in the solidary construction of a common goal. However, this transition does not become, in *The Critique of Dialectical Reason*, a political discussion *per se*. Therefore, I propose that the path taken is from the theoretical-critical to the quasi-political, and that the transition to politics, not achieved by Sartre in his theoretical text, must be completed by us, both theoretically and practically.

**Keywords:** Sartre, theory, ethics, politics, totalization.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Sartre, direito e política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

CASTRO, Fabio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

FERON, Alexandre. *Le moment marxiste de la phénoménologie française*. Cham: Springer, 2022.

KAIL, Michel; SOBEL, Richard. La méthode en question: Sartre en marxisme In: CHARBONNIER, V.; KOUVÉLAKIS, E. (orgs). *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*. Paris: PUF, 2005.

RIZK, Hadi. *La constitution de l'être social*. Paris: Kimé, 1996.

SALZMANN, Yvan. *Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Genève: Labor et Difes, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética precedida por Questões de método*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.