

# Georg Lukács y Jean-Paul Sartre

## Consideraciones a partir de un debate inconcluso

José MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

Universidad de Guanajuato

En 1946, meses después de su famosa conferencia titulada *El existencialismo es un humanismo*, publica Jean-Paul Sartre su ensayo *Materialismo y revolución*, en donde explora la posibilidad de una “tercera vía” teórica entre el idealismo y el materialismo, con la finalidad de buscar un entendimiento entre el existencialismo y el marxismo. A mediados de 1947, Georg (György) Lukács inició la polémica con su escrito de respuesta, titulado *¿Existencialismo o marxismo?*

Intentaré hacer el recuento reflexivo de algunos de los elementos principales de este debate entre Lukács y Sartre para mostrar su productividad en ambos contendientes, y además mostrar su relevancia para marcar el rumbo posterior de la filosofía contemporánea, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre el individuo y la sociedad, la ética y la política. A pesar de comenzar de forma un tanto ríspida y visceral -casi como un “diálogo de sordos”- las posiciones de ambos contendientes se irán enriqueciendo y existirá finalmente, sostengo, un aprendizaje mutuo.

En *Materialismo y revolución*, afirma Sartre,

El materialista, al negar su subjetividad, piensa que la ha disipado. Pero el ardid se descubre fácilmente: para suprimir la subjetividad, el materialista se declara *objeto*, o sea materia de ciencia. Pero, una vez que ha suprimido la subjetividad en provecho del objeto, en lugar de verse como una cosa entre las cosas, sacudido por las resacas del universo físico, se convierte en *mirada objetiva* y pretende que contempla la naturaleza tal como es absolutamente. Hay un juego de palabras con la objetividad, que tan pronto significa la cualidad pasiva del objeto que miramos, como el valor absoluto de una mirada despojada de debilidades subjetivas. Así el materialista, habiendo superado toda subjetividad y habiéndose asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea en un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. (Sartre 1971: 8)

Sartre pretende criticar tanto a la escolástica marxista soviética, como a algunos de sus representantes franceses, reinterpretando a un marxismo que todavía no conoce lo suficiente, pero también mostrando simpatía por los ideales revolucionarios. Este marxismo a criticar despreciaría la subjetividad y tendría un enfoque reduccionista del fenómeno humano, y en ocasiones un enfoque francamente fantasioso de la ciencia natural. Pero curiosamente el joven Lukács, en su libro de 1923, *Historia y conciencia de clase* -que Sartre no había leído en 1945- había hecho ya una interpretación del marxismo en clave hegeliana que realzaba el papel de la subjetividad y de la conciencia en el proceso histórico-revolucionario, rechazando la dialéctica de la naturaleza de Engels como un añadido positivista inadecuado para el marxismo.

Estos antecedentes ayudarían a fortalecer la contra-crítica de Lukács en esta polémica. Aunque ya había abandonado algunas de sus posiciones de 1923, el filósofo húngaro había leído de manera detallada los textos de Sartre, sin embargo la rígida posición que se ve obligado a mantener -como resultado del inicio de la guerra fría y de la polarización que generaba- no le permite mostrar de manera directa los puntos de acercamiento, sino que por el contrario, debía mantener la tesis de que el idealismo y el materialismo, el existencialismo y el marxismo serían irreconciliables sin más, de modo que sólo podría escogerse a una de las dos alternativas, cerrando el camino a todo posible entendimiento o búsqueda de una “tercera vía”, a toda síntesis conciliadora, tal como Sartre parecería pretender.

Lukács buscaría resolver una serie de problemas de fondo que tenía el propio marxismo, dentro del marco de una búsqueda de la dimensión histórica de la dialéctica, y que Sartre había señalado también.

En el dominio de la teoría del conocimiento, se destaca la búsqueda de la objetividad; en el plano de la moral se trata de salvar la libertad y la personalidad; desde el punto de vista de la filosofía de la historia, finalmente, la necesidad de nuevas perspectivas se hace sentir en el combate contra el nihilismo. (Lukács 1970: 10)

Tanto la teoría epistemológica del “reflejo” de Lenin, insuficiente y contradictoria, como la idea determinista de que el mundo de los hombres se reduce a “un sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales” (Sartre 1971: 5) serían inaceptables para Sartre. El manual acerca del materialismo histórico y dialéctico que publicó Stalin le sirve para mostrar las contradicciones de un materialismo que busca explicar la necesidad del cambio, pero reduciéndola a un reflejo simplista de la realidad. Apela Sartre a la frase del propio Marx en los Manuscritos de 1844, que afirmó la necesidad de superar la antinomia del idealismo y del materialismo, resaltada en Francia por Henri Lefebvre. El carácter “dialéctico” del materialismo no resolvería los problemas teóricos, sino más bien muestra para Sartre que el materialismo, cuando se pretende dialéctico ingresa en el idealismo.

Pero si el materialismo es una *actitud humana*, con todo lo que este concepto comporta de subjetivo, de contradictorio y de sentimental, que no se lo presente como una filosofía rigurosa, como la doctrina de la objetividad. He visto muchas conversiones al materialismo: se entra en él como en religión. Podría definirlo como la subjetividad de quienes se avergüenzan de su subjetividad. (Sartre 1971: 21)

Al referirse a esta polémica, Juan Manuel Aragüés en su libro *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, afirma que Lukács reconocía un cierto fundamento a la crítica sartreana, y esta coincidencia le servía para poder dirigir sus dardos contra el marxismo vulgar, como el de Plejanov o Bujarin, que consideraba el determinismo económico de la conciencia humana como una fatalidad mecánica. Esto demostraría -afirma- la “gran habilidad de Lukács para poder desarrollar un marxismo ‘diferente’ bajo la apariencia de un plegamiento a la ortodoxia estalinista” (Aragüés 2005: 137). En esto tiene razón, pero lo que Aragüés no señala, es que las acusaciones contra Sartre de ser nihilista, subjetivista e irracionalista, son ajustes de cuentas de Lukács con su propio pasado, al que desea conjurar, y no sólo un simple plegamiento a la ortodoxia soviética.

También Lukács acierta sus dardos, a pesar de su postura dogmática frente a la URSS, cuando muestra que con la ontología existencial de *El ser y la nada* no podría fundarse un actuar colectivo, organizado y consciente en el mundo -tal como la práctica política- puesto que en esta obra habría partido de un subjetivismo extremo en donde -por decirlo en términos famosos- “el infierno es el otro”, con una perspectiva casi hobbesiana. Pero yerra en su pronóstico de que las ideas de Sartre puedan convertirse en la ideología de la reacción. Aragüés mismo -que se sitúa del lado de Sartre en esta polémica- reconoce que estos postulados hipersubjetivistas debían disolverse, y rastrea algunos elementos en los escritos de Sartre que van en esa dirección, sobre todo en lo que corresponde a los escritos póstumos de los años 40, en los que considera que las objeciones contra Sartre serían satisfechas.

De cualquier modo, al final de la tercera parte de *El ser y la nada* Sartre habría comenzado a construir la noción de nosotros-sujeto como composición de subjetividades. En *Cahiers pour une morale* (1948) Sartre intentaría construir, bajo el concepto de *ayuda*, “la construcción de un nosotros ontológico apoyado sobre un proyecto colectivo, la superación de la necesidad (besoin)” (Aragüés 2005: 145). Efectivamente, Sartre enfrentará la tarea de ajustar teoría y práctica a partir de su compromiso militante dentro de una izquierda independiente y no oficial. En *Materialismo y revolución*, Sartre había avanzado hasta esta posición:

Un ser contingente, injustificable, pero libre; enteramente sumergido en una sociedad que lo oprime, pero capaz de superar esa sociedad por sus esfuerzos para cambiarla, he ahí lo que pretende ser el hombre revolucionario. El idealismo le mistifica en el sentido de que le amarra a derechos y valores dados, le oculta su poder de inventar sus propios caminos. Pero el materialismo también le mistifica al robarle su libertad. La filosofía revolucionaria debe ser una filosofía de la trascendencia. (Sartre 1971: 41)

Para Sartre el materialismo sería cómplice del amo burgués porque acaba concibiendo al trabajador como una máquina y como un objeto en términos “tayloristas” y “conductistas”, por lo que el obrero tendría que liberarse tanto de la perspectiva burguesa como de ese materialismo marxista manipulador y controlador, comprometiéndose en una lucha colectiva por la libertad. En su texto de 1952, *Los comunistas y la paz*, Sartre ya busca una nueva dialéctica que sea capaz de hablar de la individualidad y de la singularidad, y no reducirla directamente a relaciones universales.

Un hecho concreto es, a su manera, la expresión singular de relaciones universales, pero sólo puede ser explicado en su singularidad mediante razones singulares: si se quiere deducirlo de un saber absoluto pero vacío se pierde el tiempo... (Sartre 1965: 170)

La pobreza y explotación del obrero y la deshumanización en que lo introduce la automatización serían las causas del impulso hacia un “humanismo de la necesidad”, en el que se reivindica el derecho de ser hombre, en un proceso en que el hombre estaría por hacerse libremente (Sartre 1965: 227).

Podríamos decir que tanto la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, como la *Estética* y la posterior e inacabada *Ontología del ser social* de Lukács tendrían en común la búsqueda de un marxismo no dogmático en el que obtengan un lugar más adecuado y digno la subjetividad humana, la personalidad, la cultura, el humanismo y la libertad. En el caso de las primeras dos obras citadas habría que lograr esto aunque para ello sea necesaria la introducción de conceptos o esquemas nuevos o ajenos al marxismo. Si bien son obras que en su momento -y aún hoy- desarrollan aportes teóricos interesantes y significativos, muchos autores coinciden en que los intentos de ambos autores serían insuficientes, serían ensayos en parte infructuosos por estar todavía demasiado encorsetados, ser poco críticos, poco abiertos o estar circunscritos a los defectos tradicionales del marxismo de la época. Hay que asumir, además, que ha sido el Lukács denominado “herético” de *Historia y conciencia de clase* el que fue ampliamente reconocido por Sartre, Merleau-Ponty y en general el “marxismo occidental” que él inauguró con este libro. El diálogo entre Sartre y Lukács no se reduce a la consideración de esta polémica e interesante obra de juventud, en donde el concepto de totalidad dialéctica ocupa el centro de atención, sino que se sitúa en la pretensión del primero de una superación de la noción de totalidad tal como había sido concebida hasta entonces.

Habría que señalar que tanto M. Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* y en *Signos*, como Sartre en los escritos póstumos y en la *Crítica de la razón dialéctica*, se lanzan contra el mito de la *totalidad absoluta*, dirigiéndose hacia una relativización. Aragüés señala que a partir de los póstumos de los años 40 Sartre reivindica la “destotalización de la totalidad” (Aragüés 2005: 185), sosteniendo una crítica a cualquier pretensión de *retotalización*, como ocurriría en los grandes sistemas (Descartes, Kant, Hegel) que -según Sartre- “habrían intentado cerrar el mundo y se quedarían en el estadio del puro orgullo ciego.” (Sartre 1996: 145).

En el póstumo *Verdad y existencia*, la libertad del individuo en cuanto reivindicación de la libertad de los otros, sería parte del proceso que implicaría una destotalización: mi verdad o la de mi grupo tendría que estar abierta a la verdad del otro o de los otros como un complemento necesario; mi ignorancia se colmaría con la iluminación del otro. “Así, por el hecho de que el espíritu es totalidad *destotalizada*, hay siempre verdad de un grupo para otro grupo o *un individuo*.” (Sartre 1996: 156). Esta relación ontológica -que convertiría a Sartre en un filósofo de la intersubjetividad- sería tanto epistemológica como moral, pues para el existente como proyecto libre la verdad de la conciencia es moral, puesto que es una autoelección existencial que se autoproporciona reglas (Sartre 1996: 121). Tanto aquí como en *Materialismo y revolución* Sartre afirma la importancia de la *actitud* o de la autoelección existencial, tanto como una noción de verdad existencial, pero tengo que señalar aquí que curiosamente ésta búsqueda de una base existencial perteneció también al joven Lukács, -ese que ha sido tildado de “idealista”- como se muestra en *Táctica y ética*, en donde Lukács afirmó en 1919 que la meta del comunismo sería la construcción de una sociedad en la que la elección moral reemplace a la imposición de la ley en la determinación de todas las actividades, el compromiso político aparece aquí como un compromiso existencial auténtico.

Lukács en su *Estética* parte de una consideración filosófica cuya base es la vida cotidiana, otorgando un espacio propio a las objetivaciones culturales y artísticas muy distinto al del marxismo dogmático, G. Lichtheim señala que en la *Estética* el arte articula la autoconciencia

de la especie humana, siendo la imagen mimética de un mundo “objetivo” de valores, al mismo tiempo el arte sería una interpretación y representación de la realidad bajo la forma de imágenes tomadas de la personalidad humana, de modo que sostendría una guerra en dos frentes: “contra la decadencia occidental, por un lado, y contra la extrema simplificación soviética, por otro” (Lichtheim, 1973: 192), es decir, contra un decadentismo que, en su opinión, estaría en la base de la filosofía de Sartre.

El pensador francés -que pareció ignorar esta significativa obra- afirma al principio de su *Crítica de la razón dialéctica* que Lukács estaría lejos de partir del hombre concreto y sostendría concepciones dogmáticas o apriorísticas. “El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los hechos *antes* de haberlos estudiado” (Sartre 1963: 29). Lukács habría sido sometido a juicio junto con todos los demás marxistas, de todos colores y sabores -considerados dogmáticos- que no sabrían apreciar el proceso social como una “totalidad singular”, por lo que “en lugar de una búsqueda totalizadora tendríamos una escolástica de la totalidad” (Sartre 1963: 29); ellos serían capaces de construir una categoría universal a partir de un solo acontecimiento concreto, sin preocuparse por diferenciar.

Sartre sin embargo, no evitó las críticas de los que consideraban insuficiente la perspectiva de esta obra sobre la razón dialéctica, como una síntesis no lograda precisamente de los dos enfoques que quería armonizar. Ya Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* le reprochó que habría despojado a las categorías marxistas de su sentido genuino, colocándolas bajo la luz de su filosofía, de modo que no habría podido salir de una filosofía basada en el *cogito* cartesiano, con una interpretación extremista y “ultra-bolchevista” (Merleau Ponty 1974: 109). Para W. Desan seguiría habiendo una perspectiva hobbesiana en la perspectiva de la lucha violenta a la que obliga la escasez, con una sobreestimación de la escasez como causa de todos los conflictos, una perspectiva cartesiana que partiría de la conciencia solitaria y una defensa forzada y panfletista de la causa comunista. La actividad de los individuos -en donde todos aparecerían como similares- generaría una totalización a través de su praxis, pero ésta acabaría fácilmente sofocada por el grupo que se “serializa” y se institucionaliza, convirtiéndose en un poder extraño, perdiendo así el individuo su soberanía, al mismo tiempo que aparecería el otro como un *alter-ego* que pierde precisamente su unicidad. No parecería posible una posibilidad de síntesis entre la libertad creadora absoluta que propugna y el marxismo original (Desan 1971: 341).

W. Odajnik apoya la opinión expresada por Desan acerca de que el intento de Sartre conduciría a un maniqueísmo en el que, por ejemplo, el grupo se autonomiza, negando al individuo la subjetividad que estaría en la base de la acción social, siendo la *Crítica de la razón dialéctica* un “hijo ilegítimo que ni los marxistas ni los existencialistas reconocerían como propio”, por lo que sería más semejante al marxismo que al existencialismo (Odajnik 1966: 264). P. Chiodi, desde una interpretación marxista más cercana a la fuente hegeliana - como sería la de Lukács- considera que se trata en el fondo de una concepción trágica, pesimista e idealista de la condición humana, que propugnaría que la desalienación sería inalcanzable, confundiendo una situación histórica particular de desaliento con la estructura de la existencia sin más, un estado sin posible remoción (Chiodi 1969: 211). Para J. L. Rodríguez, “la pretensión de la obra del 60 no puede culminar adecuadamente, puesto que el individualismo propio del existencialismo no es conciliable con una inteligibilidad socio-histórica de carácter dialéctico” (Rodríguez 2004: 345), “la impertinencia de las categorías dialécticas de necesidad-finalismo, sobredeterminadas por la apuesta a favor de la superación

necesaria-finalista, resultan difícilmente articulables con la defensa del absoluto de la libertad y ni siquiera con la reivindicación de una praxis libre... la apuesta a favor de la libertad del existente y de una posible socialización de la misma no puede encontrar fundamento cuando la misma invoca las categorías dialécticas del orden hegeliano.” (Rodríguez 2004: 347)

Lukács había afirmado en *Significación actual del realismo crítico*, que el ateísmo de Sartre “no concibe el alejamiento de Dios del mundo de los hombres como una liberación, como lo concebían Epicuro o los ateos de la burguesía revolucionaria, sino como un abandono del mundo por Dios, como soberanía del desconsuelo de la vida, de la falta de significado de toda finalidad humana en un mundo semejante” (Lukács 1963: 55). F. Riu afirma que Sartre habría mezclado en forma inadecuada su idea metafísica de la libertad con la política marxista, pues buscaría que el revolucionario luche por un orden mejor y por nuevos valores, pero al mismo tiempo temería una vuelta a cualquier tipo de valor, por lo que “su único valor deberá ser el constante traspaso de la situación dada... el *perpetuum movile* de una revolución permanente” (Riu 1968: 76), todo esto en un esfuerzo ininterrumpido, sin término. F. Jeanson en cambio, ofrece una interpretación más favorable de lo que llama la “desesperanza saludable” de Sartre, en la que el único absoluto después de la pérdida del absoluto sería la apuesta o la elección mediante la que nos creamos a nosotros mismos libremente, defendiendo el “loco optimismo de ese pesimista” (Jeanson 1968: 347) que caminaría hacia el compromiso entre seres contingentes y finitos, hacia una relación más auténtica con los otros y hacia un encuentro con los otros que nos ayudaría a conformarnos. Todo esto en un movimiento que debería conducir hacia la reciprocidad, la lucha contra la injusticia y la universalización.

Lukács fallece sin concluir su *Ontología del ser social*. Al igual que Sartre, nunca terminó el libro de ética que se proponía escribir. Esta ontología se fundamenta en el proceso de trabajo y en los actos intencionales conscientes. El concepto del trabajo, haciendo una interpretación de Marx, sería la categoría central en la que todas las otras determinaciones se manifiestan *in nuce*, como “el átomo de la sociedad misma” (Lukács 1971: 22) y el modelo de toda actividad consciente teleológica. Los valores derivarían y se conformarían de acuerdo al proceso de trabajo:

en la aserción del trabajo más simple surge ya el problema de la utilidad y no utilidad, de la adecuación y la no adecuación de un concepto de valor. Cuanto más se desarrolle el trabajo, tanto más amplias llegarán a ser las representaciones de valor implicadas, tanto más sutilmente y en un plano tanto más elevado se situará la pregunta de si una cosa es adecuada o no para la autoproducción del hombre dentro de un proceso que cada vez se hace más social y complicado. Aquí radica, a mi parecer, el fundamento ontológico de aquello a que damos el nombre de valor. (Lukács 1971: 38)

El paradigma del trabajo, base de la ontología social del último Lukács, consiste en la aplicación del modelo estructural de la actividad del trabajo a todas las otras clases de actividad humana, lo que llevaría a Lukács a un tipo de cartesianismo basado en la acción intencional del sujeto individual.

El último Lukács se opondría igualmente al marxismo economicista, inspirándose también en la filosofía de Epicuro. El filósofo húngaro hablaba de una “casualidad insuperable” en la evolución irregular de la historia, y esto se debía a que existirían *alternativas* abiertas a los individuos que pueden cambiar el curso de la historia. El azar ocupa un lugar no despreciable en lo que llamó su “concepción alternativa del socialismo” (Lukács 1971: 183), aunque enmarcada a menudo en categorías que oscurecían las consecuencias de este planteamiento.

Este es uno de los lugares en que encontramos las consecuencias teóricas del debate con Sartre y del diálogo con su propio pasado influido por Kierkegaard, puesto que la alternativa social modificaría al propio sujeto e incrementaría la autonomía en un proceso dialéctico de interacción social que media entre la economía y la cultura. En el ser social los valores serían la base de las posibles alternativas individuales y de su toma de posición. Comenta M. Ballesteros que es aquí donde Lukács “retiene *conceptos filosóficos* de la reflexión de Kierkegaard; ‘el hombre en cuanto hombre no es nunca un ser biológico ni puede ser separado de su realidad concreta’” (Lukács 2007: 39).

Mientras que para A. Infranca y M. Vedda esta obra póstuma de Lukács representa una de las más ambiciosas propuestas de reconstrucción filosófica del marxismo (Lukács 2004), para Agnes Heller, la mejor discípula de Lukács, esta obra sería un “fiasco”, una obra de senectud que no poseería la genialidad de muchas de las obras anteriores del maestro. En este proyecto habría aceptado sin más “el arsenal conceptual del *diamat* (materialismo dialéctico) oficial porque esto formaba parte precisamente de la fe en el absoluto”, mientras que antes por su espíritu crítico se había abstenido “de formular algo positivo en forma de sistema filosófico con estas categorías” (Heller 1984: 177). Sin embargo, estos comentarios, como los comentarios críticos a Sartre que hemos señalado, no son suficientes para que dejemos de beber en estas fuentes del pensamiento contemporáneo, pues los caminos casi sin salida del pasado nos enseñan muchas cosas acerca del rumbo hacia el que debemos dirigirnos en el presente, es decir, acerca de nuestras futuras alternativas, sobre los próximos ejercicios de libertad que será necesario emprender a partir de un posible compromiso con los más pobres, los explotados, los colonizados, los desvalidos y los victimizados.

Señalaré aquí dos puntos de coincidencia entre nuestros filósofos, que se habían entrevistado en 1949 (Nicolas Tertulian, en *Georg Lukács y el estalinismo* describe el mejoramiento paulatino de las relaciones entre los dos filósofos). En 1956, ante la invasión soviética de Hungría en que Lukács -como Ministro de Cultura- es encarcelado, Sartre participa en un texto colectivo condenando estos hechos bárbaros: *El crimen de Hungría y los intelectuales libres*, anunciando una ruptura definitiva con el Partido Comunista Francés. En el significativo año de 1968, ambos se pronuncian por la necesidad de una democratización radical, Sartre ante miles de estudiantes parisinos anuncia, el 20 de mayo, “una nueva concepción de una sociedad basada en la plena democracia, una conjunción de socialismo y libertad” (Cohen-Solal 2005: 597), mientras que Lukács escribe un libro -aunque publicado años después- donde propone un proceso de democratización *en, a partir y desde* la vida cotidiana, que figure como un *tertium datur* que supere los extremos del estalinismo burocrático, por un lado, y de la democracia burguesa, por el otro, un proceso inspirado en la autogestión y en la libre opinión pública.

La democracia socialista tendría que afirmarse para el húngaro “en la vida cotidiana”, desarrollando estos hábitos y formas de convivencia más allá de la violencia, la coacción y la opresión, en un proceso socio-teleológico que transformaría cualitativamente la base de la vida misma (Lukács 1989: 98). Se acentuarían finalmente en ambos autores los objetivos -más actuales para nosotros que sus perspectivas utópicas irrealizables- de cambiar la vida, de crear nuevas subjetividades, de defender la libertad y de evitar el daño.

Consideraré finalmente dos aspectos significativos de ambos pensadores, que serían pertinentes para la filosofía social contemporánea y que merecerían ser rescatados del olvido. En primer lugar, el comentario que hace Lukács en una entrevista en el año 1966, acerca de la impresión que le causó en su niñez el pasaje de la *Iliada* en el que se lamenta que Héctor sea derrotado por Aquiles, pues éste era una mejor persona que no merecía ese desenlace fatal, “el

destino de Héctor, o sea, el hecho de que el hombre que sufre la derrota tenga la razón y sea el héroe bueno, se convirtió en determinante de toda mi evolución posterior.” (Lukács 1969: 43). En los análisis sobre la evolución del drama moderno del joven Lukács, señala M. Vedda “el hecho de que, al caer, el héroe trágico revele una intensidad vital que no poseen los hombres corrientes, implica una enérgica acusación hacia el mundo real... el encumbramiento del vencido está puesto al servicio del enjuiciamiento de los vencedores; el orden ya caduco representado por el héroe trágico se revela, pues, moralmente superior al orden nuevo *en el momento mismo de la decadencia*.” (Lukács 2015: 15) Todo esto abre la perspectiva de una ética que se identifica con las víctimas, como la de W. Benjamin. En segundo lugar, cuando Sartre señala -acercándose y anticipándose a la perspectiva de E. Levinas, J. Derrida y P. Ricoeur- en una de sus últimas entrevistas a propósito de la obligación moral lo siguiente:

Porque en mis primeras investigaciones... buscaba la moral en una conciencia sin reciprocidad o sin otro... y, hoy en día, considero que todo lo que le pasa a una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado a... la existencia del otro. Dicho de otro modo, toda conciencia... se constituye ella misma como conciencia para el otro. Y a esta realidad, a este sí mismo considerándose sí mismo para el otro, teniendo una relación con el otro, es a lo que llamo conciencia moral. (Sartre 2006: 40)

### Bibliografía

- Aragüés, Juan Manuel, 2005, *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Chiodi, Pietro, 1969, *Sartre y el marxismo*, Oikos-tau, Barcelona.
- Cohen-Solal, Annie, 2005, *Sartre 1905-1980*, Edhasa, Barcelona.
- De Rougemont, Denis, *et al*, 1956, *El crimen de Hungría y los intelectuales libres*, Asociación mexicana por la libertad de la cultura, México.
- Desan, Wilfrid, 1971, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Paidós, Buenos Aires.
- Fernandez Buey, Francisco, 2003, *Poliética*, Losada, Madrid.
- Heller, Agnes, 1984, *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona.
- Infranca, Antonino, 2005, *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Herramienta, Buenos Aires.
- 2007, *György Lukács. Ética, estética y ontología*, A. Infranca y M. Vedda (Compiladores), Colihue, Buenos Aires.
- Jeanson, Francis, 1968, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Kadarkay, Arpad, 1994, *Georg Lukács: vida pensamiento y política*, Alfons el Magnánim, Valencia.
- Lefebvre, Henri, 1961, *El marxismo*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Lichtheim, George, *Lukács*, Grijalbo, 1973, Grijalbo, Barcelona.
- Lukács, Georg (György), 1963, *Significación actual del realismo crítico*, Era, México.
- 1969, *Conversaciones con Lukács* (H. Holz, *et al*), Alianza, Madrid.
- 1970, *La crisis de la filosofía burguesa, ¿Existencialismo o marxismo?*, trad. de A. Llanos, La Pléyade, Buenos Aires.



- 1971, *Conversaciones con Lukács* (Holz, Kofler, Abendroth), trad. de J. Deike y J. Abásolo, Alianza, Madrid.
- 1981, *Gelebtes Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 1989, *El hombre y la democracia*, Contrapunto, Buenos Aires.
- 2004, *Ontología del ser social. El Trabajo*, edición de A. Infranca y M. Vedda, Herramienta, Buenos Aires.
- 2005, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, El cielo por asalto, Buenos Aires.
- 2007, *Marx, Ontología del ser social*, edición de Manuel Ballester, Akal, Madrid.
- 2015, *Acerca de la pobreza del espíritu y otros escritos de juventud*, edición de Miguel Vedda, Gorla, Buenos Aires.
- Mendívil, José, 2009, *La condición humana. Ética y política de la modernidad en Agnes Heller*. Universidad de Guanajuato/Conacyt, Guanajuato.
- 2015, “Dos aspectos del pensamiento de G. Lukács: de la utopía estética a la democracia política”, en Avila, M. y González, E. (Coord.) *Estudios plurales de filosofía contemporánea*, Universidad Autónoma de Querétaro.
- 2015, “Escepticismo, ética y alteridad. De Jean-Paul Sartre a Richard Sennett”, en Guerra Palmero, M. J., Hernández Piñero, A. (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1974, *Las aventuras de la dialéctica*, La Pléyade, Buenos Aires.
- Odajnik, Walter, 1966, *Marxismo y existencialismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Riu, Federico, 1968, *Ensayos sobre Sartre*, Monte Avila, Caracas.
- Rodríguez, J. L., 2004, *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Bellaterra, Barcelona.
- Sartre, Jean-Paul, 1963, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vol. Losada, Buenos Aires.
- 1965, *Problemas del marxismo (Situations VI)*, Losada, Buenos Aires.
- 1968, *(et al) Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid.
- 1971, *Materialismo y revolución*, trad. de B. Guillén, La Pléyade, Buenos Aires,
- 1973, *Alrededor del 68 (Situations VII)*, Losada, Buenos Aires.
- 1983, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.
- 1966, *Verdad y existencia*, trad. de C. Amorós, Paidós, Barcelona.
- 2006, *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980* (B. Levy) trad. de I. Herrera, Arena Libros, Madrid.
- Tertulian, Nicolas, *Georg Lukács y el estalinismo*. Recuperado el 10 de Enero de 2017 de <https://marxismocritico.com/2015/02/25/georg-lukacs-y-el-estalinismo/>

