Cosificación total: Frantz Fanon y György Lukács*

Total reification: Frantz Fanon and György Lukács

Timothy Bewes
Traducción: Leandro Sánchez Marín**

Fecha de recepción: 30 de enero de 2025
Fecha de aprobación: 13 de mayo de 2025
Fecha de publicación: 30 de junio de 2025

DOI:https://doi.org/10.18041/

Citar como: Bewes, T. (2025). Cosificación total: Frantz Fanon y György Lukács, 33, 16-32. https://doi.org/10.18041/1900-0642/

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0

Cosificación total (I): leyendo Fanon

Ni Adorno ni Fanon aparecen en el análisis de, por ejemplo, Gayatri Spivak, aunque ambos han sido objeto de lecturas erróneas "maniqueas" por parte de diversos intérpretes. Esto resulta comprensible, dada la retórica aparentemente incendiaria del segundo y el aire de melancolía agotada que se asocia al primero. Ninguno de los dos escritores ha ayudado a solucionar el problema con sus hábitos de autopresentación. Adorno subtituló a *Minima moralia,* tal vez su libro más leído, "Reflexiones desde la vida dañada", y describió la perspectiva desde la que estaba escribiendo como una "ciencia melancólica".

Mientras tanto, se afirma que los apasionados títulos de los libros de Fanon —*Los condenados de la tierra*, *Piel negra, máscaras blancas*, *Por la revolución africana*— existen en un estado de disociación del temperamento que anima las obras. En una introducción a *Piel negra, máscaras blancas*, Homi Bhabha comenta que los títulos de Fanon "son un eco vacío de un espíritu político que está lejos del suyo".

* Este texto corresponde a los capítulos 11 y 12 (pp. 81-90), del libro Reification, or The Anxiety of Late Capitalism (Verso, 2002), escrito por Timothy Bewes, a quien agradezco el permiso otorgado para la publicación de esta traducción (N. del T.)

** Universidad de Antioquia. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6837-1081 Correo electrónico: leandro.sanchez@udea.edu.co

Fanon "puede anhelar la transformación total del hombre y la sociedad, pero habla con mayor eficacia desde los intersticios inciertos del cambio histórico" (Bhabha, 1986, pp. vii, ix)[1].

Para Bhabha, la popularidad de la obra de Fanon entre un público que busca un símbolo de espontaneidad revolucionaria —como el que encontró entre la izquierda inglesa durante los años setenta—representa otro medio de contención de un pensador cuya gran importancia no reside en la fuerza de su fervor, sino en la sustancia de sus contradicciones. El "respeto ritual" que se le otorga al nombre de Fanon es en sí mismo un procedimiento maniqueísta, "parte de la ceremonia de un rechazo cortés inglés", que oscurece la "profunda incertidumbre psíquica" que caracteriza la relación colonial en sí misma (Bhabha, 1986, p. viii)[2].

Como muestra David Macey en su biografía de Fanon, el "rechazo" de Fanon también tiene formas menos educadas, como cuando Allan Bloom habla de su "odio asesino hacia los europeos y su apoyo al terrorismo", o cuando Alain Finkielkraut compara la política revolucionaria de Fanon con el nacionalismo *völkisch*, a pesar de la insistencia reiterada de Fanon en el daño que se produce a la conciencia nacional cuando se privilegia la raza sobre la nación, o la tribu sobre el Estado (Macey, 2000, pp. 21-22; Fanon, 1967, p. 119).

Para Fanon, y con arreglo a una determinada interpretación del relato de Lukács sobre el papel del proletariado como portador de la verdad, la conciencia real del nativo en la situación colonial no es "más verdadera" que la del colono. Fanon interviene en un mundo en el que todas las intervenciones son necesariamente estratégicas; en el que el lenguaje, como tecnología que posee y controla la potencia colonizadora, es falsificador y, sin embargo, indispensable. En *Piel negra, máscaras blancas*, que trata en parte de la forma en que el lenguaje está implicado en la opresión colonial, cita la descripción que hace Valéry del lenguaje como "el dios extraviado en la carne" (Fanon, 1986, p. 18). El lenguaje es a la vez alienante y, por lo tanto, el terreno necesario de cualquier posible desalienación. Así, el capítulo "Sobre la violencia" de *Los condenados de la tierra* no es tan simple como un llamado al derrocamiento inmediato y necesariamente violento del régimen colonial (aunque lo es), sino un diagnóstico "homeopático", una apropiación de las herramientas del orden existente al servicio de la erradicación de ese orden.

[1] David Macey observa que la mala calidad de las traducciones al inglés no ha ayudado a la "lectura errónea" maniqueísta de Fanon; el error más significativo es el del título del quinto capítulo de *Piel negra, máscaras blancas,* donde "L'expérience vécue de l'homme noir" se traduce como "El hecho de la negritud" en lugar de, por ejemplo, "La experiencia vivida del hombre negro". Como observa Macey, para Fanon no existe el "hecho de la negritud" (Macey, 2000, p. 26).

[2] Un ejemplo típico de la actitud que Bhabha tiene en mente es el de Jack Woddis, cuyas *New Theories of Revolution* señalan que el título de *Les damnés de la terre* de Fanon fue tomado de las palabras originales de Eugène Pottier para *L'Internationale*, el himno de la clase obrera internacional. Woddis comenta, con un énfasis bastante contrario al de Bhabha, que "el ser más íntimo [de Fanon] anhelaba el fin del viejo mundo del capitalismo y la creación de un mundo más limpio y noble en el que los hombres pudieran vivir como hermanos, aunque su visión de ese mundo era borrosa y confusa" (Woddis, 1972, p. 175). Mientras tanto, David Macey identifica la fuente probable del título del libro de Fanon como el poema de Jacques Roumain "Sales nègres" ("Sucios negros"), escrito en 1938 o 1939 (Macey, 2000, pp. 177-179).

El capítulo sobre la espontaneidad no es tampoco una apología de la vitalidad e inmediatez del modo de vida nativo en oposición a la mentalidad petrificada de los colonos; es una crítica de esa misma oposición como, paradójicamente, *una creación de esta última*. Cuando la conciencia surge, escribe Fanon (1967), lo hace "sobre verdades que son solo parciales, limitadas e inestables" (p. 117). La "nueva historia del hombre" anunciada en *Los condenados de la tierra* no es en ningún sentido una regresión o una preservación de algo que existía antes del colonialismo, sino que se inaugura en la conciencia poscolonial del Tercer Mundo. *Los condenados de la tierra,* con sus matices de violencia, es como un relato del Antiguo Testamento: la descripción de una operación de limpieza antes de la llegada del Mesías.

Madhu Dubey se refiere correctamente a la "vertiginosa complejidad" que envuelve el posicionamiento de Fanon sobre tales cuestiones (Dubey, 1998, p. 21). En un relato anecdótico del antagonismo que caracteriza la relación entre médico y paciente en la situación colonial, que lleva al nativo colonizado a rechazar o desconfiar del diagnóstico técnicamente veraz del colonizador, Fanon inserta el siguiente comentario: "La verdad expresada objetivamente está constantemente viciada por la realidad de la situación colonial" (Fanon, 1989, p. 128). No se trata de una afirmación mística en absoluto, sino de una afirmación que presupone la inseparabilidad materialista de la verdad respecto de las circunstancias concretas de su enunciación. El discurso del colonizador es una mentira, incluso cuando dice la verdad, porque la relación que presupone y que se replantea en todos sus matices "hace de [la] vida [del nativo] algo parecido a una muerte incompleta" (Fanon, 1989, p. 128)[3]. En el mismo libro, Fanon documenta la importancia histórica de la emisora de radio revolucionaria *Voz de Argelia* para la lucha argelina. En 1957 y 1958, el ejército francés interfería regularmente las alocuciones de la emisora, lo que significa que las transmisiones en sí rara vez se escuchaban, y solo de manera imperfecta. Sin embargo, la mera existencia de la emisora era un símbolo poderoso, como lo atestigua la práctica de simplemente sintonizar el ruido de la estática cuando era el único sonido alcanzable en la longitud de onda bloqueada. Las afirmaciones de la gente de haber escuchado la emisora eran, por lo tanto, una falsedad, pero en cierto sentido una falsedad, al igual que la "verdadera mentira", como la llamó Fanon, de la nación argelina.

Con el colapso de la potencia ocupante, vívidamente imaginado detrás de cada modulación crepitante, escribe Fanon (1989), "el enemigo perdió su densidad y, a nivel de conciencia de los ocupados, experimentó una serie de reveses esenciales" (pp. 85-87). Es fácil ver que una relación tan paradójica entre verdad y falsedad afecta a toda enunciación que tiene lugar en un contexto colonial y que esta condición debe, por tanto, extenderse a los propios escritos "incendiarios" de Fanon.

[3] También para Adorno, el "intercambio libre y honesto" es la mentira del mundo de las mercancías, circunstancia en la que "la mentira que lo denuncia", que se niega a aceptar su dominación —por ejemplo, proponiendo un orden diferente de valores— se convierte en un correctivo (Adorno, 1978, p. 44, §22).

De hecho, esta disociación que se encuentra en el corazón de las obras de Fanon proporciona una pista sobre el concepto de cosificación y, quiero afirmar, sobre la necesidad de reactivarlo. No existe otra versión de *Les damnés de la terre* de Fanon que aquella que tiene como prólogo la insistencia de Jean-Paul Sartre en que este libro "no está dirigido a nosotros" (Fanon, 1967, p. 21)[4]. Por lo tanto, el libro no tiene lectores más que aquellos que llegan a él y se enteran de que no son los lectores a los que está destinado. ¿Para quién, si no para sus lectores empíricamente existentes, podría escribirse el libro? Sin embargo, la declaración introductoria de Sartre es más que una provocación sugerente y paradójica. Es una pista de la verdad de que *Los condenados de la tierra* está concebido como una intervención en una situación *totalmente cosificada*, en la que están implicados lectores, autor y texto. Al igual que la distinción "maniquea" entre el cuerpo ("piel negra") y la superficie ("máscaras blancas") señalada en el título del libro anterior, la evocación de una distinción entre nativo y colonizador en *Los condenados de la tierra*, y la oposición que la acompaña entre teoría e ideología, se basan en un reconocimiento de la "mutilación" epistemológica infligida por el colonialismo y de la inevitable "inferioridad" de toda mente tocada por la empresa colonial (Fanon, 1967, p. 237). Los arquetipos que aparecen en el análisis de Fanon están determinados por la situación cosificada en la que aparecen. "Lo que a menudo se llama alma negra es un artefacto del hombre blanco", cita Bhabha en *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 1986, pp. 15-16). El otro en cuyo nombre se propone el análisis de Fanon de la situación colonial no es el nativo, sino el momento de verdad que existe como un orden de potencialidad *fuera* de la relación enteramente cosificada entre el nativo y el colono. A lo largo del libro, Fanon ofrece más pasajes que apoyan esta afirmación de una sociedad totalmente cosificada; y estas logran un grado de economía aforística en las páginas finales: "El negro no existe. No más que el hombre blanco". "No hay misión negra; no hay ninguna carga blanca" (Fanon, 1986, pp. 231, 228). Si algo milita contra la tesis de Said de que Fanon leyó *Historia y conciencia de clase* en 1960, es que Fanon parece haber llegado a una comprensión independiente de las cuestiones que informan la teoría de la cosificación de Lukács en *Piel negra, máscaras blancas,* publicada ocho años antes. Aquí Fanon anticipa la crítica de los valores de la "Ilustración" en *Los condenados de la tierra*, y la concomitante comprensión de la naturaleza cosificada del mundo colonial —una condición en la que tanto la identidad negra como la blanca están completamente implicadas— en un rechazo mesurado del aparato ideológico del liberalismo colonial:

> *Al apelar a la humanidad, a la creencia en la dignidad, al amor, a la caridad, sería fácil demostrar, o lograr la admisión, de que el negro es igual al blanco. Pero mi propósito es muy diferente: lo que quiero hacer es ayudar al hombre negro a liberarse del arsenal de complejos que ha desarrollado el entorno colonial (Fanon, 1986, p. 30).*

[4] David Macey revela que, de hecho, una edición de *Les damnés de la terre* fue publicada por François Maspero en 1968 sin el prefacio de Sartre por insistencia de la viuda de Fanon, Josie Fanon, aunque un cartel plegado que incluía el prefacio fue insertado en el volumen como suplemento (Macey, 2000, pp. 467-468).

En otras palabras, no hay ningún residuo de verdad que pueda rescatarse de lo que Madhu Dubey (1998) llama la "realidad deformada del contexto colonial" (p. 21). Dubey se refiere a la variabilidad de la escritura de Fanon como su "discurso de doble voz", mientras que Bhabha escribe sobre la "duplicación de la identidad" en la obra de Fanon, una duplicación que Bhabha descompone en la diferencia entre *identidad* e *identificación*; uno podría hipostasiar aún más esta oposición (siguiendo a Bhabha) como una distinción categórica entre ontología y psicoanálisis, o entre metafísica y política, o incluso entre teoría y práctica (Bhabha, 1994, p. 51). Sin embargo, el discurso "de doble voz", ya sea encarnado en la "dialéctica negativa" implacablemente paradójica de Adorno o en la ocupación estratégica de Fanon de varias posiciones de sujeto aparentemente inconmensurables, solo tiene una razón concebible: la idea de un mundo *completamente cosificado*, en el que el lenguaje y el discurso sirven para separarnos cada vez más firmemente de la verdad, incluso cuando prometen y articulan esa misma verdad; un mundo en el que la teoría de un mundo "totalmente cosificado" es en sí misma comprensible como un efecto y un síntoma de la cosificación.

Cosificación total (II): leyendo a Lukács

Las interpretaciones maniqueas erróneas a las que han sido sometidos Fanon y Adorno no son nada comparadas con las polarizaciones que han caracterizado los relatos sobre György Lukács en Europa occidental y Estados Unidos. En los últimos años, en particular, han tendido a delinear un Lukács aceptable (pre-Escuela de Frankfurt) y un Lukács inaceptable (estalinista). Marshall Berman, por ejemplo, identifica claramente un Lukács bueno y un Lukács malo; la ruptura entre los dos se produce en algún momento durante la segunda mitad de *Historia y conciencia de clase*. Según el relato de Berman, el pensamiento de la figura cuyo éxito más celebrado fue el ensayo sobre la cosificación, a partir de los últimos capítulos de ese libro, se estaba "cosificando" (Berman, 1999, p. 201). Berman presenta la corriente bolchevique que recorre *Historia y conciencia de clase* como una continuación y un refinamiento de los escritos premarxistas de Lukács (los ensayos estéticos en *El alma y las formas*, el estudio clásico sobre la *Teoría de la novela*), cuyo tono predominante, dice Berman con aprobación, es el de "angustia y anhelo religioso". Según Berman, el primer Lukács representa una corriente subversiva de individualismo y espiritualidad dentro del pensamiento marxista, lo que en general le da más en común con escritores ajenos a la tradición marxista que con aquellos dentro de ella (Berman, 1999, p. 15). El marxismo de Lukács es más rico por el hecho de que sus "espíritus afines" (Rousseau, Dostoievski, Nietzsche) eran todos "mucho más raros que Marx", lo que implica que el papel histórico principal del marxismo es el de depósito ideológico de una serie de individuos excéntricos y talentosos que fácilmente podrían haber prosperado en el París de Berman de la década de 1850 o en su Nueva York de la década de 1960 (Berman, 1999, p. 193, 1983). En el "marxismo humanista" de Berman vemos otra permutación de la tesis del "dios que fracasó": cuando Lukács traiciona su fe y entra en la "máquina" soviética, se convierte en un símbolo de la decadencia.

Ágnes Heller ofrece una corrección a este maniqueísmo persistente en su ensayo "La filosofía tardía de Lukács", donde sostiene que, lejos de ser un momento de apostasía, el "giro estalinista" de Lukács representa una continuación en el camino de la fe: su progresión hacia una "etapa" (para usar el término de Kierkegaard) más allá de aquella en la que las acciones de uno necesitan ser justificadas a los ojos de los demás:

> El repudio de Lukács a *Historia y conciencia de clase* fue motivado tanto por la elección existencial de un absoluto como por la angustia suscitada por ese mismo absoluto... Lukács cree en su Dios, pero al mismo tiempo reconoce toda la suciedad y el horror del "mundo creado por Dios" y contrasta este mundo existente con un mundo ideal que sería proporcional a su Dios (Heller, 1983, p. 178).

Las implicaciones de esto son graves para la tesis de Berman sobre los dos Lukács, como continúa Heller:

> Todos aquellos que ven en él al representante del estalinismo… tienen razón, mientras que aquellos que lo ven como el mayor adversario filosófico de Stalin también tienen razón. Porque hasta sus últimos años, cuando su creencia en lo absoluto se tambaleó, fue ambas cosas (Heller, 1983, p. 178).

No hay contradicción entre el caballero de la fe de Budapest y el *apparatchik* de Moscú. Podríamos expresarlo en términos más audaces y crudos de la siguiente manera: no hay contradicción entre la teoría de la cosificación de Lukács, tal como se articula en *Historia y conciencia de clase*, y su posterior repudio de esa teoría (siendo este último un paso necesario y un corolario del primero). La paradoja es la de Abraham, cuya fe en Dios, en su forma más pura y menos mundana, solo se puede expresar en la forma insondable y socialmente inaceptable del sacrificio de su hijo Isaac.

Recordando a Lukács, István Eörsi (1987) escribe lo siguiente: "Lukács eligió el bolchevismo, pero sin la inocencia de la mayoría de sus contemporáneos. Era plenamente consciente de que estaba cometiendo un pecado" (p. 10). Para ilustrar su punto, Eörsi vuelve a contar la historia de cuando Lukács, asignado a la Quinta División del Ejército Rojo de Budapest como comisario político durante la ofensiva checo-rumana de 1919, ordenó la ejecución de ocho miembros de un batallón que habían desertado de sus puestos sin disparar un tiro. "De esta manera", comentó Lukács (1983) más tarde, "logré más o menos restablecer el orden" (p. 65). La "contradicción" que se da en Lukács entre la autenticidad espiritual y la sumisión a la máquina del partido (como la oposición entre el Benjamin "místico" y el "marxista") no es más contradictoria que la "mentira verdadera" de la conciencia nacional de Frantz Fanon, una contradicción que se desvanece a la luz de la teoría de la cosificación, que la absorbe y la comprende. De hecho, es precisamente el desarrollo de esta teoría lo que hace posible la transición de Lukács desde una etapa intelectual trágica, caracterizada por la contradicción irresoluble y la parálisis, a una etapa en la que esa contradicción se resuelve y se trasciende por completo. En uno de sus últimos ensayos premarxistas, Lukács concluye con una afirmación de la democracia frente al bolchevismo, con el argumento de que la

suposición bolchevique de que el bien puede forjarse a partir del mal —"que es posible, como dice Razumikin en *Crimen y castigo*, mentir para llegar a la verdad"— es una abstracción metafísica. "Este escritor no puede compartir esta fe", concluye, "y por lo tanto ve en la raíz del bolchevismo un dilema ético insuperable" (Lukács, 1995, p. 220). Cuando escribió "Táctica y ética", apenas unas semanas después, este conocimiento trágico se había convertido para Lukács en una base para la decisión auténticamente moral, aquella que lleva el pensamiento a un plano más allá del lenguaje "metafísico" y cosificado del "bien" y el "mal"; un punto en el que el "dilema ético insuperable" queda radicalmente contenido y superado:

> Solo quien reconoce con firmeza y sin reservas que el asesinato no debe ser sancionado en ninguna circunstancia puede cometer el acto homicida que es verdaderamente —y trágicamente— moral. Para expresar este sentido de la tragedia humana más profunda con las incomparablemente bellas palabras de Judith de Hebbel: "Aunque Dios hubiera puesto el pecado entre mí y el acto que se me ha ordenado, ¿quién soy yo para poder escapar de él?" (Lukács, 1972, p. 11)[5]

En un mundo caído y "cosificado", las mentiras son *todo lo que tenemos* para decir la verdad, y el pecado es el único medio para alcanzarla. La distinción entre el Lukács temprano y el tardío que tiende a la "conversión" —el trágico y el bolchevique— no señala una ruptura epistémica sino un movimiento, en el sentido kierkegaardiano, de una a otra *etapa* de la vida espiritual. Incluso en su temprana obra estética *Teoría de la novela,* escrita entre 1914 y 1915, Lukács se refirió a su propia época, utilizando una frase de Fichte, como "la época de la pecaminosidad absoluta", una metáfora que anticipa directamente la tesis de la cosificación de *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1971, pp. 152, 18)[6]. Y cuando István Eörsi le preguntó a Lukács qué quería decir con ese uso de la palabra "pecado" en sus primeros escritos, Lukács respondió simplemente: "Violencia" (Eörsi, 1987, p. 10).

Es a la luz de esto que debemos entender las prescripciones de Frantz Fanon sobre el uso de la violencia en la situación colonial. En un mundo de pecado total, de cosificación total, la violencia es una cualidad ya determinada de toda acción y de toda conceptualización. La tarea del pensamiento revolucionario, para Fanon y Lukács, es ver el funcionamiento de esta violencia *como tal* —ver el modo de vida del mundo como pecado, como violencia— e implementar la solución que no puede pasar sino por la violencia, ya que solo la violencia puede desalojar la conciencia petrificada de un pueblo oprimido. La idea de que se puede cambiar pacíficamente un régimen o una sociedad no es menos violenta que el uso de la violencia revolucionaria. Ideológicamente hablando, lo es más, pues denota una ilusión sobre la proximidad y la disponibilidad inmediata de un mundo sin violencia, sin cosificación.

---

[5] Lukács describió más tarde el ensayo "Táctica y ética" como "un equilibrio interno de cuentas que me permitió unirme al Partido Comunista" (Lukács, 1983, p. 54).

[6] La cita de Fichte se puede encontrar en "Las características de la época actual" (Fichte, 1889, pp. 17-18).

Aun así, la tesis de la cosificación anticipa un mundo así y se basa en su posibilidad, cuya realización sería la muerte de la teoría de la cosificación. La hipótesis de una "época de pecado absoluto", como señaló Lukács muchos años después al defender la *Teoría de la novela*, es el diagnóstico *transicional* de una época *transicional* (Lukács, 1983, p. 48).

La tesis de la "cosificación total" tiene como elemento inmanente su repudio inmediato, tan inmediato que casi es simultáneo a ella. La cosificación es un concepto autorreflexivo o dialéctico; uno invariablemente descubre que el concepto mismo ha desempeñado un papel en cualquier objeción que se le haga, pero, al mismo tiempo, el concepto siempre está al borde de sucumbir al proceso mismo que denota. Esta reflexividad es la verdadera explicación de la "apostasía" del período moscovita de Lukács: una agudización y elevación de su fe (en lugar de su colapso) que está en total concordancia con la teoría de la cosificación misma. El repudio de Lukács a su teoría fue una puesta en práctica de su lógica que, en el peor de los casos, fue "prematura", aunque este veredicto también es incompatible con la lógica de la cosificación, según la cual la noción de prematuridad es un producto de la misma conciencia cosificada que pretende reemplazar (Žižek, 2000, pp. 162-164).

La conciencia de la cosificación es constitutiva del concepto mismo; la idea de un objeto cosificado o de una condición cosificada que nadie percibe como tal es simplemente anómala. El momento de la cosificación es simultáneo con el momento del *despertar* a ella o inseparable de él. Así pues, es en la conciencia donde debemos buscar cualquier solución al problema de la cosificación, lo que no quiere decir que la cosificación sea una estructura ideal que exista "únicamente" en el nivel de la conciencia; más bien, el concepto de cosificación nos alerta sobre la interpenetración dialéctica de la conciencia (sujeto) y el mundo (objeto), sobre la intimidad entre pensamiento y acción y sobre la necesaria mediación de la oposición entre materialismo e idealismo, una oposición que se deja intacta en cualquier crítica de la "metafísica de la presencia", por ejemplo. En el concepto de cosificación todo idealismo o subjetivismo se anula a sí mismo, parafraseando la defensa que hace Adorno (1993) de la dialéctica hegeliana, "porque no queda ninguna diferencia a través de la cual el sujeto pueda ser identificado como algo distinto, como sujeto" (p. 69).

Si bien es cierto que nos estamos acercando a una condición de "cosificación total", esto es también, por implicación, un estado de *liberación* inminente de la cosificación; en primer lugar, porque la "cosificación total" representa una identidad de sujeto y objeto que sería, a su vez, el fin de la cosificación; y en segundo lugar, porque la teoría de la cosificación misma está inevitablemente implicada en cualquier condición de ese tipo. En esta formulación, el concepto persiste en un estado de anulación suspendida, inseparable de la conciencia que lo detecta y, potencialmente, se eleva por encima de él. La visión de la cosificación total como catástrofe es simplemente insostenible en este contexto teórico. Es a la luz de esta relación que la removilización y rearticulación del concepto de cosificación se hace necesaria. Mi tarea es intentar una rearticulación de este tipo en un texto siguiente, donde abordaré las resonancias contemporáneas de la

teoría de la cosificación de Lukács y examinaré la representación de la angustia tal como se manifiesta en algunos de los principales vehículos de expresión de la conciencia en la era moderna: el arte y la estética, la literatura y la teoría cultural, la política y la teoría social, la creencia religiosa y la filosofía. Luego, presentaré el otro lado de esta relación en una exploración de la teoría de la angustia de Kierkegaard como, de hecho, una teoría de la cosificación. Esto hará parte de la continuación de este estudio.

Referencias Bibliográficas

Adorno, T. W. (1978). *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life.* Verso.

Adorno, T. W. (1993). *Hegel. Three Studies*. MIT Press.

Berman, M. (1999). *Adventures in Marxism.* Verso.

Bhabha, H. K. (1986). Foreword. Fanon, F. *Black Skin, White Masks*. Pluto Press.

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture.* Routledge.

Dubey, M. (1998). The "True Lie" of the Nation: Fanon and Feminism. *Differences, 10*(2), 1-29.

Eörsi, I. (1987). The Unpleasant Lukács. *New German Critique, 42*, 3-16.

Fanon, F. (1967). *The Wretched of the Earth*. Penguin.

Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. Pluto Press.

Fanon, F. (1989). *Studies in a Dying Colonialism*. Earthscan.

Fichte, J. G. (1889). *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte.* Trübner & Co.

Heller, Á. (1983). Lukács's Later Philosophy. En Á. Heller (Ed.), *Lukács Revalued.* Basil Blackwell.

Lukács, G. (1971). *The Theory of the Novel*. Merlin.

Lukács, G. (1972). Tactics and Ethics. *Political Writings 1919-1929. The Question of Parliamentarianism and Other Essays*. NLB.

Lukács, G. (1983). *Record of a Life. An Autobiographical Sketch.* Verso.

Lukács, G. (1995). Bolshevism as an Ethical Problem. En A. Kadarkay (Ed.), T*he Lukács Reader.* Basil Blackwell.

Macey, D. (2000). *Frantz Fanon. A Life.* Granta.

Woddis, J. (1972). *New Theories of Revolution. A commentary on the views of Frantz Fanon, Régis Debray and Herbert Marcuse.* Lawrence and Wishart.

Žižek, S. (2000). Postface. En G. Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic*. Verso.