

# Entre Novalis y Marx. *Entfremdung* [alienación] y *Verdinglichung* [cosificación]: Piedras angulares de una historia del discurso



Wolfgang Müller-Funk

Universität Wien, Suiza

wolfgang.mueller-funk@univie.ac.at

## Resumen:

Se trata aquí de recuperar los sentidos básicos de la narrativa sobre el complejo de la alienación, desde el romanticismo alemán hasta las reflexiones de la teoría crítica. Se subraya la impronta que tuvieron los desarrollos del primer romanticismo alemán (ante todo, Novalis) en la teoría crítica del siglo XX (Lukács, Adorno).

Palabras clave: Romanticismo; crítica cultural del dinero; Simmel; Lukács

## Between Novalis and Marx. *Entfremdung* [Alienation] and *Verdinglichung* [Reification]: Cornerstones of a Discourse History

### Abstract:

The paper recovers the basic senses of the narrative regarding the complex of alienation, from German Romanticism to reflections in Critical Theory. It emphasizes the imprint that the developments of early German Romanticism (above all, Novalis) had on the critical theory of the 20th century (Lukács, Adorno).

Keywords: Romanticism; Cultural Critique of Money; Simmel; Lukács

### Introducción

Generalmente, la alienación, en todos los matices de sus significados y junto con fenómenos relacionados (por ejemplo, la cosificación), es vinculada con el desarrollo de la teoría de Karl Marx en su relación con Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

haciendo referencia a escritos tempranos como los “Manuscritos de París” o *La ideología alemana*, junto al acápite “El carácter fetichista de la mercancía”, de *El capital*. Pero incluso dentro del discurso que se remonta a Marx se notan diferencias: teóricos como Walter Benjamin o Theodor W. Adorno, en la línea de György Lukács y probablemente también de Georg Simmel, han definido el concepto de la alienación de una manera amplia. En estos casos, la alienación (*Entfremdung*) se convierte en un hallazgo social y cultural de una modernidad que es vista como crisis y pérdida, como erosión y ruptura, pero también como la condición de posibilidad de una nueva estética en las artes. Como Dietmar Kamper señaló en 1988, el arte adquiere “un significado inesperado: un gasto no calculado en conflicto con una existencia dominada por el cálculo” (1988, p. 105). En una introducción muy amena, orientada sociológicamente al problema de la alienación, Peter V. Zima (2014) incluso habla en el subtítulo “de patologías de la sociedad posmoderna”. Inconfundiblemente, el estándar narrativo de la alienación, en todas sus variantes, es un estándar trágico en el sentido de Hayden White (2019). Zima, por su parte, describe a la alienación primero como “una relación perturbada entre sujetos individuales o colectivos y su entorno social”. Incluye estar alienado de uno mismo, así como “el sentimiento de tratar con personas, objetos o instituciones extraños” (2014, pp. 1-19).

Por lo menos otra particularidad caracteriza a la narrativa de la alienación que se remonta a Marx: esto es, la promesa de redención de este triste estado de existencia, como consecuencia de una sociedad en la que todo pertenecerá a todos (Benjamin, 2016, pp. 37-49) y, con la abolición, en la sociedad socialista-comunista, de la explotación, la alienación y cosificación también serán superadas. La utopía del socialismo siempre estuvo ligada a la desaparición del pernicioso medio del dinero. Algunos pasajes del Marx “temprano” proveen imágenes sorprendentemente similares al retorno al estado original de Jean-Jacques Rousseau. En muchos discursos tempranos de ambientalistas, “la naturaleza” se convierte en portadora de esperanza para superar la alienación. En este sentido, emerge otra historia del discurso de la alienación, que puede ser descripta como romántica (y, por supuesto, también como pre-romántica y post-romántica). A continuación, queremos seguir sus rastros y preguntarnos hasta qué punto pueden oírse también como murmullos en narrativas modernas y postmodernas. El denominador común entre Marx y Rousseau puede ser que en ambos casos se presupone un estado inicial en el que no primaba la alienación, sino que el mundo que rodeaba al ser humano era “hogar”.

En este contexto, debe ser recordado que la palabra alemana *Entfremdung* contiene un doble sentido. Esto tiene que ver con el peculiar prefijo *Ent-*, que, en su sentido inicial, contiene una negación indefinida, precisamente una retirada. En contraste con el significado usual, en el cual la alienación describe un proceso del devenir extraño en cuanto destino histórico de la humanidad moderna, también hay una “des-alienación” en el sentido de que lo extraño sería eliminado y disuelto. Una alienación de la alienación, por decirlo de alguna manera. Esto también conduce a la pregunta de si, y en qué medida, el discurso

romántico, junto con su devoción por la naturaleza, no es sustancialmente diferente al discurso post-ilustrado de Marx.

### Theodor W. Adorno

El caso de Adorno también es sugerente porque, en sus afirmaciones y reflexiones altamente paradójicas e inconsistentes, salen a la luz las superposiciones de elementos propios de los discursos romántico y marxista. Se podría pensar en la interpretación de Adorno de poemas de Joseph von Eichendorff y Friedrich Hölderlin. En su póstumo *opus ultimum*, *Teoría estética*, Adorno presupone el teorema marxista de la alienación y el complejo narrativo que lo acompaña: no despliega sistemáticamente el contenido conceptual de la categoría de alienación en ningún momento. Curiosamente, utiliza el término muy esporádicamente; en un punto, lo usa de una manera excesivamente despectiva y lo asigna a la “sociología vulgar” (Adorno, 2014, p.27). En todo momento, le da preferencia al concepto de cosificación por sobre el de alienación.

La alienación tiene lugar predominantemente en la esfera de la distribución: aquí, de acuerdo con este pensador post-marxista, el valor de cambio sustituye al valor de uso. En la economía totalmente basada en la mercancía, ocurre una completa cosificación de las relaciones. Esto crea una tríada de los siguientes fenómenos: alienación del trabajo, cosificación de las relaciones humanas, fetichismo del dinero (y, con él, una conciencia sistemáticamente falsa). La cosificación del mundo se robustece en la aproximación que las ciencias modernas hacen al ser humano. Estas conducen a una perturbación sistemática entre el mundo interior del sujeto y el mundo exterior de los objetos. Se habla de una “desproporción con el sujeto despotenciado” y de una “disonancia” (ibíd., p. 27): “los excedentes de realidad matan al sujeto y a lo que vive: la experiencia”; este pensamiento ya se encuentra en el prominente ensayo de Benjamin sobre la desaparición del narrador y la narración en la novela moderna. La alienación, se podría decir con relación a Adorno, es la “fractura de sujeto y objeto” (ibíd., p. 342). Adorno acentúa esta conclusión pesimista al ver esta cosificación omnipresente como –en comparación con Hegel– una falsa totalidad en la cual el ser humano moderno está ineludiblemente atrapado.

La estética de Adorno, que ciertamente puede ser considerada como una teoría del arte –moderno–, se halla basada en estos hallazgos sobre la alienación y la cosificación. La sociedad cosificada constituye la base y el punto de partida, pero, en contraste con el modelo de base-superestructura marxista, la superestructura no es un simple reflejo de las condiciones económicas, sino que sostiene un espejo crítico a la sociedad. “El arte es una polarización” (ibíd., p. 381). Y esto significa que el arte, en un sentido normativo, se sitúa en una relación negativa frente a la sociedad cosificada. Aquel tiene la tarea de apropiarse de lo extraño (ibíd., p. 418) y lo logra, primordialmente, por medio de una forma refinada de mimesis.

Adorno conecta el diagnóstico de la cosificación con el hallazgo analítico-cultural del fetiche. El fetiche es un objeto mágico de una sociedad reciente que no sabe nada de sí misma. Esta ignorancia retorna –aquí aparece una figura de la regresión– en la modernidad, a través del fetichismo del dinero. “El arte es moderno a través de la mimesis de lo endurecido y alienado” (ibíd., p. 36) no tanto en el nivel de contenido, sino en el de la forma. Hay una conexión indisoluble entre la objetivación de la sociedad capitalista tardía y la del arte moderno. El arte no mitiga la alienación, sino que la acentúa hasta el punto en el que se vuelve visible (ibíd., p. 228). En esta mimesis tan especial, el arte agudiza su rechazo al mundo cosificado: el arte moderno no es una retirada hacia la interioridad, sino una mimesis de la alienación. El arte es aún más extraño que las cosas que aparecen en el mundo capitalista de cosas y, de ese modo, muestra la falsa sociedad de forma ciertamente directa.

El arte normativamente concebido del modernismo “clásico” es sentimental en el sentido de Schiller, una reflexión que se incluye a sí misma: el arte, señala Adorno, expresa la extrañeza de lo alienado solo en el recurso a sí misma (ibíd., p. 48). Se habla incluso del “momento fecundo de su objetivación” (ibíd., p. 113): “El arte quiere admitir su impotencia frente a la totalidad del capitalismo tardío e inaugurar su supresión” (ibíd., p. 209). El arte, que ya había ascendido en la filosofía de Schelling y Novalis a *organon* de una verdad miméticamente obtenida, avanza de este modo al estatus del conocimiento subversivo. Lo que es asombroso, con respecto al pensamiento post-marxista, es el elemento trascendente de las obras de arte modernas, el resplandor que generan, el aura de aparición, el fenómeno de la mera apariencia. A diferencia del ensayo de Benjamin sobre la obra de arte, la obra de arte de los distintos modernismos crea algo así como un aura secundaria, un fetichismo del arte que se interpone al camino de la sociedad de mercancías.

## Novalis

Lo que hace a Novalis tan interesante no es tanto la valoración melancólica de la alienación sino, más bien, la crítico-progresiva. Esto es evidente en varias colecciones de fragmentos entre 1797 y 1800; por ejemplo, cuando el yo entra a un estado de misterio: “El yo tiene un poder jeroglífico” (Novalis, 1945a, p. 153). El autoconocimiento, como dice un fragmento de 1797, solo es posible a través de la alienación o, más precisamente, a través de la auto-alienación. La alienación se convierte así en la operación indispensable del autoconocimiento y de la ocupación con uno mismo. Pero, como lo extraño y la mismidad no forman una oposición exclusiva, se presenta la imagen de pensamiento de la paradoja: “Sólo a través de la falta de familiaridad con nosotros mismos, del alejamiento de nosotros mismos, surge aquí una inconcebibilidad, que es en sí misma inconcebible.” (ibíd., p. 39). Lo extraño, entonces, no es un destino maligno que nos acecha históricamente como especie, sino un componente de nuestra existencia. Un aforismo anticipa hallazgos de la fenomenología –piénsese, por ejemplo, en el estudio de Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* [El aguijón de lo

extraño]- cuando entiende la experiencia como la asimilación de algo extraño (Waldenfels, 1990, p. 59; Müller-Funk, 2013, pp. 181-190). Por cierto, es revelador que Novalis raramente utilice el término *Entfremdung*, sino más bien, la versión latina *alienation*, y se refiera así a la “alienación de mí mismo” (1945b, p. 47). En *Aus dem Allgemeinen Brouillon*, sin embargo, Novalis utiliza el lexema alemán cuando escribe: “Naturalmente, entendemos todo lo extraño a partir de la auto-alienación [*Selbstfremdmachung*] –auto-transformación– auto-observación” (1945c, p. 36). Aquí se vuelve inconfundiblemente visible un cambio de significado, ya que, en este acto de auto-alienación, el ser humano es entendido como un ser que actúa activamente, como también demuestra la siguiente cita. Novalis discute en *Aus dem Allgemeinen Brouillon* que el erudito sabe cómo apropiarse de lo que es extraño y hacer extraño lo que es propio (1945b: 319). O: “el espíritu debe ser extraño y fascinante para sí mismo” (ibíd., p. 140), mientras que la mente transforma lo que es extraño en lo que le es propio. Finalmente, la alienación está relacionada con el fenómeno de la “heterogeneización” y se hace vívida con el ejemplo de los diferentes miembros del cuerpo a través de las caricias (Novalis, 1945c, p. 89).

## Lukács

La posición especial que ocupa Lukács en el discurso sobre la alienación está relacionada con el hecho de que hay dos conceptos bastante diferentes; uno que es claramente visible en las huellas del movimiento romántico y post-romántico, y otro que reconstruye sistemáticamente la teoría de Marx de la alienación y la contextualiza como el núcleo de una filosofía actualizada.

Como ya muestra el comienzo del influyente estudio *La teoría de la novela*, publicado por Paul Cassirer en 1920, este “ensayo filosófico-histórico sobre las formas de la gran literatura épica” está empapado y modelado por la filosofía romántica y trascendental hasta la médula: “Felices los tiempos en que el cielo estrellado es el mapa de todos los caminos posibles” (Lukács, 2010, p. 21). La primera página invoca un aforismo de Novalis que Lukács hizo prominente: “La filosofía es verdadera nostalgia [...], la necesidad de encontrar el hogar en todas partes”. El joven Lukács no habla de alienación, sino de un abismo entre el adentro y el afuera, entre el yo y el mundo. Esto es a lo que se refiere la nueva forma de la novela según las conclusiones: “Todas las fisuras y grietas inherentes en la situación histórica deben ser introducidas en el proceso de configuración y no pueden ni deben ser ocultadas a través de medios compositivos” (ibíd., p. 56). En este sentido, la novela se convierte en la “forma del desamparo trascendental del ser humano.” [trad.mod.] (ibíd., p. 34). El texto temprano de Lukács también habla ya expresamente de la “alienación [*Entfremdung*] del ser humano respecto de sus propias construcciones.” [trad.mod.] (ibíd., p. 61). Lukács ve lo extraño de la naturaleza en su doble forma, objeto de cognición y consolatorio del sentimiento; todo este complejo de anhelos como un síntoma de esta alienación social. Tal anhelo solo puede surgir cuando “el entorno que él mismo ha creado es más como

una prisión que como un hogar” [trad.mod.] (ibíd., p. 61). En este punto, todavía resuena la narrativa de Rousseau cuando refiere a que ha creado “entidades” que eran “realmente adecuadas” para él (ibíd., p. 61). El ser humano feliz –en este caso es el ser humano de la antigüedad, en gran medida temporalmente indeterminado– no conoce (todavía) el anhelo del ser humano, no echa nada de menos y tampoco ha perdido nada que se esfuerce en recuperar. Para él, el cielo estrellado, el cosmos, sirve como un mapa para orientarse en el mundo. Incluso cuando el estilo del texto está fuertemente influido por Novalis y también por el idealismo de Hegel, pueden ser detectados aquí algunos motivos que se solapan con la obra posterior, como la idea de que el ser humano es confrontado con las estructuras, leyes e instituciones que ha creado como un poder extraño. Pero la mercancía, el intercambio o el dinero no aparecen aquí todavía. Y la “médula” especulativa y rica en metáforas del texto tiene poco en común con aquello que luego, ahora con un Lukács formado en Marx, encontramos en *Historia y conciencia de clase*. Como haría más tarde Adorno, Lukács establece un paralelismo entre alienación y cosificación. El mérito duradero de *Historia y conciencia de clase* es probablemente lo que les da una forma sistemática a las reflexiones de Marx sobre cosificación, alienación y fetichismo, que están dispersas en *La ideología alemana* y *El capital*, dándole así un marco filosófico a la teoría de Marx sin el cual el renacimiento del marxismo en las décadas de 1960 y 1970 habría sido impensable. Para Lukács en 1923, la esencia específica de una sociedad capitalista desarrollada está basada en el hecho de que la “relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una ‘objetividad ilusoria’ [Dinghaftigkeit] que, por su sistema de leyes propio, riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre seres humanos” (Lukács, 2008, p. 141). Este desarrollo, por supuesto, solo tiene lugar en el capitalismo moderno cuando “el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en toda la vida, exterior e interior, de la sociedad” (ibíd., p. 142). En un momento dado, el filósofo marxista Lukács menciona a su antiguo maestro Georg Simmel, cuando da fe de la filosofía del dinero de este, que describiría agudamente detalles de la cultura del capitalismo (ibíd., p. 153). Las conclusiones sobre la crisis permanente del capitalismo, centradas en Marx, también incluyen la división radical del trabajo, el anonimato y una totalidad de vacío, resultante de la sustitución del valor de uso por el valor de cambio. Lukács abandonó pronto esta trayectoria filosófica de un análisis cultural influido por el marxismo, como él mismo escribe en retrospectiva, a favor de una filosofía de la praxis que lo condujo repetidamente a trampas de la política. Otros pensadores, en cambio, como Benjamin, Adorno y Günther Anders, continuaron desarrollando ese discurso (junto con su narrativa básica), desligándose cada vez más de los paradigmas tradicionales de la teoría marxiana.

## Simmel

El concepto de alienación, el núcleo de una teoría literaria y cultural basada en Marx, difícilmente aparece como una categoría central en las obras principales



de Simmel; tampoco, como uno podría esperar, en la imponente *Filosofía del dinero* (1900), ni en el muy citado ensayo “Las grandes urbes y la vida del espíritu” (1903). Los fenómenos que Simmel describe como característicos de la cultura del capitalismo y de la metrópolis moderna, tales como la distancia, la racionalidad con arreglo a fines, la falta de carácter, la indiferencia, la reducción del afecto y de la aperccepción, pueden ser entendidos como aspectos importantes de precisamente aquella alienación que, en cierto sentido, constituye el núcleo de la modernidad occidental. En general, Simmel, acercándose a la conclusión marxista de la cosificación, refiere a una cultura de las cosas que cubre al ser humano.

El concepto de alienación aparece de pasada en un escrito de Simmel mucho menos conocido, en su ensayo *Die Religion* [La religión] (1906/1912). El autor se refiere en un momento a la alienación periódica del ser humano respecto de Dios. En este contexto, la “alienación” es entendida como lo opuesto al “amor” (Simmel, 1995, p. 65), como un amor que crea su propio objeto y forma, de esa manera, el núcleo de lo propiamente religioso que, en un principio, crea a la religión en todas sus manifestaciones... y, para Simmel, esto también incluye “patria” y “humanidad”. La religión es entonces una instancia psicológica y simbólica de comunitarización [*Vergemeinschaftung*] que permea todas las relaciones sociales y confronta al ser humano como un poder independiente. La alienación no es, por tanto, de ninguna manera meramente un desplazamiento que le sucede al ser humano, sino una carencia afectiva, tal como se dice, al hablar de una pareja de amantes que las dos personas han devenido alienadas la una de la otra; esto es, se han distanciado, se han separado, se han vuelto indiferentes una respecto de otra.

Los elementos más importantes del análisis de Simmel sobre el dinero pueden ser descriptos de tal manera que el dinero, que es entendido como un medio de cambio y como un medio de fijación de valor en el sentido más amplio, se convierte en un fin en sí mismo y en una instancia preponderante (similar a Dios), en la economía de mercancías capitalista completamente desarrollada. Simmel llama a este estado “objetivación”, a raíz del cual la sustancia es reemplazada por la función y la relación. La impregnación simbólica de la sociedad por el dinero, un medio cuya única utilidad consiste, ante todo, en su inutilidad primaria, remodela por completo culturalmente al ser humano. Estos cambios culturales incluyen: cálculo estratégico y complejo, “el ser calculador de los tiempos modernos”, la primacía de las cosas; la práctica de la distancia y, con ella, la de la indiferencia, la disminución de afectos en la vida humana cotidiana y el poder de la abstracción. El prójimo se convierte en un socio percibido desapasionadamente, un objeto en el intercambio de deseos e intereses. Todas las relaciones humanas están entonces sujetas a la mediocridad del dinero, que abre posibilidades de acción para todos los participantes. En relación con esto está lo que Simmel llama “intelecto” y “falta de carácter”: “De acuerdo con su puro concepto, la inteligencia tiene una falta absoluta de carácter, no en el sentido de la ausencia de una cualidad que, en definitiva, sería necesaria, sino porque se encuentra más allá de la unilateralidad selectiva que constituye el carácter. Esto es manifiesto, también, en la falta de carácter del dinero” (ibíd., p. 59). Pero esta “falta de

carácter” también significa que, dentro del marco de las “relaciones de valor de las cosas” determinadas por el dinero, todos los participantes son “iguales” (ibíd., p. 59). Pero las personas no solo caen en una relación de indiferencia mutua, las personas (y las cosas que producen) también se derrumban (Simmel, 1976, p. 580). Un aspecto de este proceso, muy similar al malestar de Freud, es que el abrumador mundo de las cosas de nuestras vidas (aparatos, medios de transporte, tecnología, arte y ciencia) se haya “increíblemente cultivado”, en contraste con la “cultura de los individuos” que lo producen (Simmel, p. 563).

El arte del modernismo –esto también sería una analogía con Adorno–, se comporta miméticamente respecto de este desarrollo: el “interés estético” del modernismo aspira, como Simmel explica intrincada y paradójicamente, a “el aumento de la distancia frente a las cosas, ocasionada por la elaboración artística de éstas” (ibíd., p. 598). Esta distancia implica una notable inversión tanto en el arte y los medios de comunicación como en la vida cotidiana: “Las relaciones del ser humano contemporáneo con su medio evolucionan de tal modo que aquél hace retroceder progresivamente los círculos más próximos, a fin de acercarse a los más alejados” (ibíd., p. 601). La alienación moderna también significa que lo cercano se convierte en lejano y lo lejano en lo cercano. Estos son efectos puestos en marcha por todos los medios modernos de comunicación; solo que posiblemente, el dinero es el medio más poderoso, primario y sustentable.

La teoría de la novela de Lukács contiene en su núcleo una teoría de la alienación entre el ser humano y el mundo, lo que Günther Anders describirá más adelante como la carencia de mundo del ser humano (Anders, 2007). El entorno creado por el propio ser humano es para este no ya un “hogar”, sino una “prisión” (Lukács, 2010, p. 61). En contraste, Simmel es un maestro de la indecisión y la ambivalencia. En su bosquejo de la vida metropolitana moderna, describe cómo el ser humano urbano moderno desarrolla técnicas culturales para soportar la superioridad y el avasallamiento del capitalismo urbano. Todos estos fenómenos corresponden al complejo fenoménico de la teoría simmeliana de la alienación en la cultura del dinero: reducción del afecto, reducción de la percepción, indiferencia y abstraccionismo. Sin embargo, independientemente de todos los grandes problemas sociales, la modernidad como cultura del dinero y como metrópolis moderna contiene un potencial de libertad. Así termina la *Filosofía del dinero*, reflexiva y contradictoriamente. El ser humano moderno pierde, en su paso por la cultura del mundo de las mercancías, todo propósito vital definitivo que lo limite pero que, a la vez, le dé apoyo. Pero esta vida moderna alienada tiene también otra cara: “Así se explica el hecho de que nuestra época, que, vista en su totalidad, posee, a pesar de todo lo que quede por desearse, posee más libertad que en ninguna época anterior, se halle tan descontenta con esta libertad” (Simmel, 1989, p. 723).

## Conclusiones



Una breve mirada inicial a la historia del discurso sobre la alienación muestra que la interpretación y la composición narrativa de este tan engañoso concepto de horizonte –como muestra una lectura de Novalis, Marx, Simmel y Lukács– es muy heterogéneo y mixto. Salen a la luz núcleos narrativos trágicos, pero también irónicos y ambivalentes; metáforas como la prisión, pero también fórmulas como reflexión y libertad, que se manifiestan en igual medida en las artes de la cultura moderna modeladas por el medio del dinero. La alienación es destino y oportunidad. Es altamente improbable que este medio central que es el dinero pueda desaparecer o ser abolido en favor de la primacía del valor de uso de Marx, como lo concebía el socialismo clásico. Simmel, por cierto, fue uno de los primeros en diagnosticar que el dinero podría sobrevivir funcionalmente a su completa pérdida de sustancia. Por el contrario, como vemos hoy, esta pérdida “revela” el carácter teleológico del dinero, que exacerbará aún más lo que una vez fue simplemente “alienación”.

Trad. del inglés por Leonor Salaverría (Universidad Nacional de La Plata)

## Bibliografía

---

- » Adorno, Th. (2014). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- » Anders, G. (2007). *Hombre sin mundo: escritos sobre arte y literatura*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- » Benjamin, W. (2016). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- » Kamper, D. (1988). *Hieroglyphen der Zeit. Texte vom Fremdwerden der Welt*. München: Hanser.
- » Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Ediciones Godot 2010.
- » Lukács G. (2008). *Historia y conciencia de clase*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.
- » Müller-Funk, W. (2013). *Die Dichter der Philosophen*. München: Fink.
- » Simmel, G. (1976). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de estudios políticos.
- » Simmel, G. (1995). *Gesamtausgabe, Band 10*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- » Simmel, G. (1989). *Gesamtausgabe, Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- » Waldenfels, B. (1990). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- » White, H. (2019). *Trópicos del discurso. Ensayos sobre crítica cultural*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Zima, P. (2014). *Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft*. Tübingen: Francke/UTB.