

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas

Más allá de la razón europea: las ideas de derecho, moral y naturaleza humana en las imágenes filosóficas de Karoline von Günderrode

TESIS:

Para obtener el título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

P R E S E N T A:

EDUARDO CRUZ GARCÍA

DIRECTORA:

Dra. María del Rayo Ramírez Fierro

Ciudad de México, abril de 2026

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Agradecimientos

Mis agradecimientos están tejidos entre el amor, la guía de quienes me han formado y la familia. Esta tesis no es únicamente el resultado de horas de estudio y escritura; es, ante todo, el fruto de un entramado de afectos, palabras, silencios compartidos y manos tendidas. Nada de lo que aquí toma forma existiría sin esa trama invisible que me impulsa cuando la duda me asedia y me abraza cuando las fuerzas parecen menguar.

A Aarón, por su amor constante y su presencia firme. Por sus palabras que llegan cuando el cansancio pesa y por sus gestos cotidianos que, sin estridencia, me recuerdan que no camino solo. Su apoyo no ha sido accesorio: ha sido suelo. Sin su compañía, sin esa forma suya de alentarme a seguir incluso cuando yo mismo vacilaba, este momento habría sido mucho más difícil de alcanzar.

A la profesora María del Rayo Ramírez, cuyo sí generoso marcó un punto de inflexión decisivo. Recuerdo con nitidez el momento en que le pedí que dirigiera esta investigación; al aceptar, no solo asumió una responsabilidad académica, sino que abrió un horizonte. Desde entonces, el trabajo fue adquiriendo forma, método y profundidad. Su lectura atenta, repetida, minuciosa -una y otra vez- fue puliendo estas páginas hasta darles la consistencia que hoy tienen. En su paciencia y rigor encontré no solo dirección, sino también confianza.

A mis lectoras y lector, Susy Rodríguez, Antonieta Hidalgo y Arturo Santillana, gracias por su mirada crítica y generosa. Sus comentarios no se limitaron a señalar errores: iluminaron caminos. Con sus sugerencias, el texto encontró mayor orden y claridad. En los detalles -como bien me enseñaron- suele esconderse el oro, y gracias a su cuidado, esta investigación aprendió a escuchar sus propias fisuras para volverse más sólida.

Y, finalmente, a mis padres, Leticia y Jaime. Desde hace años han trabajado incansablemente para que yo pudiera acceder a una educación universitaria. Han puesto en ello su tiempo, su esfuerzo y su esperanza. Si hoy alcanzo este logro, es porque ellos lo comenzaron mucho antes que yo. Dieron su vida para abrirme camino, y cada uno de mis pasos lleva su huella. Todo lo que soy y todo lo que consiga será siempre, de algún modo, también suyo.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1. La crítica al Eurocentrismo de Karoline von Günderrode	14
1.1 Sin embargo, la crítica al eurocentrismo estaba en el corazón de Europa ..	15
1.2 Frente al abismo: la mirada crítica de Günderrode	26
Consideraciones finales: la crítica al eurocentrismo de la romántica alemana: .	34
Capítulo 2. El contrato social bajo el prisma masculino: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant	35
2.1 Thomas Hobbes: el arquitecto del pacto moderno	36
2.2 John Locke: la propiedad como piedra angular del contrato.....	43
2.3 Jean-Jacques Rousseau: el nuevo paradigma romántico del contractualismo	47
2.4 Immanuel Kant: el Estado y el derecho basado en la moral.....	54
Consideraciones finales: los tres fundamentos del orden político: naturaleza humana, moral y derecho	62
Capítulo 3. Derecho, moral y naturaleza humana en el pensamiento de Karoline von Günderrode	64
3.1 Recursos figurativos como vía de análisis filosófico-literario	65
3.2 La escritura literaria y filosófica.....	73
3.3 La labor del traductor	82

3.4 Lectura bilingüe de Historia de un Brahman (<i>Geschichte eines Braminen</i>) .	86
3.5 Ideas a través de las imágenes: derecho, moral y naturaleza humana	109
3.5.1 El derecho	109
3.5.2 La moral	112
3.5.3 La naturaleza humana	117
3.6 Contrastes entre las ideas de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Günderrode	121
Consideraciones finales: Imágenes filosóficas en Historia de un Brahmán	124
Conclusiones generales	127
Referencias	134
Anexos	141

Introducción



Karoline von Günderrode¹

Investigar a Karoline von Günderrode implica, en primer lugar, tomar partido por una pregunta metodológica sobre los filtros que han hecho legible su obra. Tradicionalmente, la recepción ha oscilado entre una lectura biografista que convierte su suicidio en clave interpretativa y un posterior rescate feminista que, pese a denunciar la desvalorización misógina, no siempre logró escapar de la tentación de explicar la obra desde afuera. Frente a este panorama, mi investigación propone un

¹ *Karoline von Günderrode* (retrato). Obra en dominio público. Wikimedia Commons. Disponible en: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karoline_von_guenderode.jpg

desplazamiento metodológico específico: no limitarse a cómo ha sido representada o qué función cumple su escritura, sino interrogar qué ideas filosóficas formula efectivamente Günderrode en sus textos y bajo qué condiciones discursivas dichas ideas adquieren forma, más concretamente me pregunto: ¿cuáles son las diferencias fundamentales entre la concepción de Karoline von Günderrode acerca del derecho, la moral y la naturaleza humana tal como se expone en su texto *Geschichte eines Braminen* y las postuladas por Hobbes, Locke, Rousseau y Kant?

Como un supuesto inicial o hipótesis considero que la concepción de Günderrode acerca del derecho, la moral y la naturaleza humana se distancia significativamente de los postulados contractualistas modernos: se diferencia de Hobbes, para quien el derecho opera como un mecanismo de salvaguarda de la vida en un contexto de conflicto permanente, Günderrode concibe el derecho como un marco orientado a la generación de orden sin partir necesariamente de una antropología pesimista; frente a Locke, que vincula el derecho con la protección de la propiedad y la garantía de la justicia, la autora romántica concibe a la sociedad civil como un sitio cambiante donde no necesariamente se garantiza lo que el pensador inglés sugiere; en contraste con Rousseau, si bien comparte una visión de la naturaleza humana como contradictoria -atravesada por tensiones internas y sociales-, Günderrode no suscribe la idea de un contrato social fundado en la voluntad general como vía de emancipación o virtud cívica; por último, coincide con Kant en la comprensión de que de la moral y el Estado se hallan estrechamente imbricados.

En ese sentido, mi objetivo consiste en analizar las imágenes de Karoline von Günderrode que reflejan ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana,

localizadas en su texto *Geschichte eines Braminen* (Historia de un Brahmán, 1806) a través de la manera de hacer historia de las ideas de José Gaos y Vera Yamuni para evidenciar las diferencias que tiene frente a Hobbes, Locke, Rousseau y Kant.

El método empleado en este estudio desde la perspectiva de la Historia de las Ideas propuesta por José Gaos y Vera Yamuni implica problematizar las ideas y rastrear sus fuentes documentales y monumentales, en este caso el texto considerado es *Geschichte eines Braminen*. Desde la postura de Gaos una reseña doxográfica (descripción de opiniones sobre una idea) es el inicio para poder mostrar cómo las ideas están relacionadas con la cultura, la política, la religión, la literatura, la ciencia u otras ideas. Es por eso que se describen y comparan las ideas de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant con las de Günderrode.

Considerando la propuesta de Gaos, se trata de una interpretación histórica comparativa que atiende tres niveles: el material (el texto), el idiomático (formas de expresión) y el ideológico (estructuras de pensamiento). Sobre las formas de expresión se refina el análisis con la propuesta de Vera Yamuni explicada por María del Rayo Ramírez Fierro quien aclara que el análisis de un texto implica desmenuzar frases y cláusulas que entretengan significados e ideas, atendiendo también imágenes figurativas, psicológicas, comparativas e implícitas.

Estos trazos metodológicos permiten entender cómo Günderrode construye y concibe ideas, así como su postura subjetiva. Esto no implica ametodismo, pues el lenguaje figurado es una forma de articular el pensamiento subjetivo de manera compleja: captura simultáneamente ideas, emociones, símbolos culturales e imaginaciones. En este sentido, se analizan las imágenes para reconstruir las ideas sobre

el derecho, la moral y la naturaleza humana que la pensadora alemana ideó y se comparan con las de los pensadores masculinos aludidos.

Mi motivación por elaborar una investigación de estas características radica en que, en ningún lugar del globo, pese al incremento del interés por estudiar a nivel mundial a la poeta del Karlsruhe, se han tratado sus ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana. Tampoco se ha trazado una arquitectura metodológica con herramientas de pensadores latinoamericanos para hacer Historia de las Ideas y atender la obra de la escritora romántica alemana desde México.

El desarrollo de esta investigación se divide en tres capítulos, mismos que desarrollan ciertos aspectos particulares cada uno para atender el objetivo y responder a la hipótesis planteada. En ese sentido, el primero se estructura en dos grandes apartados que buscan situar el pensamiento de Karoline von Günderrode dentro de debates sobre la modernidad, el eurocentrismo y el Romanticismo alemán. En el primer rubro se discute el concepto de eurocentrismo a partir de Enrique Dussel y de Contreras Colín frente a la pensadora romántica pues ella, desde dentro de Europa, cuestionó el eurocentrismo y la modernidad burguesa, mostrando que incluso desde dentro del “centro” existían voces críticas. Asimismo, se discute la complejidad del Romanticismo que como movimiento cultural y artístico denuncia la mecanización, la cuantificación y la disolución de lazos sociales provocados por la modernidad.

El segundo rubro se concentra en la vida de Günderrode. Se reconstruye una biografía de la escritora marcada por la precariedad económica, la pérdida familiar, la marginación de su género y el desarraigo social. Dicha situación marcó

fuertemente el devenir de su producción intelectual, teniendo que publicar bajo seudónimos masculinos como Tian e Ion. En esa misma línea, dado que la poeta no era la única, se describe el contexto de desigualdad en el Romanticismo donde las mujeres eran invisibilizadas. Y, finalmente, se subraya que el pensamiento de la pensadora alemana, al igual que sus poemas y prosa, tienen que entenderse en relación con su postura crítica frente a la modernidad capitalista europea, así también sus ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana se verán matizadas con esta postura.

El segundo capítulo, considerando la metodología de Gaos, parte con la elaboración de una doxografía; se describe el planteamiento contractualista de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant para extraer, las ideas del derecho, la moral y la naturaleza humana, mismas que se contrastarán con las de Günderrode. Los cuatro pensadores suelen ser, independientemente de la corriente filosófica en la que se inscriban, los que se llevan la atención en la historia del pensamiento político contractual de la modernidad hasta nuestros días. Sin embargo, resulta peculiar que hasta hoy en día no se haya relacionado a Karoline von Günderrode con las ideas en torno a la discusión de estos contractualistas.

En ese sentido se describe la formulación de Hobbes, luego la de Locke, Rousseau y, finalmente la de Kant. Antes de iniciar las propuestas de cada autor, se ofrece un breve contexto en el que escribió cada uno y se explica desde dónde escriben y la corriente epistemológica que sustenta sus planteamientos. El segundo capítulo cierra explicitando similitudes y diferencias entre los cuatro autores considerando el eje de análisis: el derecho, la moral y la naturaleza humana.

El último capítulo analiza cómo Karoline von Günderrode elabora ideas filosóficas -derecho, moral y naturaleza humana- en *Geschichte eines Braminen*. Por eso se parte de un encuadre metodológico doble: por un lado, la propuesta de historia de las ideas comparada de José Gaos y la lectura analítica de Vera Yamuni que encamina el análisis al tejido de frases, imágenes y figuras retóricas. A partir de los recursos de ambos pensadores se ofrece un cuadro operativo de ocho pasos para interpretar textos atendiendo la construcción del significado, la posición enunciativa y el uso figurado de conceptos e imágenes.

Como segundo momento se justifica el vínculo entre la literatura y la filosofía en la modernidad y el Romanticismo alemán: se recupera a Georg Lukács (1885 – 1971), Friedrich Schlegel (1772–1829) y a Milan Kundera (1929–2023) para comprender la fragmentación de los géneros y el potencial cognoscitivo de la literatura para entender la vida interior, la acción y el mundo social. Gracias a esto, se entiende por qué la poeta de Karlsruhe, Günderrode, piensa ideas filosóficas desde un relato corto que mezcla ensayo, cuento, poesía y filosofía.

Para analizar las imágenes de *Geschichte eines Braminen*, se ofrece la traducción del cuento para entender la formación moral del personaje principal Almor, su tránsito por Europa como un espacio de corrupción social, su regreso a Oriente y lo que piensa sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana. Esta historia se articula con diversas imágenes sobre la moral, entendida como una dimensión autónoma, nacida de la reflexión interior; sobre el derecho, como el fundamento de la sociedad civil; y, la naturaleza humana, como una concepción triádica (animal, humana y espiritual).

El análisis continua con la comparación de las ideas de Günderrode con las de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, no es para “refutarlos” de manera directa, sino para mostrar resonancias y distancias que la autora teje a través de sus imágenes. Tiene afinidades con Rousseau respecto al papel de la educación, con Locke sobre la presencia de lo religioso en la influencia del comportamiento, con Hobbes sobre el reconocimiento de las pasiones y el egoísmo en el ser humano y con Kant en la importancia de la moral para sentirse libre y autónomo.

Las conclusiones permitirán observar que la concepción de Karoline von Günderrode acerca del derecho, la moral y la naturaleza humana, expresada en su texto *Geschichte eines Braminen* (1806), se distancia significativamente de los postulados de los filósofos contractualistas modernos (Hobbes, Locke, Rousseau) y de Kant, sin embargo, el análisis realizado, guiado por el método de historia de las ideas de José Gaos y Vera Yamuni, ha permitido no solo confirmar, en gran medida, la hipótesis, sino también enriquecerla y complejizarla, revelando matices y nuevas dimensiones en el pensamiento de la autora romántica.

Una vez definidos el alcance, la dirección de la investigación y los hallazgos preliminares, conviene detenerse en el trazado del que parte este estudio y en la importancia de haber optado por un enfoque de Historia de las Ideas que confronta a Günderrode con Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Como preludio al desarrollo de la tesis, resulta necesario exponer el estado del arte, pues este permite advertir los modos en que la pensadora alemana y su obra han sido leídas e interpretadas hasta ahora. Revisar dichas interpretaciones permite identificar vacíos, matices y

posibilidades hermenéuticas, y así situar la presente investigación como una contribución necesaria dentro del campo de los estudios günderrodianos.

Investigar a Karoline von Günderrode (1780-1806) desde el presente exige, antes que acumular bibliografía, tomar partido por una pregunta metodológica: ¿desde qué lugar se la ha hecho legible? La autora entra al campo bajo filtros persistentes que orientan (y a veces deforman) la lectura. Por un lado, Günderrode “personaje”, fijada por tradiciones de recepción que convierten su vida en argumento y sus textos en evidencia. Por otro, Günderrode “poeta trágica”, donde el suicidio se usa como clave interpretativa que reordena retrospectivamente la obra, como si cada imagen poética fuera anticipación del final y no producción estética y conceptual situada.

En este punto, el balance de Helga Dormann (1995) resulta decisivo porque reconstruye medio siglo de investigación y expone una disputa de método. Para Dormann, el periodo de 1945 a 1970 está marcado por valoraciones heredadas de manuales y diccionarios canónicos: se perfila a Günderrode mediante juicios de temperamento (exaltada, confusa, diletante) y se privilegia el suicidio como explicación de la escritura, mientras el análisis textual permanece marginal. El problema no es solo la escasez de estudios, sino una práctica hermenéutica: hablar “sobre” Günderrode sin leerla de cerca.

El giro de los setenta y ochenta, también descrito por Dormann (1995), introduce un correctivo fuerte desde la crítica feminista y cultural: se denuncia la desvalorización misógina y se recupera a Günderrode como intelectual lúcida y consciente de los límites impuestos por su época. Un hito en la reconfiguración del imaginario es *Kein Ort. Nirgends* (Ningún lugar. En ninguna parte, 1979) de Christa Wolf, donde

el énfasis se desplaza del “suicidio” a la escritura y a la clausura histórica de posibilidades para una mujer que piensa y escribe sobre las condiciones históricas de su época, así como de su recepción que cerraron -o bloquearon- sus horizontes de interpretación. Dormann advierte, sin embargo, una paradoja: incluso cuando cambia el signo (devaluación versus rescate), persiste la tentación biografista de explicar la obra desde afuera.

Desde los noventa y, con mayor intensidad, en el siglo XXI, el campo se especializa y se vuelve interdisciplinario. Dos condiciones empujan este cambio. En primer lugar, la circulación de ediciones críticas, obras completas y materiales como cuadernos de lectura filosófica obliga a reubicar a Günderrode en constelaciones de debate con Immanuel Kant (1724–1804), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) y François Hemsterhuis (1721–1790), sin reducirla a eco de sistemas ajenos. En segundo lugar, la agenda crítica se desplaza hacia preguntas por los procedimientos de escritura: cómo el poema y el drama producen pensamiento y no solo “expresan” una interioridad.

En esa reorientación, Anna Ezekiel (2014) interviene contra el hábito interpretativo que suelda vida y obra hasta volver el suicidio la clave última. Su estrategia no es expulsar la biografía, sino convertirla en problema: ¿quién produce la confusión entre yo lírico y autora, y por qué esa confusión se lee como falla estética o moral? Ezekiel sostiene que la muerte funciona como operador filosófico: muerte como metamorfosis y no como simple aniquilación. Con ello, la voz poética deja de quedar atrapada entre víctima y heroína romántica; aparece, más bien, como un

nodo donde persona, agencia y poder se articulan mediante figuras de transformación.

En un registro afín, Dalia Nassar (2021) recupera la densidad filosófica de Günderrode al leer *Idee der Erde* (Idea de la tierra, 1801) como intervención en la pregunta romántico-idealista por la relación humano-naturaleza. Su tesis se opone a dos reducciones: tomar el texto como adaptación de la *Naturphilosophie* (Filosofía de la naturaleza) de Schelling o como confirmación del programa fichteano de “realizar” la tierra transformándola según fines del Yo. Nassar propone que Günderrode reconfigura la “vocación humana” como ética del habitar: la tierra no es un objeto para el sujeto, sino el suelo que condiciona su existencia, y la tarea moral no es dominarla sino transformarse para ser mejor habitante.

Gabriel Trop (2022) radicaliza la apuesta al leer a Günderrode como laboratorio político. Insertando su obra en una genealogía amplia del concepto de fuerza (*Kraft*), Trop desplaza la fuerza de una lectura naturalista hacia su espesor ético-político: la fuerza puede derivar en dominación, pero también puede operar como fuerza de descondicionamiento que vuelve contingentes los marcos que se viven como necesarios. El punto metodológico es que la política no está solo en los “temas” (muerte, melancolía), sino en la forma: en cómo el poema organiza polaridades, produce censuras y fabrica condiciones de posibilidad para imaginar libertad cuando la historia parece clausurarla.

Un desplazamiento complementario, y especialmente incómodo para la producción investigativa sobre Günderrode, aparece con la investigación sobre archivo y procedencia de J. Raisbeck (2024) pues cambia el foco de la interpretación a las

condiciones materiales de posibilidad del objeto de estudio: el *Nachlass* (legado póstumo: cartas, apuntes, notas) y su adquisición. Su reconstrucción microhistórica del papel de Max Preitz (1885-1971), de redes institucionales y de expedientes de compra y venta muestra que el archivo no circula de modo neutral; entra a la biblioteca atravesado por una política cultural, el nacionalismo y el contexto del nazismo, con la posibilidad de una venta condicionada por persecución. Esta línea obliga a reconocer que “la obra” que hoy se interpreta depende de historias de acceso, exclusión y propiedad.

Si poemas y dramas concentran gran parte de estos debates, *Geschichte eines Braminen* (Historia de un Brahmán, 1805) abre una zona menos transitada donde convergen religión, alteridad cultural y crítica de la modernidad. En español, María Bascoy Lamelas (2012) estudia la dimensión religiosa del cuento en diálogo con Friedrich Schleiermacher y propone leer la “religión” como experiencia individual e inmediata de relación con el infinito: una concepción anti-racionalista y antiinstitucional que no se transmite por dogmas ni tradición, sino como vivencia. En esa lectura, el relato articula la formación del individuo a través de su relación con la naturaleza, la sociedad y lo divino, pero el propio enfoque abre una pregunta crítica: hasta qué punto el cuento puede quedar capturado por el marco schleiermacheriano y qué excedentes conceptuales introduce Günderröde.

En esta misma línea de análisis de la transferencia cultural, L. Capitanio (2023) reubica *Geschichte eines Braminen* en el cruce entre filología, historia cultural y teoría de la traducción, subrayando que lo “indio” no funciona como una postal exótica, sino como un dispositivo crítico desde el cual se interroga la modernidad

europea. En su lectura, la India opera como un espejo invertido de Europa: frente a la fragmentación moderna, la idea de unidad; frente a la institucionalización religiosa, una espiritualidad no mediada; frente al cálculo racional, una religiosidad portadora de sentido. Este esquema de oposiciones permite a Capitanio inscribir el texto de Günderrode en una tradición romántica que instrumentaliza el Oriente como espacio de crítica simbólica a Occidente.

Ahora bien, una problematización similar había sido formulada con anterioridad en el ámbito hispanohablante por mí (Cruz García, 2022), quien, desde una perspectiva imagológica, analicé la dicotomía Occidente-Oriente en “*Ein apokaliptisches Fragment*” (1804), “*Musa*” (1804), “*Die Erscheinung*” (1804), “*Geschichte eines Braminen*” (1805), “*Die Manen*” (1804) y “*Briefe zweier Freunde*” (1806), no solo como una estrategia de contraste cultural, sino como una operación crítica orientada al reencantamiento simbólico de una modernidad percibida como mecanizada y espiritualmente empobrecida. El “Oriente” aparece en Günderrode como un mundo sano y aún no contaminado por las peores costumbres de Occidente, mientras que en este otro lugar se ha optado sin miramientos por la modernidad mecanizada, materialista y racionalizada.

La diferencia entre ambos enfoques no radica en el diagnóstico -ambos coincidimos en concebir el “Oriente” como un dispositivo crítico frente a la modernidad occidental- sino en el nivel en el que situamos dicho problema. Mientras que yo (2022) abordo esta oposición desde una perspectiva imagológica que enfatiza su función simbólica y crítica en relación con los procesos históricos de desencanto y marginalización de Günderrode, Capitanio (2023) desplaza el análisis hacia las

mediaciones textuales, culturales y lingüísticas que hacen posible la construcción de lo “indio” en *Geschichte eines Braminen*. Con ello se refiere, en particular, a los circuitos de traducción, reescritura y transmisión del saber oriental en el contexto germano-romántico, así como a los filtros filológicos y culturales a través de los cuales la India es incorporada al texto.

Este recorrido crítico permite delimitar con mayor precisión el lugar desde el cual se inscribe la presente investigación. Si el estado del arte muestra que la obra de Karoline von Günderrode ha sido leída predominantemente a través de filtros biografistas, simbólicos o filosófico-literarios -y solo de manera reciente como espacio de producción conceptual-, el proyecto que aquí se desarrolla asume ese diagnóstico como punto de partida para un desplazamiento metodológico específico. En lugar de preguntar únicamente cómo ha sido representada Günderrode o qué función crítica cumple su escritura frente a la modernidad, se propone interrogar qué ideas filosóficas formula en sus textos.

Capítulo 1. La crítica al Eurocentrismo de Karoline von Günderrode

El presente capítulo se estructura en dos grandes apartados que buscan situar el pensamiento de Karoline von Günderrode dentro de debates sobre la modernidad, el eurocentrismo y el Romanticismo alemán. En el primer rubro se discute el concepto de eurocentrismo a partir de Enrique Dussel y de Juan Manuel Contreras Colín frente a la pensadora romántica pues, ella desde dentro de Europa cuestionó el eurocentrismo y la modernidad burguesa, mostrando que incluso desde dentro del “centro” existían voces críticas. Asimismo, se discute la complejidad del Romanticismo que como movimiento cultural y artístico denuncia la mecanización, la cuantificación y la disolución de lazos sociales provocados por la modernidad.

El segundo rubro se concentra en la vida de Günderrode. Se reconstruye la biografía de la escritora marcada por la precariedad económica, la pérdida familiar, la marginación de su género y el desarraigo social. Dicha situación marcó fuertemente el devenir de su producción intelectual, teniendo que publicar bajo seudónimos masculinos como Tian e Ion. En esa misma línea, dado que la poeta no era la única pensadora de su tiempo, se describe el contexto de desigualdad en el Romanticismo donde las mujeres eran invisibilizadas. Y, finalmente, se subraya que el pensamiento de Günderrode, en sus poemas y prosa, tiene que entenderse en relación con su postura crítica frente a la modernidad capitalista europea, lo mismo que sus ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana se verán matizadas con esta postura crítica.

1.1 Sin embargo, la crítica al eurocentrismo estaba en el corazón de Europa

El eurocentrismo y la euro-totalidad son construcciones intelectuales filosóficas importantísimas para las regiones consideradas periféricas, justamente por la pretensión de rescatar la propia historia, la cultura, la ciencia, el arte, y el valor de los modos de vida de ciertas regiones que no necesariamente se empatan con la que mantiene la narrativa dominante y hegemónica. Es interesante como Günderrode presenta ideas que se asemejan con propuestas que cuestionan el eurocentrismo.

Con Günderrode se puede notar que el cuestionamiento del eurocentrismo también se ha dado desde la misma Europa desde finales del siglo XVIII y principios del XIX. ¿Estar dentro de Europa basta para ser centro? ¿se puede estar en la periferia dentro del centro europeo? Estos cuestionamientos invitan a detallar y precisar generalizaciones entorno a la discusión sobre el eurocentrismo. Pues, en algún punto de la historia moderna y del desarrollo capitalista, así como del devenir del Imperialismo europeo, había cierto sector de la población que no pertenecía a la ideología eurocéntrica; geográficamente sí en territorios hegemónicos, pero cultural, intelectual y socialmente no.

El filósofo e historiador, Enrique Dussel, sostiene que el año 1492 está marcado por la inauguración de la modernidad; cuando Europa somete, domina y conquista al “Otro” para colocarse como un “descubridor”. Lo que en realidad pasó fue un “en-cubrimiento” (Dussel, 1994: 8). Es importante aclarar que la anterior tesis se inscribe como parte de su “Filosofía de la Liberación”; es decir su argumentación filosófica se enfoca en los oprimidos y excluidos para explorar las condiciones

históricas y hermenéuticas que hacen posible la comunicación intercultural (Dussel, 1994: 9).

El filósofo argentino cuestiona la percepción de los españoles de la época colonial pues sus motivaciones mercantilistas los llevaron a saquear y colonizar nuevas tierras:

La España, y el Portugal (a este último no podremos dedicarle nuestras reflexiones para no extendernos excesivamente) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien nacionales renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del *centro* sobre una *periferia* (Dussel, 1994: 11).

Desde la perspectiva de Dussel, la dominación colonial fue lo que marcó la transición de España y Portugal feudales, luego renacentistas, hacia la modernidad. Entonces, para configurar la identidad europea moderna se requirió de dominar al “Otro”. Este proceso histórico es lo que se conoce como el mercantilismo, aunque naciente.

Tener una posición centro de dominio y saqueo frente a la periferia es una visión eurocéntrica que conlleva el discurso de que la humanidad debe dirigirse hacia el progreso, idea que se promovía desde las cúpulas intelectuales, con Kant, por ejemplo, con la “supuesta inmadurez” -entendida como una actitud-. Este progreso Enrique Dussel lo identifica como una noción errada y problemáticamente universalista. Pues es claro que sí hay sociedades con mejores condiciones de vida y otras que no, pero eso no justifica que se erijan como modelos normativos que guíen a los demás.

Dussel hace, pues, una crítica a una visión eurocéntrica, la cual condena a quienes no se empatan con el desarrollo intelectual europeo, económico, político, militar. Esta perspectiva la tiene Hegel pues, sostiene el filósofo argentino, que el alemán dejó fuera a África y América de la Historia Universal: “para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma y es su plena "realización"” (Dussel, 1994: 19).

Sin embargo, Hegel realizó ciertos matices en esta periodización que Dussel cuestiona. Si bien Hegel en su Lecciones sobre la filosofía de la historia (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837) propone que la historia universal tiene origen en Asia, luego se dirige a Grecia y Roma y alcanza su culminación en la Europa cristiana-germánica; América y África no solo quedaron excluidas, sino que tampoco se dirigen hacia el desarrollo del Espíritu (*Geist*), del desarrollo de la historia universal. Con lo cual, Hegel justifica un colonialismo civilizatorio.

En esa misma línea, Héctor Ferreiro identifica que el pensador alemán en su concepción de la historia universal incluye un fin y una jerarquía que pone énfasis en el espíritu entendido como una realización progresiva de la libertad (2019, 189). Sin embargo, no todas las regiones del planeta tienen el mismo estatus en este camino hacia la libertad, pues África es para Hegel un *Kinderland* (una tierra de niños) dado que la historia no ha iniciado, pero no ocurre lo mismo con el norte de África pues al estar cerca del Mediterráneo y de Europa y Asia, el autor de las *Leciones* cree que es parte de otra masa territorial.

Hegel entiende a América como un antes y un después de la llegada de los españoles. La época prehispánica y la colonización. Únicamente con la segunda,

para Hegel, despegar un desarrollo histórico gracias al cobijo civilizador europeo. Pero distingue que América del Norte es distinta puesto que es un eco del occidente con una nueva vitalidad (Hegel en Ferreiro, 2019, p. 193-197) expresada en el trabajo y la libertad civil. Por otro lado, América del Sur queda relegada del ámbito del porvenir, es decir, a una historia que aún no comienza plenamente; no hay instituciones racionales.

Santos Herceg (2009) profundiza en la distinción que tiene Hegel entre América del Norte y del Sur. En el norte habrá ciertas condiciones que permitirían, eventualmente, la instalación del Espíritu -como el trabajo, la organización social y la búsqueda de libertad-, en el sur no encuentra ningún elemento que haga imaginable un desarrollo histórico semejante. La América del Sur aparece marcada por la conquista violenta, la dominación criolla y una estructura social rígidamente jerárquica, lo que la condenaría a una reproducción constante de relaciones de dependencia y sometimiento (Herceg, 2009).

En el caso de Asia, Hegel le otorga un papel relevante pues la coloca como el origen de la historia universal. Ahí comenzaron las culturas agrícolas, la propiedad privada y la organización estatal (Ferreiro, 2019, p.191). Pero la que tiene todo -comercio, propiedad privada, familia y Estado- es Europa, presenta un nivel de libertad más desarrollado, es el punto culminante del proceso histórico, es el *Ende* -el final- (2019, p, 192).

Por otro lado, retomando la crítica al eurocentrismo, Juan Manuel Contreras Colín aclara que el eurocentrismo se dio en el ámbito teórico tanto como en el práctico, pero, además, propone dos términos nuevos que amplifican y complejizan lo

que significó y significa el eurocentrismo, los conceptos son a saber: euro-totalidad y euro-totalitarismo:

El eurocentrismo, tanto en su vertiente teórica como práctica, se adjudicó a sí mismo la misión de sacar del error, corregir, ilustrar y civilizar, aún por la violencia cuando fuera necesario, al resto de las sociedades a fin de “humanizar” su incompleto, imperfecto e inferior ser, hacer y querer (Contreras Colín, 2019: 2).

Contreras considera que esa supuesta humanización es en realidad una europeización que continúa extendiéndose a muchas esferas de la vida humana y en todo el mundo, procesos a los cuales denomina euro-totalidad, pero como esto se ha venido realizando de manera violenta, con conquistas, saqueos y abusos, se trata, entonces, también, de un euro-totalitarismo.

Tanto Dussel como Contreras elaboran una crítica a la visión eurocéntrica. Si bien la modernidad tiene varias etapas, orígenes y procesos, ¿de dónde sale propiamente la visión eurocéntrica? Al final dicha perspectiva que pone a Europa en el centro también es moderna y precisamente Enrique Dussel identifica que el eurocentrismo tiene su origen en el Romanticismo alemán:

¿Alguno de ustedes estudió historia en otro esquema que no sea historia antigua, medieval y moderna? Todos estudiamos eso. ¿De dónde sacamos eso?, de nuestros maestros, y ¿de dónde lo sacaron nuestros maestros? **De los románticos alemanes del siglo XVIII, que inventaron la historia desde una visión eurocéntrica** (Dussel, 2008, p. 19²)

² En adelante, las negritas se utilizarán para resaltar los elementos que se analizan y comentan en cada cita.

La crítica al eurocentrismo y las etapas históricas que Dussel identifica son generales y no enuncia que los románticos pensaban distinto y que muchos de ellos se oponían al proyecto eurocéntrico de la modernidad. En ese sentido cabe preguntar ¿de qué manera pensadoras y pensadores del momento cuestionaban el eurocentrismo desde Europa misma?

¿Dónde quedaron las mujeres filósofas románticas alemanas? Resulta relevante considerarlas porque ellas, por lo menos se identifica una, no compartían la visión eurocéntrica de sus pares varones. Fue precisamente Karoline von Günderrode, considerada como romántica alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX, quien cuestionó el eurocentrismo y la vida moderna occidental (Cruz García, 2022). La poeta romántica publicó en 1805, dentro del volumen *Gedichte und Phantasien* bajo el seudónimo masculino Tian, en Heidelberg, en la editorial Mohr y Zimmer, el texto *Geschichte eines Braminen* donde se puede leer lo siguiente:

(...) los orgullosos europeos se jactan de ser el centro del mundo educado e ilustrado (...). La niebla del olvido cubre las tumbas de nuestra antigüedad, solo pocas grandes figuras se vislumbran; nuestros dioses victoriosos han escapado, somos pisoteados por rudos mongoles, **estamos muriendo lentamente por los codiciosos europeos** (Günderrode, 1806³)

Ella no buscaba colocarse discursivamente en el ámbito práctico por arriba de otras culturas. Entonces, en este pasaje se puede observar claramente que cuestiona duramente a los europeos por colocarse en el centro, no solo eso, les llama

³ (...) **die stolzen Europäer sich rühmen, der Mittelpunkt der gebildeten und aufgeklärten Welt zu seyn, (...).** Der Nebel der Vergessenheit umschleyert die Gräber unserer Vorwelt, nur wenige große Gestalten schimmern hindurch; unsere siegreichen Götter sind geflohen, wir sind zertreten von den rohen Mongolen, **wir sterben langsam durch die gewinnsüchtigen Europäer** (Günderrode, 1805). A partir de ahora si no se indica a la traductora o traductor, son versiones mías.

“codiciosos” -un adjetivo negativo- lo cual deja ver que ella criticaba al eurocentrismo aun siendo romántica. ¿Es problemático sostener, de forma general, que la visión eurocéntrica surge con los románticos alemanes? La respuesta es sí.

Pero, habrá que aclarar, primero, que el Romanticismo alemán es un movimiento cultural, intelectual, filosófico y literario complejo; que se torna más todavía si se considera el papel de las escritoras⁴, por ejemplo, Günderrode, pues no gozaban de los mismos beneficios que sus pares masculinos.

En términos generales, el pensamiento romántico se configuró como una crítica profunda al proyecto moderno ilustrado y a la racionalidad instrumental que acompañó el desarrollo del capitalismo industrial. Esta postura implicó no sólo un cuestionamiento del modelo civilizatorio emergente, sino también una problematización de sus pretensiones universalistas, lo que complejizó -y en algunos casos tensionó- la visión eurocéntrica que presentaba a Europa como horizonte normativo del desarrollo histórico.

Dicha problemática ya fue estudiada por Michael Löwy y Robert Sayre. Para ellos, todos los románticos comparten una crítica al mundo burgués capitalista y los escritores del movimiento romántico son los primeros ambientalistas, defensores de la naturaleza y opositores a la industrialización, la acumulación de capital y la cuantificación del mundo. Sin embargo, hay que considerar que se trata de círculos de

⁴ Por mencionar algunas otras pensadoras románticas además de Günderrode tenemos a Bettina von Arnim (1785-1859), Dorothea Schlegel (1764-1839), Sophie Mereau (1770-1806), Sophie Tieck (1775-1833) y otras contemporáneas dedicadas al periodismo, la literatura y que varían entre el Realismo y la Ilustración como Rahel Varnhagen (1771-1833), Louise Brachmann (1777-1822), Helmina von Chézy (1783-1856), Karoline von Woltmann (1782-1847), Therese Huber (1764-1829), Fanny Tarnow (1779-1862). Todas ellas sufrieron descrédito por sus labores intelectuales.

intelectuales con diferencias en ideas, no pueden verse a todos de manera homogénea, aunque sí comparten un punto en común que es lo que Löwy y Sayre distinguen.

Löwy y Sayre se han ocupado de las características del movimiento romántico e identifican cinco: 1) el desencanto del mundo, 2) la cuantificación del mundo, 3) la mecanización del mundo, 4) la abstracción racionalista y 5) la disolución de los lazos sociales (2008, p. 40). Algunas de ellas son adoptadas por los artistas y filósofos románticos, pero otras son fuertemente cuestionadas en diferentes formatos textuales o discursivos.

Ambos pensadores, referidos arriba, además, recuperan a Max Weber para entender el malestar de los románticos: “una de las principales modalidades románticas de reencantamiento del mundo es el regreso a las tradiciones religiosas, y a veces místicas, como subraya Weber. A tal punto que numerosos críticos consideran la religión como el rasgo principal del espíritu romántico” (Löwy y Sayre, 2008, p. 41). Esta característica claramente va a contracorriente del uso de la razón, del progreso, el pensamiento matemático y científico; la espiritualidad era un elemento fundamental para los románticos, aspecto que es parte de la modernidad misma, pero que contradice a la narrativa dominante ilustrada.

El discurso romántico, que contrasta con el ilustrado, vertido en su literatura -textos, cartas, poemas- pretendía recuperar “la magia, las artes esotéricas, la hechicería, la alquimia, la astrología” (Löwy y Sayre, 2008, p. 42) y también “redescubren los mitos paganos o cristianos, las leyendas, los cuentos de hadas, los relatos

'góticos'; exploran los reinos ocultos del sueño y lo fantástico, no sólo en la literatura y la poesía sino también en la pintura” (Löwy y Sayre, 2008, p.42).

La segunda característica del Romanticismo tiene que ver con lo que ya Max Weber había considerado como el espíritu del cálculo racional capitalista, pero Löwy y Sayre lo traducen como la cuantificación del mundo, la cual hace referencia a la acumulación de dinero y la industrialización como generadoras del lucro económico y mercantil que socavan las cuestiones de carácter cualitativo, como la espiritualidad y la imaginación.

La tercera característica, la mecanización del mundo refiere a la construcción de un mundo mecánico, artificial, frío, y, sobre todo, significa la conquista de la naturaleza, asunto que trastocará a los escritores: “Los románticos están tan imbuidos por el terror de una mecanización del ser humano mismo después del autómeta Olimpia de Hoffmann –cuyo movimiento y canto tenían 'esa medida regular y desagradable que recuerda el juego de la máquina'- hasta la Eva futura de Villiers de L'Isle-Adam” (Löwy y Sayre, 2008, p.49). La mecanización no solamente se observa con la implantación de fábricas y las actividades ahí realizadas, sino también en el ámbito literario, además del ejemplo dado por Löwy y Sayre de E.T.A Hoffman.

Otro ejemplo muy conocido es el de *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley, obra en la que un doctor construye con ayuda de la ciencia un ser hecho de retazos que se logra enamorar. A diferencia del autómeta de Hoffmann, el de la pensadora inglesa tiene sentimientos, se enamora a pesar de ser creado por la ciencia, la tecnología y la razón. Pareciera que la mecanización se va transformando y

adquiriendo mayores características humanas como las emociones; se mezcla la mecanización con lo humano.

La cuarta característica es la abstracción racionalista. Löwy recupera nuevamente a Max Weber para comprender cómo opera en la vida moderna:

La economía capitalista está fundada, según Marx, sobre un sistema de categorías abstractas: el trabajo abstracto, el valor de cambio abstracto, la moneda. Para Max Weber, la racionalización está en el corazón de la civilización burguesa moderna que organiza toda la vida económica, social y política según las exigencias de la racionalidad –orientada-a-objetivos (*Zweckrationalität*) –o racionalidad instrumental- y la racionalidad burocrática. Del lado contrario estarían los románticos con comportamientos “no racionales” (Löwy y Sayre, 2008, p. 51).

Entonces los románticos se oponen a la vida burguesa y con ello también a la vida política, económica y social modernas. Sin embargo, Löwy aclara que dada la naturaleza diversa de los románticos se pueden encontrar autores y obras que estén a favor de las ideas de la Ilustración o del Romanticismo e, incluso, combinadas.

La quinta característica es la disolución de los lazos sociales, significa que el ser humano se separa de la sociedad, se individualiza, adquiere consciencia de que es un individuo de la modernidad y que debe, como diría Kant, tomar las riendas de su propio destino. Ante la reafirmación del yo el individuo se aísla, se siente incomprendido, solo e incompleto. Por eso busca la naturaleza como panacea o el contacto divino-religioso para buscar un sentido que guíe su vida.

Sobre el origen del Romanticismo Löwy y Sayre consideran dos procesos históricos que motivaron su emergencia, es bien sabido que Johann Gottfried

Herder (1744-1803) impulsó por el lado de las ideas a los románticos, también incluso Johann Wolfgang von Goethe (1744-1803) puede considerarse su promotor, aunque él mismo no se haya considerado romántico. Entonces, el proceso histórico-social en el que surge el Romanticismo fue empujado por el Renacimiento y la Revolución Industrial del siglo XVIII.

El primero, significa un periodo de transición de los vínculos sociales de la Edad Media y el comienzo del proceso de la acumulación del capital; el segundo consolida la hegemonía del sistema de producción capitalista. Estas dos variables que son procesos de transición, secularización y de cambios importantes de época, generan el surgimiento de los movimientos románticos, procesos que habría que remarcar, desencantaban a los escritores.

Hubo otros factores importantes que permitieron el surgimiento del Romanticismo: el desarrollo de una economía de mercado y su penetración en la vida cultural y el proyecto de la Ilustración:

Es pues contra el conjunto de ese fenómeno -contra los diversos efectos- del advenimiento sin precedentes de una economía de mercado, y sobre todo su penetración en la vida cultural, pero también contra ciertas facetas ideológicas del espíritu del Iluminismo, y muy particularmente sus aspectos más estrechamente ligados a la nueva “cosificación” de la vida, que reducían las aspiraciones humanas a los cálculos egoístas, es contra todo eso que el Romanticismo de fines del siglo XVIII vino a protestar (Löwy y Sayre, 2008, p.61).

En suma, el movimiento cultural, artístico y filosófico romántico es sumamente complejo, cada autor, cada obra reflejan de manera particular y general una visión antagónica al proyecto moderno ilustrado, capitalista y burgués, y por lo tanto

a la visión eurocéntrica. A pesar de las diferencias de muchos románticos, todos tenían un punto en común:

El elemento unificador del movimiento romántico, en la mayor parte, si no en la totalidad, de sus manifestaciones a través de los principales focos europeos (Alemania, Inglaterra, Francia), es la oposición al mundo burgués moderno (Löwy y Sayre, 2008, p. 19).

En conclusión, si la visión eurocéntrica se caracteriza por el encubrimiento del “Otro”, por la violencia para imponerse en materia militar, política, económica y cultural para enriquecer el Imperio, las potencias europeas dominaron a los “Otros”. Pero en materia cultural, habría que aclarar, los románticos alemanes no tenían una visión eurocéntrica, pues muy por el contrario se oponían a ella, así lo hizo Karoline von Günderrode, que, además, nace en un marco de colonización eurocéntrica, desarrollo capitalista y vida burguesa en 1780.

1.2 Frente al abismo: la mirada crítica de Günderrode

¿Quién fue Karoline von Günderrode (1780-1806)? Elaborar una presentación desde el presente de una poeta, filósofa y literata no es una tarea sencilla. Sobre todo, por la escasa información documental en torno a ella. Sin embargo, hay testimonios y estudios que permiten generar una imagen de su vida, y en dicha representación comprender la manera en la que la vida moderna, particularmente la

bürgerliches Leben (vida burguesa), generaba en ella conflictos en torno a su estar en el mundo⁵.

Nació en el seno de una familia aristocrática empobrecida. De origen tiene un estatus social alto pero que entra en decadencia tras la muerte de su padre (1786) y de algunas de sus hermanas, Amalie en 1802 y Charlotte en 1801. Sumado a eso, se enfrentó al rechazo de su madre tras la muerte del esposo, esto la orilla a refugiarse en un convento de la fundación *Cronstetten-Hynsperg*⁶ para mujeres aristócratas empobrecidas (Ezekiel, 2020, p. s/p). Es relevante mencionar esto dado que en buena medida las normas de la vida burguesa harán que por posición social los hombres no la vieran como una “buena opción” para hacerla su esposa, aunque gusten de ella y la admiren intelectualmente.

El tránsito de su vida debe entenderse como una serie de experiencias entre tensiones propias de la modernidad entre la razón y el sentimiento, entre los anhelos de autonomía y las estructuras patriarcales del mundo germano-burgués. La modernidad occidental representaba para Günderröde una jaula de hierro, en donde no podía sentirse plena, feliz, ni realizada. Es por ello que imagina, desde la lejanía, al oriente, pues la poeta nunca pisó suelos orientales (Cruz García, 2022). Entonces, presentar la biografía de la pensadora debe considerar los procesos de la modernidad, sus círculos sociales, su vida familiar, sus noviazgos y la opresión a la mujer en la época para entender el contexto en donde tomó ciertas decisiones, como el suicidio, o por qué escribió sobre ciertas ideas políticas.

⁵ Para una cronología sobre su vida y obra, véase el anexo 1.

⁶ Residencia evangélica de Frankfurt que acogía a mujeres empobrecidas en espera de casarse.

Günderrode estudió en el convento, no se sabe si de manera autodidacta o por clases de la institución, historia, filosofía, mitología y literatura. Los contactos que tuvo, sus amigos y parejas, seguramente le generaron muchas motivaciones para aprender y escribir (Cruz García, 2022, págs. 10-38). Ella hablaba griego, sabía latín, y, naturalmente, alemán. Entonces desde muy joven poseía capacidades destacables y más en un contexto en el que las mujeres no tenían el mismo acceso a la educación que los hombres, ni el reconocimiento para escribir y publicar.

Dadas esas dificultades para que las mujeres se desempeñaran libremente en el ámbito de la escritura, la poeta de *Karlsruhe* tuvo que publicar bajo dos seudónimos masculinos, *Tian* e *Ion-Jon*. Este último en referencia a Jonia, la patria de la poesía. El recurso a una máscara masculina pone de manifiesto las restricciones que el entorno social imponía a la vida en la que se desenvolvía.

Se trataba de una burguesía apenas en formación que buscaba imitar a la aristocracia francesa de la época. En los territorios germanos la juventud padecía de crisis existenciales: “la nueva sociedad burguesa, no desarrollada aun en su plenitud y ya en trance de caer en la decadencia, los utiliza como esbozos, como proyectos, para relegarlos casi inmediatamente al olvido” (Wolf, 1984, p. 9).

La cita anterior habla de la juventud que parecía olvidada por la clase política, por los intelectuales y por sus familias. Ya no se trata de una juventud con ímpetu derivada de la Revolución Francesa, sino más bien una generación que está desencantada con los resultados, que se siente oprimida por el desarrollo de una moral pequeñoburguesa:

Ellos, hijos e hijas de la primera generación de burgueses alemanes ilustrados y de la nobleza empobrecida y aburguesada, no tienen otra opción que elegir entre los procedimientos opresivos y castradores de los reyezuelos alemanes o el dominio de Napoleón; entre el feudalismo anacrónico de los pequeños estados alemanes o la imposición de reformas administrativas y comerciales que llegan demasiado tarde y de la mano del usurpador que, naturalmente, corta de raíz el espíritu de la revolución (Wolf, 1984, p.11).

Pero, sí resienten y manifiestan su desagrado a través de sus ideas vertidas en sus poemas, prosa, textos dramáticos y cartas. Pero los jóvenes no solamente eran coaccionados por la moral burguesa del momento, también por todo el aparato estatal. En una carta escrita por Günderrode el 29 de agosto de 1801 refleja su insatisfacción con las políticas de Estado, aunque no menciona cuáles:

Porque la estrechez de nuestra situación nos aparta de la naturaleza, nuestras ideas aún más estrechas nos alejan del verdadero disfrute de la existencia, nuestras formas de Estado nos impiden llevar a cabo cualquier acción grande. Cuando todo se cierra a nuestro alrededor, sólo nos resta levantar la vista al cielo o dirigirla a nuestro interior. ¿Acaso no están casi todas las formas de la nueva poesía determinadas por esta nuestra situación? O bien son figuras rectilíneas que se alzan incorpóreas para disolverse en el espacio infinito, o bien pálidos espíritus de la tierra que rehúyen la luz y que a nuestro conjuro surgen de las profundidades de nuestro ser, pero nunca son figuras fuertes vigorosas. Podemos envanecernos de haber alcanzado las alturas o las profundidades, pero nos falta toda posibilidad de expansionarnos con comodidad (Günderrode en Wolf, 1984, p.10).

Sabemos que los románticos no solo se oponían a la moral burguesa, a las decisiones de Estado y, también, a la Ilustración. Christa Wolf elabora una metáfora para entender la manera en la que los jóvenes se encontraban: “parece que basta con un leve empujón para arrojarlos al fondo del abismo a cuyo borde caminan con los ojos abiertos. Y hay que preguntarse si es una nimiedad lo que les destruye”

(Wolf, 1984, p.12). Günderrode cayó al precipicio y la empujaron las normas morales de su círculo social, la pobreza, la falta de reconocimiento y el desprecio de los hombres, sobre todo, de las parejas que tuvo en su vida, pues la desacreditaban frecuentemente respecto a su labor intelectual y como escritora (Cruz García, 2022).

Quizá por ello la poeta se volvió crítica de la visión eurocéntrica estando dentro de Europa, cuestionaba la frialdad de la vida tornada así debido a la acumulación de capital, la mecanización de la vida a través de las fábricas y la razón como eje central en la guía de la vida de la gente. Esta crítica Günderrode la hace incluso antes del desarrollo de las teorías latinoamericanas que cuestionaban la “centralidad de Europa”, el encubrimiento de América (Dussel, 1999) y la euro-totalidad (Contreras, 2019). El encubrimiento del “Otro” tenía lugar dentro de Europa también, no solamente en el encuentro con el Nuevo Mundo y fue algo que la filósofa de Karlsruhe identificó.

En el círculo social cercano de Günderrode no estuvieron los famosos románticos y contemporáneos de la época que han trascendido hasta nuestros días: Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Johann Christoph Friedrich Schiller (1759-1805), Johann C. Friedrich Hölderlin (1770-1834), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Georg Philipp Friedrich von Hadenberg, Novalis, (1772-1801), Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829), August Wilhelm von Schlegel (1767-1845), Friedrich D. Ernst Schleiermacher (1768-1834), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), ni tampoco Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

La escritora alemana vivió de 1780 a 1806, por lo cual, todos los escritores anteriores fueron sus coetáneos, pero todos ellos bastantes años más grandes que ella. Goethe le llevaba 31 años, Hegel 10, Friedrich Schlegel 8, Hölderlin 10. Era una generación anterior a ella. El filósofo ilustrado Immanuel Kant (1724-1804), le llevaba 56 años, y murió dos años antes que ella. La edad no determina que se involucre con ellos en interacción social, claro está y los espacios en los que se movían ellos no eran los que frecuentaba Günderrode. Sin embargo, sí estaban sus ideas con las que ella convivía, sobre todo con las de Kant, sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana (aspectos que se abordan en el capítulo 3).

En el grupo cercano a la poeta estuvieron: Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), filólogo, antropólogo, arqueólogo y profesor alemán en la Universidad de Heidelberg, Marburgo y Leiden, alumno de Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) y Friedrich Schiller (1759-1805). Creuzer fue un hombre sumamente académico y culto que se interesó en la simbología y mitología de los pueblos antiguos, particularmente el mundo griego, las cuales vinculó con Oriente. Este polímata fue el gran y más profundo amor de Günderrode. Sin embargo, al estilo de *Las penas del joven Werther* (1774) de Goethe, la poeta no logró consumir su amor: pues Creuzer se encontraba casado con Eleonora Sophia Müller desde 1799.

Elisabeth Katharina Ludovica Magdalena Brentano (1785-1859), hermana de Clemens Brentano (1778-1842) y nieta de Sophie von La Roche (1730-1807), amiga de Goethe, fue una romántica novelista y de las amigas más cercanas de Günderrode. Adquiere luego el nombre de Bettina von Arnim porque en 1811 se casó con el amigo de su hermano Achim von Arnim (1781-1831). Von Arnim publicó en

memoria de su amiga una de sus obras más destacadas. *Die Günderrode* en 1840. A diferencia de la poeta de Karlsruhe, Bettina establece relación con Goethe: desde 1807 e intercambiaron correspondencia hasta 1811.

Otra de sus amigas fue Brendel Mendelssohn (1764-1839), quien adquirió varios nombres como Dorothea Friederike Veit y Dorothea von Schlegel, en función de los esposos que iba teniendo. Su padre fue el filósofo ilustrado Moses Mendelssohn (1729-1786).

Por otro lado, Caroline Michaelis (1763-1809) también fue amiga, aunque no muy cercana, de Günderrode. Estuvo casada con August Schlegel y con Friedrich Schelling, respectivamente adquirió los apellidos de sus esposos y se la conoce como Caroline Schlegel y después Caroline Schelling.

Se puede observar con los personajes ya mencionados una clara distinción entre ellos y Günderrode. La poeta perdió a sus padres desde muy joven, a algunas de sus hermanas, se refugió en un convento, vivió en la pobreza y se codeaba con personas que tenían amigos famosos intelectualmente o con familia destacada en la academia y en el mundo intelectual. La poeta, aunque provenía de una familia aristocrática empobrecida, no tenía conexiones sociales sólidas y con figuras destacadas del momento. Su condición de mujer, soltera y situación económica, limitaba el valor que le daban y la manera en la que la percibían, por ello tuvo que publicar bajo seudónimos masculinos debido al descrédito que recibía (Cruz García, 2022).

A las anteriores dificultades en la vida de Günderrode hay que sumarle la opresión que vivían las mujeres durante el Romanticismo. Las pensadoras se quejaban de las desigualdades. En *Women, Women Writers, and Early German Romanticism* (2020) Anna Exekiel, argumenta que las mujeres eran conceptualizadas bajo estereotipos: pasivas, intuitivas, ligadas a la naturaleza y lo divino. En cambio, el hombre era quien producía filosofía y est tica.

Ezekiel encuentra que en *Lucinde*, *Sobre Diotima* y *A Dorothea* de Schlegel existe una asimilación de características masculinas de lo femenino y no una humanidad que integre ambas. Por ejemplo, en la primera novela el protagonista se desarrolla espiritual y artísticamente gracias al amor de una mujer, como si las figuras femeninas fueran mediación de la plena realización de los hombres: “Como argumentan muchos escritores, las mujeres en el Romanticismo alemán temprano son instrumentalizadas, idealizadas y excluidas del tipo de desarrollo moral y creativo que experimentaron los hombres” (Ezekiel, 2020, p. 10)⁷.

Por otro lado, Ezekiel expone que en la novela *Florentin* de Dorothea Veit se problematiza a la mujer como instrumento de realización del hombre. En esta novela un joven emprende una búsqueda de su identidad en el mundo. Pero él no se dirige a su pleno desarrollo como en *Lucinde* de Schlegel, sino al extravío y la disolución, pues no se consolida como artista o como sujeto. Esto se observa cuando la esposa de Florentin decide abortar causándole malestar, lo que genera una ruptura y

⁷ “As many writers argue, women in early German Romanticism are instrumentalized, idealized, and excluded from the kind of moral and creative development experienced by men” (Ezekiel, 2020, p.10).

rechazo. Esto afecta su crecimiento personal y lo coloca en un lugar de no realización personal (Ezekiel, 2020, p. 21-25).

Lo anterior refleja ideas de la época y de la sociedad del momento que Veit captura en su novela y que Ezekiel identifica. Las mujeres eran vistas como medios, como instrumentos para la plena realización de los hombres. En definitiva, no eran tratadas en similar medida que ellos de manera general. Y lo mismo ocurría con las escritoras, pues desvaloraban su trabajo y su intelecto.

Consideraciones finales: la crítica al eurocentrismo de la romántica alemana:

A partir de lo presentado hasta aquí he vinculado a Karoline von Günderrode en debates sobre la modernidad, la crítica al eurocentrismo y algunas posturas del Romanticismo frente al capitalismo. Por lo cual se observa que la pensadora vivía en un contexto de opresión desde distintos aspectos de la vida moderna: violentada por su género, en precariedad económica, limitada para ejercer libremente su profesión de escritora. No es de extrañar, entonces, que su postura era crítica a la época, desde dentro de Europa.

El Romanticismo alemán es complejo y diverso pero el hilo común, que analistas como Löwy y Sayre identifican, es la crítica que hacen a la modernidad capitalista burguesa. Para el caso de Günderrode no es distinto e, incluso, esto cobra relevancia porque la postura crítica de la pensadora va a reflejarse en sus ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana.

Capítulo 2. El contrato social bajo el prisma masculino: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant

Considerando la metodología de Gaos (1959), en el presente capítulo se parte con la elaboración de una doxografía⁸. Desde una mirada doxográfica, se entretajan las ideas de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jaques Rousseau e Immanuel Kant para, en el tercer capítulo, desentrañar sus ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana, y hacerlas dialogar con las de Günderrode. Estos cuatro pensadores han ocupado, casi sin disputa, el escenario central del contractualismo moderno. Sin embargo, persiste la paradoja de que Karoline von Günderrode no haya sido convocada a esta conversación intelectual hasta nuestros días.

En ese sentido se inicia con la formulación de Hobbes, luego con la de Locke, Rousseau y, finalmente con la de Kant. Antes de iniciar las propuestas de cada autor, se ofrece un breve contexto en el que escribió cada uno y se explica desde dónde escriben; la corriente epistemológica que sustenta sus planteamientos. El capítulo cierra explicitando similitudes y diferencias entre los cuatro autores considerando el eje de análisis: el derecho, la moral y la naturaleza humana.

⁸ Para Gaos la doxografía es una reconstrucción histórica de la filosofía a partir de la *dóxai* -las opiniones, doctrinas e ideas- enmarcadas en su contexto. Véase: Historia de la filosofía: IV. Historia de las ideas (2008).

2.1 Thomas Hobbes: el arquitecto del pacto moderno

En 1588 Malmesbury recibe al niño gemelo de Wiltshire Inglaterra, en brazos de su padre Thomas Sr. vicario de Charlton y Westport. En realidad, Hobbes no tenía un gemelo, pero alguna vez el pensador inglés dijo que su madre parió a él mismo y al miedo, quizá de ese modo quería expresar su personalidad temerosa, lo que pudo, tal vez, verse reflejado en su noción de la naturaleza humana como mala (Hobbes, 2017).

La obra en la cual Hobbes escribe sus nociones de la naturaleza humana, del contractualismo, la conformación del Estado y el derecho es *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil* publicado en 1651. Los términos referidos requieren pensarse de modo interrelacionado y de manera argumentada, sobre todo para entender cómo se entienden las ideas de derecho, moral y naturaleza humana.

La producción intelectual del pensador inglés, *De Cive* (1642), *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil* (1651) y *Behemoth* (1668), tuvo como telón de fondo diversos eventos conflictivos de carácter religioso y políticos que derivaron en una guerra civil inglesa en el siglo XVII. Los hechos que Hobbes presenció tienen que ver con conflictos constitucionales, de legitimidad, religiosos y de poder, que a continuación enuncio.

Mientras en Inglaterra reinaba la dinastía de los Estuardo, la monarquía se volvió monopolizadora del poder tornándolo en un tipo absolutista. Además, el Parlamento adquirió un papel más protagónico en actividades fiscales y religiosas.

Naturalmente, comenzaron los conflictos, los cuales llegaron a tornarse crisis institucionales y militares (Tuck, 2002, pp. 36-40).

Frente a esto, Carlos I ocupa el trono para 1625 y gobierna, sin el Parlamento, durante dos periodos. La manera en la que recaudaba impuestos generó desconfianza debido a su modo autoritario de hacerlo; además, buscaba imponer una única manera religiosa basada en un modelo episcopal anglicano. Sobre todo, en Escocia, donde había presbiteranos, hubo una revuelta de 1637 a 1640. Frente a esto, el rey convoca un Parlamento Largo en los años cuarenta, pero las tensiones entre ambos se incrementaron (Tuck, 2002, págs. 36-40). Entonces Carlos I se enfrentaba a facciones políticas y religiosas que llevaron a una Guerra Civil en 1642. Mientras esto ocurría Hobbes se refugió en Francia y ahí elaboró el *Leviatan*.

En Francia se vio fuertemente influenciado por el racionalismo y la visión mecanicista de Galileo Galilei (1564-1642). Este marco refleja la postura de Hobbes sobre un poder absoluto que ponga orden ante el caos para detener la guerra de todos contra todos. A su vez, está fuertemente influenciado por el pensamiento matemático y geométrico de Euclides (Zea, 1981, págs. 227-228). Hobbes se inscribe en la corriente moderna del racionalismo, la cual, en términos amplios, funda sus reflexiones en la razón. Entonces la argumentación lógica-filosófica será una herramienta para fundamentar la creación del Estado.

Hobbes fue en realidad el primero de los grandes filósofos modernos que intentó poner la teoría política en íntima relación con un sistema de pensamiento enteramente moderno, y se esforzó por hacer ese sistema lo suficientemente amplio para que pudiera explicar, a base de principios científicos,

todos los hechos naturales, incluso la conducta humana tanto en sus aspectos individuales como en los sociales (Sabine, 2009, p. 354).

Sabine alude al marco epistémico de Hobbes que refleja confianza en la razón, en las matemáticas y el pensamiento lógico como vías de construcción del conocimiento. Pero, también menciona que el pensador inglés se esforzaba por explicar los hechos naturales, lo cual podría considerarse como un elemento empirista. En ese sentido, la postura del escritor del *Leviatán* pareciera no situarse en un solo campo epistémico, pues podría considerarse también como empirista dado el esfuerzo de anclar el método racionalista en la experiencia.

Thomas Hobbes es el primero de la tradición moderna masculina en plantear la formación del Estado, la sociedad civil y el derecho mediante un contrato. Para ello imagina un mundo inexistente empíricamente para definir la naturaleza humana, las razones que dan paso al pacto, al contrato y luego a la formación del Estado de derecho.

Hobbes inicia su argumentación con un planteamiento hipotético, el cual le permite generar sus argumentos. Parte de la idea que en un mundo donde no hay instituciones, reglas ni orden, prevalece, entonces, un estado de naturaleza, en el cual habrá individuos físicamente más fuertes que otros y que serán capaces de aniquilar al más débil. Ante este panorama aboga de manera normativa por alcanzar la prudencia⁹ en lugar de querer satisfacer sus deseos, porque incluso los más frágiles pueden volverse astutos y vencer a los más fuertes corporalmente.

⁹ La prudencia o *phronésis* es un término que para Aristóteles significaba virtud intelectual práctica y teórica (*sophia*), Tomás de Aquino retoma al estagirita y ahonda en la dimensión metafísica de *shop-hia* al conectarla con principios universales, con una base ontológica. Por otro lado, Hans Georg

La naturaleza de los hombres que, si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales (Hobbes, 2017, p.116).

El pasaje anterior del *Leviatán* se refiere a la igualdad, es decir, que todos ven por sus virtudes o talentos y difícilmente reconocen en el otro lo que distinguen en ellos mismos, siempre está primero el deseo propio que el de los demás, de aquí, según el filósofo inglés, surge la desconfianza. Por ejemplo, si alguien ocupa ciertas tierras para cultivo, no tendrá garantía de conservarlas, puesto que otros podrían llegar a quitársela, es decir, resulta por consecuencia un conflicto. Entonces, en el estado de naturaleza, la condición de los hombres es de peligro, no hay procedimientos para la protección. La felicidad no es posible. Por el contrario, el escenario se vuelve desagradable, tenso y peligroso para salvaguardar la vida.

Para Hobbes el hombre en estado de naturaleza es peligroso, astuto y vanidoso, pero del siguiente modo: “así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria” (Hobbes, 2017, p.117). Si hay conflicto derivado de características negativas entonces, una vida así no permite el desarrollo del arte, ni de la convivencia, ni de relaciones sociales. Por el contrario, la voluntad de luchar es constante,

Gadamer la entiende como una hermenéutica compuesta de *phronesis* y *shophia*. La prudencia está vinculada al conocimiento teórico (Peltonen, 2022, págs. 163-178). Más allá de cómo se entiende, la prudencia es una idea presente en varios pensadores, anteriores a Hobbes. Un término que vinculan con la moral o con el saber teórico y práctico de la gobernanza.

puesto que no hay un poder que los controle. Hobbes caracteriza esta situación como un estado de guerra permanente.

Mientras no exista la ley, todo lo que se haga es válido; satisfacer las pasiones, los deseos, aunque ello cueste la vida de otros: no hay ilegalidad. “De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil” (Hobbes, 2017, p119). Este pasaje refiere que incluso cuando hay un Estado, se puede degradar y asemejar al estado de naturaleza, donde se corrompe la legalidad.

Incluso, entre Estados ya constituidos regidos por reyes hay discordia y enemistad por la defensa de sus propias fronteras, como consecuencia están continuamente mejorando sus armas. Constantemente, si no hay guerra directa, se mantiene una actitud guerrera frente a otros territorios. Sin embargo, cuando no se puede evitar conflicto ante la búsqueda del dominio y de la propiedad, la fuerza y el fraude se tornarían, entonces, virtudes con tal de conseguir estos fines. Al final, la superación del conflicto se conseguirá, en buena medida, con las pasiones y la razón. Las pasiones entendidas como el temor a la muerte, las cosas materiales o espirituales que se desean para la vida y la esperanza de tener algo por medio del trabajo. Mientras que la razón debe elaborar normas de paz. La conjunción de ambas contribuirá al cese de la disputa bélica.

Hobbes distingue en latín entre *Jus naturale* (derecho natural) y *Lex naturalis* (ley natural) para explicar por qué el hombre busca hacer un pacto para salvaguardarse de los otros. El derecho de naturaleza implica la libertad sin impedimentos

para hacer lo que sea en el estado de naturaleza, donde reina el caos. Por otro lado, la ley de naturaleza tiene como centralidad la razón que obliga y determina a cada uno hacer el esfuerzo por seguir y mantener la paz. Para ser precisos, Hobbes no solo distingue una ley de naturaleza, son 19 en total, las cuales tienen un carácter moral para conseguir la paz y la convivencia pacífica, todos ellos son universales, es decir, que buscan aplicarse a todos y que de manera conjunta contemplan todo lo siguiente: buscar la paz, renunciar a parte de la libertad derivada del derecho natural, se tienen que cumplir los pactos para no caer en la injusticia, se tiene que ser agradecido y reconocer a los otros, evitar los conflictos, perdonar, aplicar castigos proporcionales a la ofensa, evitar ofender a los otros, reconocer que los otros son como nosotros y cooperar con ellos, mantener una conducta humilde y no ser arrogante, que el trato para todos sea equitativo, compartir propiedades de uso común, cuando no se pueden compartir los bienes equitativamente, sortearlos, respetar el derecho de quien posee primero algo, proteger a los mediadores de paz, cuando exista conflicto entre dos se deberá aceptar a un tercero que funja como árbitro, nadie debe ser juez de su propia causa ni donde tiene un interés de amistad o parentesco y, finalmente, considerar importante a los testigos cuando observan algún hecho.

Estas leyes de naturaleza, dice Hobbes, son materia de estudio de la filosofía moral, las cuales se pueden resumir en una sola: no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti. Todas estas leyes evitan que se siga viviendo en un estado de naturaleza donde prevalece el derecho de naturaleza y permiten la construcción del contrato: “la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman

contrato” (Hobbes, 2017, p. 123). El contrato inicia con un pacto entendido como un acto de deliberación obligatorio que se convierte en una promesa con signo expreso en el pasado, el presente o el futuro. Los signos pueden ser, palabras, silencios, acciones e, incluso, abstención de acciones. El contrato, entonces debe enunciarse textual u oralmente.

El pacto si es de palabra es débil, también si no existiera un mediador que vigile el acuerdo entre ambas partes para que sea válido. El Estado es quien tendrá ese papel mediador para que las normas y procedimientos se hagan valer.

En el Estado civil, la acusación va seguida del castigo, y, siendo fuerza, nadie está obligado a tolerarlo sin resistencia. Otro tanto puede asegurarse respecto de la acusación de aquellos por cuya condena queda un hombre en la miseria, como, por ejemplo, por la acusación de un padre, esposa o bienhechor. En efecto, el testimonio de semejante acusador, cuando no ha sido dado voluntariamente, se presume que está corrompido por naturaleza (Hobbes, 2017, p.128).

En un Estado civil, cuando alguien va más allá de la norma es corrompido por la naturaleza. Leopoldo Zea sostiene que para el filósofo inglés la naturaleza humana es dinámica, así como los deseos son progresivos de un objeto a otro, “sabe Hobbes que la felicidad no consiste [...] en una renuncia a actuar sobre el mundo exterior, en un negarse a la acción, sino todo lo contrario, el hombre es feliz en la medida que actúa. La naturaleza humana tiene un carácter dinámico, no puede reposar” (Zea, 1981, p. 230). Los deseos sobre los objetos nunca paran y, por lo tanto, la infelicidad permanece, por lo cual debe ser regulado en la sociedad, es decir, el incumplimiento del contrato oscila entre la naturaleza y el acuerdo.

Entonces, las constituciones, las instituciones, las leyes, los reglamentos, los procesos de justicia darán orden para mantener acuerdos, derechos, cumplimientos de contratos. En suma, Hobbes de manera hipotética elabora un mundo ficticio previo al Estado, para justificar el ordenamiento institucional y jurídico.

2.2 John Locke: la propiedad como piedra angular del contrato

En el mismo país y dentro de un ambiente político, social y religioso complejo, nace en Wrington John Locke en 1632. El pensador inglés es celebre por desarrollar la teoría del contrato social y por sus ideas del liberalismo: “el nombre de John Locke evoca en la mentalidad actual las grandes conquistas del liberalismo europeo: el triunfo de la propiedad privada, el reconocimiento de derechos innatos en todos los hombres –como la igualdad y la libertad-, la limitación del poder de los gobernantes, la tolerancia religiosa, y un vasto etcétera” (Instituto de investigaciones jurídicas, s/f, p. 122).

El escenario donde se sitúa la producción de las ideas del pensador inglés abarca desde la consolidación del protestantismo bajo Enrique VIII, pasando por la época de bonanza marítima de Isabel I, hasta llegar a las tensiones entre el Parlamento y la monarquía absolutista de los Estuardo. El país vivía una redefinición de su estructura de poder desde el siglo XVI, pues Enrique VIII había roto con Roma y decidió disolver los monasterios, redistribuyendo, con ello, propiedades de la iglesia a comerciantes y algunos sectores de la nobleza.

El sistema feudal ya no era una estructura que rigiera al país y las disputas, en mucho, tenían que ver con la manera de organizar la sociedad (Instituto de investigaciones jurídicas, s/f, p.119-135). Los conflictos políticos no cedían a pesar de que hubo un crecimiento económico debido al poder marítimo con Isabel I; tanto el Parlamento como la monarquía seguían en disputa, y más, cuando Carlos I disuelve el Parlamento, pues esto desembocó en la Guerra Civil Inglesa.

Carlos I fue ejecutado en 1649, lo que permitió a Oliver Cromwell instaurar una república militar bajo el nombre de Mancomunidad de Inglaterra. Este régimen autoritario se mantuvo hasta la muerte de Cromwell en 1658. Entonces se restaura la monarquía en 1660 con Carlos II de la dinastía de los Estuardo. El sucesor siguiente fue Jacobo II quien fue derrocado en 1688 en la así llamada Revolución Gloriosa debido a que se le acusaba de querer restaurar el catolicismo. Luego, llega al poder Guillermo de Orange y con ello también el fin del absolutismo con el triunfo del parlamentarismo.

Un año después, en 1689, Locke publica *Two Treatises of Government*. Los Tories¹⁰ apoyaban el derecho divino de los reyes y el poder del monarca, mientras que los Whigs¹¹ abogaban por un sistema soberano parlamentario, mismo que Locke suscribía (Instituto de investigaciones jurídicas, s/f, p.119-135). Contrasta también Locke con Hobbes debido a que no está de acuerdo en que el poder se centre en una sola persona pues defiende un gobierno limitado y representativo.

¹⁰ Los *tories* surgieron en el siglo XVII como defensores de la monarquía y del orden tradicional. Apoyaban la autoridad real, la Iglesia anglicana y una visión jerárquica de la sociedad. En el contexto de Hobbes, representan la postura más cercana a un poder soberano fuerte.

¹¹ Los *Whigs* aparecieron como oposición a las pretensiones absolutistas de la Corona. Defendían la limitación del poder monárquico, la supremacía del Parlamento y ciertas libertades civiles.

Sobre su epistemología, hay que señalar que es racionalista, aunque también hace uso de hechos históricos para ejemplificar su argumentación, lo que podría colocarlo entre el racionalismo y el empirismo:

Los Tratados¹² fueron escritos para justificar un programa revolucionario que el conde de Shaftesbury y su círculo de conspiradores querían que fuera más profundo que el que llevó a cabo años más tarde, la Revolución de 1688, pues los mentores de esta última no estaban dispuestos a ir tan lejos como Shaftesbury -apoyándose en los Tratados lockianos- pretendió (Vegas, 1994, p.11).

John Locke se ocupa de explicar el origen del gobierno, conocer a quienes gobiernan, a quienes tienen el poder y a aquellos que hacen las leyes. Es preciso buscar la manera de dirigir un Estado en el que las injusticias se castiguen de manera proporcional para salvaguardar la propiedad y a los extranjeros que son maltratados por Estados que no tienen injerencia legal sobre ellos. Al igual que Hobbes, Locke distingue un estado de naturaleza, pero la gran diferencia es que los hombres no se destruyen los unos a los otros, aunque sean libres e iguales.

Para Locke en el estado de naturaleza los hombres son libres e iguales, el primer término refiere a que ordenan sus actos, sus propiedades y a las personas; actúan de manera proporcional para administrar sus bienes y castigar las injusticias; el segundo quiere decir que todo es recíproco, nadie tiene más poder que otro. Ambos aspectos se enmarcan en la ley natural, que está sobre todos, regulando la vida en el estado de naturaleza. Esa ley es dictada por dios (la razón), no por un hombre y consiste en esperar una consecuencia respecto a una actitud o acción, frente a

¹² La obra se compone de dos tratados. El primero aborda una crítica al absolutismo monárquico y el segundo es la fundamentación del contrato social.

otros en reciprocidad. Ser libre no implica que no haya límites, la ley natural impide la propia destrucción, el agravio hacia las demás personas y el robo de propiedades, es decir, se debe respetar la vida de los otros, la posesión ajena, ni siquiera se debe dañar a otro.

Dios es dueño de los hombres y, como lo ajeno no puede destruirse porque la ley natural lo impide, no hay peligro de muerte. A menos que alguien decida ir en contra de la ley natural, entonces los otros, en tanto iguales en derecho, podrán castigarlo proporcionalmente a la falta cometida. Cualquier hombre puede aplicar el castigo, pero debe ser conforme a razón.

Sobre los derechos, cuando alguien ha sido dañado, puede y debe exigir indemnización, para conseguirla puede requerir la ayuda de otros. Es fundamental que se exija la reparación del daño pues permite prevenir, que quien haya ofendido repita la ofensa y a que los otros eviten hacerlo. Incluso la persona dañada tiene derecho a apropiarse de los bienes del otro. Es tan grave que si alguien rompe la ley de naturaleza, si llegase a matar a otro, por ejemplo, los otros tendrían que acabar con su vida: "Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación" (Locke, 2006, p. 16). Es válido, que los otros actúen así, en tanto que quien mata no razona y ha roto la ley de dios.

Cuando la falta es menor se debe emplear un castigo para provocar el arrepentimiento, siempre pensando también en que los otros eviten hacerlo. Sin embargo, existe un problema en cuanto a cómo implementar la justicia por propia mano, pues el amor propio y el de la familia y amigos obnubilan la proporcionalidad

favoreciendo a una parte más que a otra; *ergo*, sería complicado determinar algún castigo justo. Frente a esta desigualdad Locke, dice que: “Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa” (Locke, 2006, p.18). A pesar, de que en el estado de naturaleza no reina el caos hobbesiano, aun así, es mejor un Estado para mediar la impartición de justicia. Para la formación del Estado la comunidad debe estar de acuerdo y el contrato se suscita porque los hombres tienden a la búsqueda de la camaradería por propia voluntad, de esa manera la dignidad y la propiedad quedan mejor resguardadas.

El estado de naturaleza para Locke será un mundo donde, la libertad y la igualdad, operan conforme a la razón y las pasiones, todo ello dentro de la ley natural. Los hombres buscan la reciprocidad, la protección de la integridad, de la vida y sus posesiones, se defienden frente a quienes rompen la ley. El problema que se encuentra está en la proporción del castigo, pues cuando se trata del autocastigo no se es justo, se requiere algo más, la formación de un gobierno civil.

2.3 Jean-Jacques Rousseau: el nuevo paradigma romántico del contractualismo

Jean-Jacques Rousseau, de descendencia francesa, nace en 1712 en Ginebra. El ambiente calvinista en una república protestante es el escenario del desarrollo de los primeros años de vida del ginebrino. El contexto en el que creció se vio marcado

por una fuerte rigidez religiosa e intolerancia. Rousseau escribe en el marco de la Ilustración en el que se reflexiona tomando como eje a la razón sobre pensamientos metafísicos religiosos. En pleno reinado absolutista, el pensador se traslada a Francia y ahí redacta algunas de sus obras.

Rousseau publica la novela epistolar en seis partes titulada *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1761), el ensayo-novela- *Émile, ou De l'éducation* (1762) y *Du contrat social, ou Principes du droit politique* se publica en 1762 e inicia con la siguiente oración “el hombre ha nacido libre, pero por donde se vea está encadenado”, lo cual quiere decir que el orden social nos sozaga, por lo tanto, la libertad será un elemento importante para comprender la dicotomía entre naturaleza y sociedad, así como la constitución del Estado.

En un orden civil, de hombres comunes, hay leyes, administración legítima y seguridad. El supuesto anterior es lo que estudia Rousseau desde los lentes de la justicia y la utilidad al asumir que: “el hombre ha nacido libre, y por donde quiera está encadenado” (Rousseau, 2012, p. 32), lo que sigue es buscar la liberación. Para el ginebrino el derecho del que se goza en el orden social no proviene de la naturaleza, sino de las convenciones (Rousseau, 2012, p. 33). Rousseau, analiza cuáles son esas convenciones que logran el derecho del orden social.

Para empezar, identifica que la primera forma de sociedad más antigua es la familia, en ella el padre debe hacerse cargo del hijo hasta su independencia. En la relación del padre con los hijos el vínculo es natural, por lo menos hasta que los infantes alcancen la madurez para conducirse por ellos mismos. Cuando ya tiene

edad para cuidarse y aun así deciden permanecer juntos, aunque no dependan uno del otro para sobrevivir, entonces se suscita una convención: un acuerdo.

¿Qué pasa entonces entre el Estado en relación con el ciudadano? Este caso no es igual como ocurre en la familia puesto que no prevalece el amor; el padre se ocupará de la enajenación de la libertad de sus hijos, de manera adecuada para que luego ellos, si deciden obtener su libertad sea por utilidad propia. En cambio, en el Estado las órdenes emergen del placer, entendido como el goce de mandar por sí mismo. Hay una relación entonces de dominio, entre quien manda y quien obedece en ambas relaciones, pero en una hay amor y en la otra placer.

El acto de la prudencia es elemental cuando de obediencia se trata. Si se obedece se piensa en la fuerza y quien es más fuerte lo es, al menos eso dirá Rousseau, porque convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber. Entonces, la obediencia no es un acto de voluntad, sino de necesidad, y la fuerza se disfraza de derecho. Pero este último “nada añade a la fuerza, aquí no significa nada en absoluto” (Rousseau, 2012, p.37); por lo cual, la fuerza no hace el derecho, solo se debería obedecer a poderes legítimos. Es la convención lo que torna legítima a la autoridad y al derecho.

Inclusive, en casos extremos, si una persona decidiera venderse para sobrevivir, ello no significa que algún individuo pueda convertir a otro en esclavo, pues implicaría renunciar a la libertad y anular su condición de ser moral. Para concebir esto, debemos saber que el hombre tiene derechos de humanidad y deberes en tanto que es libre; la libertad es inalienable, renunciar a esto sería incompatible con la naturaleza del hombre, las consecuencias serían privar de moralidad a sus

acciones y privar su voluntad dado que su condición de esclavo no le permiten decidir libremente y tendría que hacer lo que otros le pidieran. *Ergo*, Rousseau, no está de acuerdo que una sola persona sea la autoridad, pues ello significaría esclavizar y privar la libertad de otros, dicho de otra forma “es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta y por otro una obediencia sin límites” (Rousseau, 2012, p. 39).

Rousseau, a diferencia de Hobbes, no piensa que en el estado de naturaleza impere la guerra entre individuos. Para él, los humanos en su estado natural son libres, iguales y pacíficos. Sin embargo, reconoce que la guerra emerge cuando se conforman los Estados: el conflicto no es una característica de la naturaleza humana individual, sino del orden político. En el estado de naturaleza, el individuo conserva independencia, aunque, en caso de conflicto, tendría que enfrentarse a otro en un duelo personal. Pero, la verdadera guerra, que implica la muerte sistemática del vencido, solo se da entre Estados y no en duelos individuales, entre personas. Estas disputas, con frecuencia, tienen como motivación la obtención de bienes inmuebles, territorios o riquezas materiales.

Cuando un Estado vence a otro, no lo hace sólo para matar, mata cuando no puede conseguir algo del otro o cuando no se paga un precio por su libertad: “el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio: sea, pero ese convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad” (Rousseau, 2012, p. 44). Rousseau aclara que la esclavitud es incompatible con el derecho: cuando se llega a un acuerdo después de un conflicto bélico, lo que

se tendría que buscar es un tipo de beneficio para las partes involucradas y no para legitimar la pérdida de libertad de algún Estado.

El gobierno de uno solo es débil, pues cuando somete a otros muchos no existe asociación, cuando uno gobierna todo se dispersa, el pueblo es quien fundamenta la sociedad, por un acto civil delibera públicamente, por ejemplo, con la ley de pluralidad del sufragio que “es en sí misma una institución de convención, y supone la unanimidad por lo menos una vez” (Rousseau, 2012, p. 45). Se debe pues hacer una suma de fuerzas y libertad para la conservación, digamos que la fuerza y la libertad se funden pues son las herramientas para una libertad convencional.

Entonces, el problema fundamental que resuelve el contrato social consiste en encontrar una forma de asociación que defienda y proteja los bienes de cada asociado. Asimismo, debe existir una única cláusula de enajenación total de cada asociado a toda la comunidad; la unión perfecta, en que nadie se da a alguien, sino que se forme una totalidad, generada por la voluntad general. El acto de asociación da lugar a una nueva entidad colectiva: un Estado moral y político dotado de vida y voluntades propias.

Hasta este punto se ha abordado lo relativo al estado de naturaleza y al contrato de asociación. No obstante, hay otra cuestión fundamental en el pensamiento de Rousseau desarrollada en su texto titulado *Emilio, o De la educación* (1762), donde sostiene que el hombre es bondadoso por naturaleza. A continuación, se explica el concepto de naturaleza humana en Rousseau partir de *Frágil felicidad, un estudio sobre Rousseau* (2000) de Tzvetan Todorov, el cual permite comprender cómo las instituciones pueden llegar a corromper la bondad de los individuos.

A partir del análisis de Todorov se distinguen dos nociones en las ideas de Rousseau, el “hombre natural” y el “hombre social”. El primero se ubica en el estado de naturaleza y se caracteriza por ser libre, independiente y compasivo; el segundo se localiza en la sociedad, donde impera la desigualdad, la envidia y la corrupción (Todorov, 2018, p. 15). Vemos que, entonces, para el ginebrino el individuo no es totalmente bueno ni completamente malo. Cuando el hombre pasa del estado natural al social su bondad se ve trastocada por las instituciones hasta corromperse:

Si el hombre natural es bueno, el hombre del hombre¹³ no lo es; o como con frecuencia dice Rousseau, el hombre es bueno pero los hombres son malos. Los hombres que tenemos por delante son a la vez corruptos e infelices; la explicación de esta inversión sólo se encuentra en el paso del estado natural al estado social. Quienes producen este resultado desastroso son nuestras instituciones, nuestro orden social; en una palabra, la sociedad (Todorov, 2018, p. 16).

¿Cómo debemos entender esa bondad? Todorov, la entiende como algo paradójico, la bondad no se suscribe a juicios de valor, pues en el estado de naturaleza no se tiene intención de ser bueno, dicho de otro modo “se manifiesta en un mundo que, según Rousseau, ignora la distinción entre el bien y el mal, ya que el hombre aún no dispone de razón, no se ha corrompido. El hombre natural no es bueno intencionalmente, sólo desde un punto de vista que le es exterior, por ejemplo, el nuestro hoy, se puede verificar la bondad de su comportamiento” (Todorov, 2018, p. 17). En este pasaje de Todorov, se discute que el hombre en el estado de naturaleza no tiene conciencia moral, la bondad no es de ese tipo. Cuando uno está en

¹³ Todorov usa esta repetición como una manera de decir hombre social. El hombre del hombre sería el natural del social, considerando ambas nociones del individuo en uno solo. O sea, al final, se es bueno y malo.

una sociedad ya constituida, y ve hacia ese otro mundo anterior, se da cuenta que esa bondad es parte de la naturaleza, no hay culpas sobre su actuar, dado que no hay capacidades cognitivas.

Recordemos que Rousseau, en *El Contrato Social* (1762), dice que el hombre está solo y justamente es esta la clave para entender la cuestión acerca de las diferencias, pues, por un lado, el hombre del estado de naturaleza vive para sí mismo y, por el otro, el hombre social vive para los demás. Siguiendo a Todorov, el amor por sí mismo es el instinto de conservación y el amor en sociedad es preferirse a sí mismo antes que a todos. Esto último constituye la metáfora de las cadenas que aprisionan al sujeto en sociedad, pues al ver por sí mismo descuida a los otros y puede tender a corromperse:

A la inversa de una imagen divulgada (pero que no es la de los especialistas), Rousseau no “subestima” en absoluto a la sociedad ni a sus influencias sobre el hombre: muy por el contrario, en el *Segundo discurso* se aplica a deducir todas las características presentes del género humano sólo por esto: la vida social. De ahí proceden la razón, la conciencia y el sentimiento moral; de ahí, la propiedad privada, la desigualdad y la esclavitud, así como todas las leyes, las diversas instituciones y la guerra, de ahí, las lenguas, las técnicas, las ciencias y las artes; de ahí, nuestros sentimientos y nuestras pasiones, tal como en realidad las sentimos (Todorov, 2018, p. 19).

A pesar de que Rousseau se ocupa de explicar al hombre social en el Estado, prefiere la versión del hombre en el estado de naturaleza; el amor para sí mismo y una vida introspectiva (Todorov, 2018, p. 19). Preferir la naturaleza y el aislamiento de la sociedad acercan a Rousseau con el movimiento del Romanticismo.

2.4 Immanuel Kant: el Estado y el derecho basado en la moral

El contexto en el que Immanuel Kant (1724-1804) escribe *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura, 1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica, 1788), *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio, 1790) y *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres, 1785) se caracteriza por tener como telón de fondo revoluciones de finales del siglo XVIII -la francesa y la estadounidense-. En Prusia si bien ya no había estados feudales, sí había monarquías absolutas con estamentos sociales como la nobleza, el clero y en ascenso la burguesía. Federico II gobierna bajo un despotismo ilustrado.

En el siglo XVIII bajo el reinado de Federico el Grande, entre 1758 y 1762, Königsberg fue ocupada por fuerzas militares rusas durante la Guerra de los Siete años, lo cual en lugar de significar crisis dentro de la ciudad resultó en una mayor apertura cultural pues terminó con el rígido gobierno de Federico y la dureza del pietismo que no dejaba actuar con libertad: proponía liberarse de las ataduras del pensamiento y pensar por sí mismo (Mogashoa, 2021, p. 6).

Kant estaba sumamente consciente de la época en la que se encontraba, tanto que en 1784 publicó un ensayo titulado *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?) en el que deja claro que vivía una época de la Ilustración y no una “época ilustrada”: existía un proceso de secularización en el que los individuos a través del uso de su razón se estaban desprendiendo de la tutela del pensamiento religioso, a través de emplear sus propias facultades racionales para explicar y entender su vida y, por lo tanto, conducirse frente a ella:

La Ilustración es la salida del ser humano de su autoculpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad para servirse de su propio entendimiento sin la tutela de otro. Esta minoría de edad es la culpable cuando su causa no es la falta de entendimiento, sino la falta de determinación y valentía para servirse de él sin la guía de otro. ¡Atrévete a pensar! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Es, por tanto, el lema de la Ilustración (Kant, 1784, p. 5)¹⁴

Immanuel Kant se inscribe en el debate entre racionalistas y empiristas que discutía sobre el origen del conocimiento. Los racionalistas, por un lado, ubicaban su origen en la razón, la verdad de las cosas no dependía de los sentidos. Por otro lado, los empiristas defendían que el conocimiento proviene de la experiencia y los sentidos. El pensador alemán, opta por una postura crítica que retoma ambas posturas, pues para él la experiencia sensible pone el contenido y la razón las formas y las categorías.

El método que Kant emplea para construir sus ideas sobre la moral, mismas que se extenderán a la constitución del derecho y que se relacionan con la naturaleza humana se llama método trascendental. Este cuestiona al racionalismo dogmático de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y Christian Wolff (1679-1754) y al empirismo de David Hume (1711-1776). Para Caimi en la filosofía de Kant “su evolución personal muestra que pasó por etapas en que predominaba el influjo del

¹⁴ *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sa pere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung* (Kant, 1784, p.5).

racionalismo leibniziano-wolffiano, y por otras en las que prevalecía el empirismo de origen inglés” (Caimi, 2009, p. IX).

Una de las premisas fundamentales del empirismo sostiene que el conocimiento surge a partir de la experiencia y esta es construida por los sentidos dado que nos acercan al conocimiento de las cosas (Goldhaber, 2021, págs. 1-15). Kant no rechaza en su método que la experiencia juegue cierto papel para la construcción del conocer, pero para él las categorías dadas por la razón -juicios sintéticos *a priori*¹⁵- son los que permiten construir las experiencias. Estos juicios son producto, a su vez del entendimiento (*Verstand*)¹⁶ pues nos permite producir la experiencia a través de las intuiciones sensibles¹⁷ y los conceptos puros.

Por su parte, el racionalismo tiene como premisa que el uso puro de la razón logra construir conocimiento de tipo metafísico válido sobre el alma y Dios, es decir, no considera que la experiencia juegue un papel relevante. A diferencia de esto Kant sostiene que la razón solamente puede conocer lo que experimenta, es decir, que lo que se puede conocer mediante el entendimiento son los fenómenos:

¹⁵ Kant distingue los juicios sintéticos de los analíticos. En los primeros el predicado no se encuentra en el sujeto, aportan conocimiento nuevo, unos pueden ser *a posteriori* o *a priori*. Y en los analíticos el predicado se localiza en el sujeto, no aportan conocimiento nuevo. Por eso para Kant los únicos juicios que amplían el conocimiento son los juicios sintéticos *a priori*. Para Kant, *a priori* es aquello que no proviene de la experiencia, sino que la hace posible: formas y principios previos en la mente que estructuran todo conocimiento.

¹⁶ *Verstand* (entendimiento) para Kant es una facultad del individuo para pensar mediante conceptos, es la que se ocupa de organizar y dar sentido a los datos que se recogen mediante las categorías y las intuiciones empíricas. *Vernunft* (razón) es una facultad que va más allá de la experiencia (razón práctica), y tiene la función de regular al entendimiento para acomodar el conocimiento (razón teórica), los datos y la información, pero también permite construir ideas metafísicas como alma o Dios (Hamid, 2023).

¹⁷ La intuición sensible es la aprehensión, que organiza las impresiones sensibles para formar una percepción; la reproducción, que conserva esas representaciones para dar continuidad a la experiencia; y, el reconocimiento, que aplica conceptos para identificar lo percibido como un objeto.

El uso meramente trascendental de las categorías no es, en verdad, uso alguno, y no tiene ningún objeto determinado, y ni siquiera un objeto determinable según la forma. De aquí se sigue que la categoría pura tampoco alcanza para ningún principio sintético *a priori*, y que los principios del entendimiento puro son sólo de uso empírico, pero nunca de uso trascendental, no pudiendo haber ningún principio sintético *a priori* allende el campo de la experiencia posible (Kant, 2018, p. 282)

Esta cita condensa lo expuesto anteriormente pues en ella se puede leer que las categorías puras del entendimiento¹⁸ si son usadas sin considerar la experiencia (intuiciones sensibles) no pueden referirse a algo o algún objeto real ni imaginado. Para fundamentar un principio *a priori* sintético tienen que estar vinculadas con el mundo que se experimenta, si no ni siquiera podrían formularse. Con esto es que Kant inaugura la así llamada “revolución copernicana”.

En la obra de Kant titulada *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) recupera su epistemología para fundar una ética, la cual, a su vez da sustento a la concepción del derecho y del Estado tratadas, en parte, en *Vorlesungen über Naturrecht* (Lecciones de derecho natural, 1784). Kant hace una distinción entre el conocimiento material y el formal; el primero toma en cuenta un objeto de estudio empírico y el segundo no, pues es puro, es decir, tiene fundamento en principios *a priori*. Este segundo tipo de conocimiento es el que Kant considera necesario para establecer principios universales para fundamentar una ética.

¹⁸ Son doce categorías según las funciones lógicas del juicio en cuatro grupos: cantidad (universales, particulares y singulares), cualidad (afirmativos, negativos e infinitos), relación (categóricos, hipotéticos y disyuntivos) y modalidad (problemáticos, asertóricos y apodícticos). Estas categorías constituyen, según Kant, las estructuras *a priori* que el entendimiento aporta para hacer posible la experiencia (Kant, 2018, pp. 113–114).

Respecto de la filosofía pura (conocimiento independiente de la experiencia y que se funda en principios racionales *a priori*) hay tres vertientes que Kant distingue para construir su ética: la lógica, la metafísica de la naturaleza y las costumbres (Kant, 2005, pp. 106-107). Según el pensador alemán una acción solo tiene valor moral cuando es realizada *por deber* (*aus Pflicht*), se actúa respetando la ley moral, porque es lo correcto en sí mismo y no conforme *al deber* (*pflichtgemäß*), movido por intereses personales. Conducirse por deber hace al sujeto libre y autónomo, de manera contrastiva uno podría actuar de manera legal o útil, pero no necesariamente motivado por respeto a la ley moral.

Las normas sociales o jurídicas prescriben una manera de actuar conforme a derecho, es decir, bajo el régimen de la ley. También alguien podría conducirse por utilidad, buscando su propio provecho, pero no actuando respecto al deber. Aunque las conductas en estos dos casos pudieran ser correctas, lo son dado que son factores externos que se imponen y, en consecuencia, no se actúa moralmente libre, ni por la voluntad racional autónoma. Lo que distingue a las tres maneras de actuar, la legal, la utilidad y por deber es por la motivación interna de la última. Podría ser que la ley jurídica coincida con la ley moral (Kant, 2005, págs. 107-213).

Los conceptos morales tienen una base *a priori*, es decir que no provienen de la experiencia, pero se dirigen a la práctica. Dicho esto, Kant propone seguir un mandato general, el cual llama imperativo categórico y que formula con: “Actúa

solamente de manera que puedas desear que tu máxima se convierta en una ley universal”¹⁹.

Dicho principio es categórico (*kategorisch*) y no hipotético (*hypothetisch*)²⁰, pues tiene que cumplirse sin condición alguna, se actúa así y ya, por deber moral, porque es lo correcto. La buena voluntad que se apeg a al deber es autónoma, pues se rige por su propia ley. Para entender esta autonomía Kant incorpora la idea de libertad.

Para obrar por deber el hombre tuvo que pasar por un proceso de desarrollo. Así lo deja ver Kant en su texto titulado Comienzo verosímil de la historia humana (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) de 1786. En dicho texto se propone una historia conjetural sobre el origen de la humanidad, desde el despliegue de la libertad a partir de la naturaleza del ser humano, similar a la hipótesis iniciada por Hobbes sobre el estado de naturaleza. En un primer momento, el humano se encontraba obedeciendo a la naturaleza, es decir, vivía conforme a sus instintos (Kant; 2004, pp. 81-95). Pero, comenzó a ejercer la razón, saliendo de la guía de los instintos y adquiriendo conocimientos que le hacían la vida más fácil. Los deseos, de manera simultánea, emergieron con el uso de la razón; el de la alimentación y el sexual. Ambos se fueron complejizando y se fueron vistiendo de “decencia” y “decoro” a partir de la socialización: el hombre se tornó un ser moral (Kant; 2004, pp. 81-95).

¹⁹ “Handle nur nach derenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde (Kant; 1785 :60).

²⁰ “La diferencia del imperativo categórico con respecto al imperativo hipotético es que el primero pretende tener validez universal, mientras que el segundo solo tiene validez individual para alcanzar ciertos objetivos” (Hernández, 2023).

Aunado a eso, se agregó también al ser humano la conciencia del pasado, del presente y del futuro que nos diferenció, en parte, de los animales. Para Kant el fin último de la naturaleza es el hombre y gracias a la razón él ha adquirido conciencia moral y socialización. Kant ve al ser humano como un ser que va desarrollando sus capacidades racionales a lo largo de la historia. Ese desarrollo no es lineal ni armónico, sino que surge de lo que él llama la “insociable sociabilidad”: necesitamos vivir con otros, pero al mismo tiempo queremos imponernos y destacar individualmente. Esta tensión impulsa el crecimiento de la razón y de la vida social. Gracias a ello, las personas llegan a tener conciencia moral y a poder actuar por deber, lo cual permite alcanzar una madurez moral y jurídica.

Desde esta perspectiva, el Estado no aparece como un hecho histórico puntual, sino como una idea racional que indica la necesidad de salir del estado de naturaleza, un espacio sin un sistema público de derecho. El paso al Estado sirve para garantizar de manera efectiva los derechos innatos de libertad e igualdad. Por eso, a diferencia de lo que propone Hobbes, el contrato en Kant no significa entregar todos los derechos al soberano, sino crear un orden jurídico donde esos derechos puedan protegerse y ejercerse. Así, el Estado representa para Kant la forma en que la razón práctica se realiza en la historia humana, dentro de un proceso continuo de maduración moral y civilizatoria.

Es decir, tanto el Estado como la moral se fundamentan en la razón práctica universal, que para Kant opera *a priori* y es válida para todos los seres racionales. La comunidad política llamada Estado es posible porque existe un marco jurídico que deriva de principios universales de la razón, los cuales se van realizando

históricamente. La razón guía la historia, el derecho, el Estado y la moral. El ser humano se ha ido tornando perfectible, pasó de vivir en un estado primitivo a la conformación de un orden civil y jurídico: el Estado.

Dentro del Estado tiene lugar el derecho, cuya base es la moral. El cual se entiende como “un compromiso con respuesta recíproca; no es el poder de *un* sujeto, sino la reunión de al menos dos albedríos libres. Sólo la relación externa puede ser objeto del derecho y asimismo sólo puede ser una relación de personas, que por medio de sus acciones pueden ejercer una influencia recíproca” (Brieskorn, 1993, p. 50), es decir, que el derecho es producido por, una asociación entre, al menos, dos partes “al menos dos albedríos libres”.

A modo de cierre, López Hernández resume lo expuesto hasta ahora cuando dice lo siguiente:

La teoría del Estado de Kant es el resultado de un proceso de deducción a partir de principios *a priori* de la razón. Como facultad de los principios, la razón, en su uso práctico, formula el imperativo categórico, del cual se obtiene, por deducción trascendental, la idea de libertad. A su vez, el imperativo categórico es la ley moral universal, en la cual se basan la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud. La doctrina del derecho contiene el derecho privado y el derecho público. Este último constituye el núcleo de la teoría del Estado, que es una doctrina pura, deducida a partir de principios *a priori*, como la idea trascendental de libertad y el imperativo categórico (López, 2020, p. 321).

En este párrafo se resume la construcción formal y *a priori* del Estado de Kant, aunque no se menciona el estado de naturaleza como lo hacen, a su manera, Hobbes, Locke y Rousseau. Sin embargo, si se considera el “comienzo presunto de la historia humana”, se puede pensar un estado previo de cómo se fue adquiriendo

cada vez más la libertad y la razón para dar paso a la consciencia moral y luego al Estado.

Consideraciones finales: los tres fundamentos del orden político: naturaleza humana, moral y derecho

En el presente capítulo se ha presentado cómo Hobbe, Locke, Rousseau y Kant presentan sus ideas de derecho, la moral y la naturaleza humana. Cada autor lo hace a partir de una epistemología distinta. Si retomamos los tres ejes de análisis, derecho, moral y naturaleza humana, se pueden identificar afinidades y contrastes significativos entre los cuatro.

En cuanto a la moral, Hobbes la incluye como elemento constitutivo del Estado: sus 19 leyes de naturaleza son mandatos para mantener el orden y evitar el estado de naturaleza. Locke sostiene que los hombres en un estado de naturaleza se comportan bajo principios morales, aunque también en el Estado. Para Rousseau la moral se inscribe en la voluntad general y en los sentimientos. Finalmente, Kant fundamenta la moral en la ley universal cimentada en la autonomía, y ésta, a su vez, es fundamental para la legitimidad del derecho.

Por otro lado, desde la naturaleza humana, Hobbes ve a los hombres como malos, dado que son conflictivos. En cambio, Locke es más armónico pues el ser humano es malo, pero también bueno, dado que tiene conciencia moral en el estado de naturaleza y también en el Estado. Rousseau piensa que el hombre es bueno en

el ámbito natural, pero se corrompe en la sociedad. Para Kant, el ser humano tiene una inclinación hacia el mal, entendida como la tendencia a anteponer el propio interés a la ley moral. Por eso la moral es fundamental: solo mediante el deber -es decir, al actuar conforme a la ley moral por respeto a ella- podemos obrar correctamente a pesar de esa inclinación.

Respecto al derecho cabe aclarar que su existencia se piensa dentro de la conformación del Estado. El derecho se basa en las leyes y estas en el pacto para Hobbes. De ahí que se le nombre Estado de derecho. No son, pues, términos aislados, sino que están vinculados. La constitución del Estado o derecho es justificada por Hobbes dado que se necesita un orden para salvaguardar la vida de todos. Locke aboga por la conformación del Estado para proteger la propiedad privada, los derechos naturales y para implementar la justicia de manera adecuada. Rousseau a pesar de que cuestiona los peligros de la sociedad dado que genera desigualdad, aboga por un Estado que garantice la libertad jurídica y la igualdad política (el respeto por la voluntad general). Finalmente, Kant, otorga el fundamento del derecho en la razón y en la moral, si se siguen pautas universales de comportamiento, lo cual implica su aplicación universal a nivel social y estatal, no solo individual.

Capítulo 3. Derecho, moral y naturaleza humana en el pensamiento de Karoline von Günderrode

Este capítulo final analiza cómo Karoline von Günderrode elabora ideas filosóficas -derecho, moral y naturaleza humana- a través de *Geschichte eines Braminen*. Para ello se parte de un encuadre metodológico doble: por un lado, la historia de las ideas comparada de José Gaos y la lectura analítica de Vera Yamuni que encamina el análisis al tejido de frases, imágenes y figuras retóricas. A partir de los recursos de ambos pensadores se ofrece un cuadro operativo de ocho pasos para interpretar textos atendiendo la construcción del significado, la posición enunciativa y el uso figurado de conceptos e imágenes. Por otro lado, se justifica el vínculo entre la literatura y la filosofía en la modernidad y el Romanticismo alemán: se recupera a Gyorgy Lukács, a Friedrich Schlegel y a Milán Kundera para comprender la fragmentación de los géneros y el potencial cognoscitivo de la literatura para entender la vida interior, la acción y el mundo social. Gracias a esto, se entiende por qué la poeta de Karlsruhe, Günderrode, piensa ideas filosóficas desde un relato corto que mezcla ensayo, cuento, poesía y filosofía.

Para analizar las imágenes de *Geschichte eines Braminen*, se ofrece la traducción del cuento para entender la formación moral del personaje principal Almor, su tránsito por Europa como un espacio de corrupción social, su regreso a Oriente y lo que piensa sobre el derecho y la naturaleza humana. Esta historia se articula con diversas imágenes sobre la moral, entendida como una dimensión autónoma, nacida de la reflexión interior; sobre el derecho como el fundamento de la sociedad

civil y la naturaleza humana a partir de una concepción triádica (animal, humana y espiritual).

El análisis continúa con la comparación de las ideas de Günderrode con las de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, no para “refutarlos” de manera directa, sino para mostrar resonancias y distancias que la autora teje a través de sus imágenes. Günderrode tiene afinidades con Rousseau respecto al papel de la educación, con Locke sobre la presencia de lo religioso como influencia del comportamiento, con Hobbes sobre el reconocimiento de las pasiones y el egoísmo en el ser humano y con Kant respecto a la importancia de la moral para sentirse libre y autónomo.

3.1 Recursos figurativos como vía de análisis filosófico-literario

La Universidad Autónoma de la Ciudad de México en su licenciatura de Filosofía e Historia de las Ideas tiene una línea de investigación llamada igual que el segundo título de la carrera desde sus inicios en 2001. Desde esa fecha se ha trabajado en los salones de clases y con seminarios la Historia de las Ideas. Esta investigación es, pues, producto también de todo lo que ha pasado y pasa en la UACM. En ese sentido es fundamental trazar la manera en la que se abordarán las ideas de Karoline von Günderrode sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana bajo una mirada particular, considerando, sobre todo aportes tanto de José Gaos como de la lectura que María del Rayo Ramírez Fierro, docente de esta Universidad, hace de Vera Yamuni.

En enero de 1969 en un Seminario de Historia de las Ideas José Gaos²¹ escribió una nota que incluye una serie de pasos metódicos para que sus estudiantes pudieran elaborar investigaciones. De esta manera, presentaba su reflexión para hacer Historia de las ideas. En estas notas Gaos considera que las ideas puede ser un objeto de estudio de la Historia. Parte de la idea generalizada de Platón, quien concibe a las ideas como “entidades absolutamente inmutables y eternos o intemporales” (Gaos, 2008, p.776). Sin embargo, estas ideas son pensadas por los hombres a través de sus percepciones, sentimientos, intereses y finalidades, lo cual los lleva a actuar. Con esto, dado que no todos perciben y sienten lo mismo, la Historia de las Ideas atiende subjetividades, no solamente la de los “grandes pensadores”, sino la de todos.

Teniendo en consideración lo anterior, el estudio de las ideas para Gaos no debe hacerse de manera acumulativa monográfica, se tiene que problematizar. Además, se tienen que emplear fuentes documentales y monumentales (esculturas, pinturas, vitrales), no importa que estas fuentes sean o no reconocidas como “auténticas”, “válidas”, “originales”, pues de cualquier modo contienen ideas dignas de ser problematizadas, pensadas e historiadas.

Asimismo, para hacer Historia de las Ideas habrá que narrar una sucesión; describir las ideas cuidando de no imponer divisiones y conceptos ajenos al material que se usa para exponerla.

²¹ José Gaos (1900-1969) llegó a México en 1939 en calidad de exiliado por la Guerra Civil. En este país de acogida el pensador se dedicó a investigar desde la Historia de las ideas la historia del pensamiento filosófico expresado en lengua española. Fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM hasta su muerte. Gaos tenía un interés por valorar el pensamiento hispanoamericano, lo cual se refleja en su obra *Pensamiento de Lengua Española* (1945).

El primer paso, luego de lo ya dicho, es elaborar una “doxográfica”: una reseña de los dogmas, opiniones o ideas, es decir, una descripción de las ideas anteriores sobre una idea o ideas. Luego, podría añadirse una llamada “etiológica”: la exposición de las causas de las ideas reseñadas anteriormente. Importante es mencionar lo que Gaos entiende como explicación:

la explicación histórica no puede ser más que lo que cada uno de los sectores de la cultura es explicado por todos los demás; ninguno de ellos sería siempre el explicativo de todos los demás; la explicación de cada uno por los demás puede ser causal eficiente, pero también causal final o formal, y en esencia, como ley, como función, como estilo (Gaos, 2008, p. 779).

Con esta cita vemos que ningún sector cultural (filosofía, política, arte, ciencia, religión) puede explicarse aisladamente, se necesita la interdisciplina. Las ideas se entienden en vínculo con su contexto lingüístico, político, religioso, cultural o literario. Las causas que se mencionan para Gaos son la eficiente, final y formal²². La primera se refiere a lo que produce un fenómeno, la segunda es la finalidad y la tercera es la estructura o lógica de una idea o institución. Entonces, las causas explicativas pueden ser eficientes, finales y formales. Y, finalmente, también habrá que atender los patrones recurrentes (ley), el rol que cumple un elemento en un sistema cultural (función) y el modo de expresión de las ideas (estilo).

Finalmente, todas estas consideraciones metodológicas son, al final de cuentas, hermenéuticas, pues con estas herramientas se elabora una interpretación. La

²² Aristóteles sostiene que todo fenómeno se explica mediante cuatro causas: la material (de qué está hecho), la formal (su estructura), la eficiente (lo que lo produce) y la final (su propósito). Estas causas operan conjuntamente y se exponen de forma sistemática en su *Metafísica*.

relación entre la expresión y lo expresado no es fija o rígida: una expresión puede expresar ideas o estados de ánimo distintos; una idea o estado de ánimo puede ser expresado por distintas expresiones” (Gaos, 2008, p.779). Gaos detalla que este ejercicio hermenéutico interpreta una expresión comparándola con otras expresiones:

La interpretación comparada se hace, ya por medio de características de época de las expresiones materiales, como de las obras de arte o los documentos, ya por medio de las características de época de las expresiones verbales, como el vocabulario, la sintaxis y el estilo, ya por medio de las características de época de las mismas ideas expresadas, que tienen su fecha, historia de origen y vigencia (Gaos, 2008, p. 780).

Es importante no caer en una lectura de tipo analógico, entre algunas expresiones de una época y otras de otra época, dado que conduce a errores de interpretación pues se parte de la analogía de uno, con lo que otro piensa, siente o percibe. Lo que se tiene que hacer es comparar: 1) los contenidos de las ideas entre autores, culturas, épocas, contextos, textos, esculturas, pinturas (material); 2) las formas lingüísticas y expresivas de la formulación de una idea (idiomática); y, 3) las estructuras de pensamientos o sistemas de creencias (ideológica). Esto podría resumirse como en el siguiente cuadro:

Niveles de interpretación para la Historia de las Ideas

Tipo de interpretación comparada	Nivel	Características principales
Analógica	Inmediato	Consiste en proyectar en el otro lo que uno mismo vive o piensa
Material	Sistemático	Consiste en comparar los contenidos conceptuales
Idiomática	Lingüístico	Consiste en comparar el modo de expresión según lengua y estilo
Ideológica	Filosófico-cultural	Consiste en comparar estructuras de pensamiento, creencias y sistemas

Con este esquema vemos que la interpretación histórica de las ideas pasa por varios niveles: la analógica con errores perceptivos, el material que compara el contenido y lo sistematiza; la idiomática que se centra en el lenguaje: la manera en la que se da la expresión y el estilo y la ideológica que compara estructuras de pensamiento.

Los últimos niveles, el idiomático e ideológico, requieren de precisiones para poder elaborar un análisis dado que podría hacerse de muchas maneras. Precisamente, Vera Yamuni profundiza en esta manera de hacerlo, así que a continuación se detalla la manera de analizar las imágenes en relación con las ideas. Pero para ello se recurre a la aguda y profunda lectura de la doctora en filosofía María del Rayo Ramírez Fierro dado que sintetiza múltiples textos de Yamuni, logrando condensar en un texto breve, “Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española”, la complejidad y riqueza intelectual de la pensadora de origen costarricense:

La filósofa pues, va a los textos y los analiza, los desmenuza a partir del criterio de que los textos son un conjunto de frases o cláusulas que forman párrafos que se entretajan para formar significados parciales o totales; por

tanto, que la expresión del pensamiento se da poco a poco, discurriendo, esto es, yendo de un lugar a otro del texto mismo a través de las frases y entre ellas (Ramírez, 2006, p. 25)

No solamente se trata del estudio de las frases o cláusulas que forman los significados, puesto que en este tejido se encuentran “ciertos estados de los sujetos” que configuran la situación de quien escribe. Ramírez sostiene que Yamuni identifica un uso de los conceptos como figurados, es decir, que implica el análisis de imágenes implícitas o explícitas. Estas imágenes pueden ser imágenes comparativas, psicológicas. Pero, además, habrá que considerar también que:

La relación entre los conceptos y las imágenes exige una interpretación por parte de los oyentes o de los lectores del discurso y en la interpretación se pierde la total seguridad del significado. El punto clave de análisis radica, entonces, en la influencia de las expresiones figuradas sobre los conceptos. Yamuni reconoce que las expresiones figuradas que pueden ser metafóricas o metonímicas. En las primeras hay un discurrir de la semejanza, en la segunda a partir de la identidad. Las expresiones metafóricas pueden, pero no conducen necesariamente a la equivocidad, causa del ametodismo del pensamiento (Ramírez, 2006, p. 27).

Con esta cita queda claro que quien lee o escucha puede interpretar no con un único significado, sino que hay un cambio amplio de sentidos para analizar no solo los conceptos sino también las imágenes y figuras retóricas. La metáfora y la metonimia son dos vías para comunicar las ideas, la primera se refiere a las semejanzas entre dos cosas diferentes y la segunda se refiere a la identidad. Si los pensadores usan estas imágenes es porque tienen que expresar de alguna manera aquello de lo que han adquirido consciencia para construir nuevos saberes o ideas o conocimiento.

Vera Yamuni concluye que el ametodismo de nuestros pensadores no se deriva necesariamente del uso recurrente del lenguaje figurativo. Antes bien que éste les permite expresar su pensamiento de una forma más rica e intensa, incluso más profunda que el sólo argumento del recurso estético pues, incluso éste, se erige sobre motivos axiológicos plenamente personales que delimitan el campo de enunciación del discurso por sujetos específicos y sin los cuales el significado de un texto nos resulta incomprensible (Ramírez, 2006, p. 27).

Todos estos elementos de análisis componen un discurso, el cual tiene ciertas características estilísticas, procedimientos metodológicos y rasgos del pensamiento de algún autor.

Para hacer más claro el modo de proceder para elaborar el análisis desde lo que María del Rayo Ramírez expuso sobre el método de Vera Yamuni presento una tabla sintetizadora y que guíe de manera concreta al análisis de los textos:

Análisis de la expresión del pensamiento e ideas

Aspectos por analizar	Qué observar	Cómo analizar
1. Frases y cláusulas	El entrelazamiento de frases que forman párrafos	Identificar transiciones, repeticiones, variaciones
2. Construcción del significado	Formación de sentidos parciales o totales	Preguntarse: ¿Cómo se va armando el pensamiento? ¿Qué papel juega cada parte? ¿Hay rupturas o saltos? ¿Hay acumulación de sentidos?
3. Posición del sujeto que escribe	Tonos afectivos, actitudes, modos de enunciación	Identificar emociones, valores o experiencias. ¿Desde donde habla la autora a través de sus textos, independiente mente del género textual?
4. Uso figurado de conceptos	Uso de los conceptos, pueden ser con cargas simbólicas únicas o diversas	¿Están los conceptos representando imágenes implícitas? ¿Qué evocan? ¿Qué sentido no literal transmiten?
5. Presencia de imágenes	Imágenes explícitas o implícitas	Clasificarlas en imágenes comparativas o psicológicas. Interpretarlas como vías de pensamiento, no como adornos.
6. Figuras retóricas	Metáforas y metonimias	Analizar cómo influyen en la transmisión del pensamiento
7. Ambigüedad y pluralidad de sentidos	Presencia de múltiples sentidos o no unívocos	Analizar qué interpretaciones abre. ¿Qué riqueza añade a la multiplicidad?
8. Campo de enunciación	Lugar discursivo desde donde se habla	Identificar marcos culturales, axiológicos y personales que configuran el discurso

Este cuadro analítico contiene 8 pasos para elaborar una interpretación de algún texto considerando qué observar y cómo hacerlo. Se trata de un apoyo didáctico a emplear como posibilidad, no tiene que aplicarse de manera rigurosa tal cual,

pues, dependerá de lo que el texto nos permita dado que podría no haber algún nivel de análisis o la lectura que el lector tenga para identificar algún componente del cuadro podría centrarse en un aspecto o más; el foco puede recaer en las imágenes o en el estudio de frases y cláusulas. Es decir, lo que se analice deberá atender al objetivo de cada investigación.

Para el caso que aquí convoca, haré uso de la presencia de imágenes figurativas, comparativas, psicológicas e implícitas para analizar cómo Günderröde tomó consciencia de las ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana. Con estos recursos, se podrá entender la posición de la autora, dado que las imágenes no son neutrales, reflejan la perspectiva de la autora y permitirán conocer desde qué lugar imagina y piensa algo.

3.2 La escritura literaria y filosófica

¿De qué manera la literatura y la filosofía están vinculadas? Tal pareciera que son dos campos de la actividad humana con bordes delimitados, métodos y finalidades diferentes. No obstante, especialmente en la modernidad, hubo un momento en que comenzaron a entrelazarse de forma particular: los textos podían ser simultáneamente literarios y filosóficos, aunque esto también ocurriera en otras épocas. En este sentido, resulta necesario considerar cómo se transformaron las formas de escritura moderna y cómo estas permitieron que la reflexión filosófica apareciera integrada en obras literarias. Esta problemática es fundamental para entender desde

dónde escribe Günderrode, qué caracteriza su modo de escritura y cómo articula sus ideas filosóficas en sus textos.

El cuento *Geschichte eines Braminen* de Karoline von Günderrode es un texto híbrido que entrelaza poesía, prosa, reflexión filosófica, elementos teológicos, orientalismo y narración breve. Más que un simple cuento, constituye un tejido complejo que desborda las clasificaciones genéricas tradicionales y se sitúa en esa zona fronteriza característica del Romanticismo. No resulta extraño, por ello, que pensadores como Georg Lukács hayan advertido esta transformación de las formas literarias en la modernidad, donde los géneros se fragmentan y se reconfiguran.

En este sentido, *Geschichte eines Braminen* puede leerse como un documento privilegiado para pensar las relaciones humanas, la configuración de las ideas y las dinámicas del poder, tal como lo sugieren autores como Milan Kundera y Giorgio Agamben al destacar el potencial cognoscitivo de la literatura. A continuación, se desarrolla este argumento.

György Lukács en *Teoría de la novela* (1920) reconstruye los cambios que los géneros literarios han tenido a lo largo de la historia, la tragedia y la épica y cómo se han insertado nuevos géneros, pero también mezclas entre ellos. Para Lukács la épica clásica, de los griegos, sobre todo la de Homero, representaba un mundo total, completo: todo era una unidad coherente; el ser humano, su entorno, los dioses y la sociedad. Aquí la voz narrativa describe esa totalidad, no la inventa (Lukács, 2010, p. 40).

Pero, en la modernidad ya no ocurre lo mismo. Hay una desconexión del individuo con el todo, ya no se representa un mundo armónico. ¿Dónde queda entonces la épica? Pues en la *utopía*, lo que resta según Lukács es imaginar un mundo armónico. Ocurre lo mismo con las épicas menores como el relato histórico o las crónicas que no representan la totalidad del mundo, solamente un fragmento. En la modernidad lo que se relata depende del autor y de la manera en la que él percibe el mundo (Lukács, 2010, p. 45) y como esto implica un componente subjetivo, hay algo de lírica, aunque no se reflejen de manera explícita las emociones del autor, sí la manera en la que decide elaborar el relato.

En alemán se llama relato o historia cortos (*Kurzgeschichte*) a lo que en el mundo de lengua española se ha conocido como cuento. En él ya no se puede narrar un mundo completo, sino solamente un fragmento. En el *Kurzgeschichte* se presenta la vida, pero siempre a través de la selección subjetiva que hace el autor; por eso, aunque sea un relato narrativo, también contiene un elemento lírico, entendido como la expresión personal y condensada de una mirada sobre la realidad (p. 46). Los románticos alemanes escribieron cuentos o las versiones “de hadas y tradicionales” (*Märchen*), como los que recopilaron los hermanos Grimm y fueron algunos de ellos como Friedrich Schlegel y Novalis, principalmente, quienes inauguraron otro género llamado “fragmento”: “como una pequeña obra de arte, un fragmento debe estar aislado del mundo que lo rodea y ser, en sí mismo, perfecto y acabado como un erizo” (Schlegel, 2009, p.105).

Con esto se puede ver que lo que Lukács describe sobre la fragmentación de la representación de la vida en la literatura en la modernidad se corresponde con el

género del *fragmento* implementado por los románticos alemanes. Por otro lado, respecto a la novela, género por antonomasia de la modernidad, ésta parte, según Lukács, de la ausencia de la totalidad del mundo. Pues el protagonista no vive en un todo armónico, porque se debe enfrentar a la búsqueda de su destino, del sentido y su lugar (2010, p. 56). La novela moderna es, para Lukács, una lucha consigo misma, pues muestra emociones, conflictos, reflexión, éxito, fracaso, alegría, dolor. La novela a veces parece lírica, a veces ensayo, pero mantiene un hilo narrativo, la novela ya no tiene una forma clara, es ambigua (2010, p.113).

Por otro lado, la poesía contiene todos los géneros en ella misma, así lo deja ver el romántico alemán Friedrich Schlegel en su fragmento 116:

La poesía romántica es una poesía universal progresiva. Su destino no es sólo reunir los géneros separados de la poesía y poner en contacto la poesía con la filosofía y la retórica; también requiere, e incluso debe, ora mezclar, ora fundir poesía y prosa, genialidad y crítica, poesía artificial y poesía natural, hacer más viva y social la poesía, más poética la vida y la sociedad; debe poetizar el ingenio, y colmar y saturar las formas del arte con las más puras y más variadas materias de la cultura, animándolas con las pulsaciones del humor. La poesía romántica abarca todo lo poético, desde el más gran sistema del arte -que contiene, a su vez, varios sistemas-, hasta el suspiro, el beso que, en un canto natural, exhala el niño poeta. Sólo ella es capaz de perderse de tal modo en lo representado que se podría pensar que su Uno y Todo es caracterizar toda clase de individuos poéticos y, con todo, tampoco contamos todavía con ninguna otra forma que resulte tan apta para expresar completamente el espíritu del autor, de suerte que algunos artistas que sólo pretendían escribir una novela casi han acabado por representarse a sí mismos. Sólo ella puede, como el poema épico, convertirse en un espejo del mundo que la rodea, en una imagen de la época. Y, sin embargo, también puede florecer, con las alas de la reflexión poética, entre lo representado y lo representante, quedándose suspendida entre ambos, libre de todo interés

real e ideal, y elevar a la potencia una y otra vez esa reflexión, multiplicándola como en una serie infinita de espejos. Al organizar todo aquello que en sus productos debe constituir un todo, es capaz de la forma más elevada y universal (y no sólo de dentro hacia afuera, sino también de fuera hacia dentro), por lo que abre la perspectiva de un arte clásico capaz de crecer sin límites. La poesía romántica es en el seno de las artes lo que el ingenio es para la filosofía, y lo que son la sociabilidad, el trato, la amistad y el amor para la vida. Los demás géneros de la poesía están acabados, y ya es posible proceder a su completa disección; la poesía romántica, en cambio, se encuentra todavía en devenir; y precisamente en esto consiste su verdadera esencia: en que sólo puede devenir eternamente, nunca puede consumarse. Ninguna teoría la puede agotar, y únicamente una crítica adivinatoria podría aventurarse a caracterizar su ideal. Sólo ella es infinita, como sólo ella es libre, y reconoce como su primera ley que el arbitrio del poeta no tolera la ley alguna por encima de él. El género poético romántico es el único que es más que un género poético, el único que es, por expresarlo así, la poesía misma: pues, en cierto modo, toda poesía es romántica, o debería serlo (Schlegel, 2010, pp. 81-83)

En este fragmento Schlegel condensa su teoría de la poesía romántica, la cual se entiende como un nuevo paradigma que va más allá de los bordes de los géneros literarios, relacionándola con el arte, la vida y el pensamiento. La poesía para el pensador romántico es abierta, dinámica e inacabada. No se restringe a una forma y una finalidad, es “progresiva” porque nunca se termina y es “universal” porque integra todo lo humano.

En la idea de poesía que Schlegel presenta, la poesía y la prosa se mezclan, la inspiración y el análisis, lo natural y lo artístico, la vida cotidiana y lo sublime. En ella se puede reflejar el mundo exterior y el interior del autor; en la poesía el yo del poeta se funde con su obra y plasma su ser individual. La poesía romántica no busca una verdad única, sino diversos puntos de vista “una serie infinita de espejos”. La

poesía romántica está en transformación y es libre de normas fijas. Pero lo más importante es que la poesía tiene el mismo lugar que la filosofía, pues ambas tienen la capacidad creativa de pensar y con esto se transforma en una manera de conocer.

Hasta este punto hemos visto que los géneros literarios en la modernidad y, particularmente, con el Romanticismo se mezclan, no solamente la poesía como exalta Schlegel, también el relato corto se funde con otros, lo mismo pasa con la novela. No es de extrañar que Günderrode también combine el ensayo, con el cuento, la filosofía y la poesía. El ejemplo más representativo de esta investigación es *Geschichte eines Braminen*, una historia corta, que mezcla diversos géneros. Más adelante, presento una traducción del alemán al español, misma que será de utilidad para mostrar cómo se mezclan los géneros y, posteriormente, para elaborar el análisis de las imágenes para mostrar la manera en la que se presentan las ideas del derecho, la moral y la naturaleza humana.

Resulta relevante profundizar en cómo la literatura permite conocer la vida y cómo se vincula con la filosofía:

La filosofía comparte con otros discursos racionales -científicos- lo arduo, riguroso y tajante, la sistematicidad de sus procedimientos; pero su objetivo también está marcado -al igual que la poesía-, por el esfuerzo en alcanzar una visión unitaria, dotada de sentido, que alberga la objetividad implacable de los principios universales (Castro, 2004, p. 495).

Incluso un texto en prosa, con contenido literario y filosófico, puede ofrecernos la posibilidad de estudiar las capacidades humanas: las múltiples formas de actuar, de pensar y de vincularse entre sí. Martha Nussbaum sostiene que hay

ciertas concepciones del mundo y la variedad de éste, así como su complejidad y misterio que la prosa filosófica no puede mostrar, pero sí uno literario (Nussbaum, 1995, p. 43).

Por otro lado, Milán Kundera nos ayuda a profundizar en el camino, pues tiene una reflexión de los alcances de la novela para entender la existencia, las posibilidades de acción social, las interacciones, en suma, el estar en el mundo:

Todas las novelas de todos los tiempos se orientan hacia el enigma del yo. En cuanto se crea un ser imaginario, un personaje, se enfrenta uno automáticamente a la pregunta siguiente: ¿qué es el yo? ¿mediante qué puede aprehenderse el yo? Ésta es una de las cuestiones fundamentales en las que se basa la novela en sí (Kundera, 1990, p. 29).

La novela, con las diversas acciones, la vida interior de los personajes y las relaciones sociales permite conocer el mundo de lo social y también la vida interior de cada personaje. Para Kundera este conocer no es absoluto, sino parcial, se conoce, pero nunca por completo:

La búsqueda del yo siempre ha terminado y siempre terminará en una paradójica insaciabilidad. No digo fracaso. Porque la novela no puede franquear los límites de sus propias posibilidades y la revelación de estos límites es ya un gran descubrimiento, una gran hazaña cognoscitiva (1990, p 31).

La novela, entonces, examina la existencia y, por lo tanto, la realidad. Es decir, explora las posibilidades humanas, todo lo que el hombre puede llegar a ser (Kundera, 1990, p. 46). Lo mismo vale para el cuento, la poesía y el texto dramático -de manera textual o representada en un escenario- se encuentran posibilidades de acción humanas. Pero hay que señalar que esa “hazaña cognoscitiva” no es

definida por Kundera. Entonces, surge la pregunta ¿qué debemos entender por lo cognoscitivo?

El diccionario de la Real Academia Española dice que es un adjetivo que refiere a la capacidad de conocer, es una potencia. Yo diría que es un dispositivo cognoscitivo, es decir, que esas experiencias humanas que menciona Kundera permiten entender las relaciones de poder y dominación, solo por mencionar un ejemplo.

Aquí quiero hacer un paréntesis para recordar que Michael Foucault, considerado el teórico del poder, ha aportado una reflexión interesante sobre lo que es el dispositivo, misma que retoma Agamben para sostener que “la palabra dispositivo es un término decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault” (Agamben, 2011, p. 249). El especialista en el filósofo francés del poder encuentra que es complicado asir en la obra foucaultiana dicha noción pero que en una entrevista se aproximó mucho a su definición. Un dispositivo es:

Un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas (Foucault en Agamben, 2011, p. 250).

Este pasaje muestra que un dispositivo no es una cosa única ni homogénea. Se trata de un conjunto de diversos elementos que pueden ser: 1) discursos, 2) instituciones, 3) espacios físicos, 4) normas y 5) saberes-conocimientos. Asimismo, el dispositivo se inscribe en un juego de poder, limitado por el saber:

Foucault toma posición respecto de un problema decisivo del que él se apropia: la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico –si entendemos por éste el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas, en cuyo seno las relaciones de poder se concretan. El objetivo final de Foucault no es –como en Hegel– reconciliar estos dos elementos. Él no hace más que resaltar el conflicto que los opone. Foucault se propone, más bien, investigar los modos concretos por los cuales las positividades (o **los dispositivos**) **actúan al interior de las relaciones, en los mecanismos y en los juegos del poder** (Agamben, 2011, p. 252).

Lo anterior alude a la posición de Foucault sobre la relación entre la vida humana y las instituciones, normas, discursos y subjetividades. El pensador francés se centra en las formas concretas y no en las grandes abstracciones para el estudio del poder a través de las positividades (saberes, normas, instituciones, discursos) que configuran la realidad. El dispositivo, organiza la vida, la regula y dirige al interior de las relaciones cotidianas, no están por fuera de nosotros. Los dispositivos regulan la manera en la que, a través del poder nos relacionamos, pensamos y nos comportamos. Así lo deja ver, de manera más amplia y clara en lo siguiente:

Entonces, para otorgar una generalidad más grande a la clase de por sí vasta de los dispositivos de Foucault, **llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos**. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar (Agamben, 2011, p. 257).

El dispositivo es, entonces, una capacidad de *capturar* los gestos, conductas, opiniones y los discursos. Pero si recordamos que la palabra cognoscitivo quiere

decir conocer, entonces el dispositivo es una capacidad de conocer aspectos del mundo (objetos, temas y problemas), lo que pensamos o decimos. *Ergo*, dado que la literatura y la filosofía también son dispositivos, estos nos permiten conocer la vida, las interacciones sociales, las circunstancias, la subjetividad de escritoras y escritores.

Tal es el caso de Karoline von Günderrode, quien, a través de su prosa, logra articular ideas filosóficas, argumentos y concepciones del mundo encarnadas en sus personajes y en las tramas que los atraviesan. La forma en que construye *Geschichte eines Braminen* no responde únicamente a una intención estética, sino a una vía de conocimiento: el relato se convierte en un espacio para explorar el entramado de las relaciones humanas y la conciencia de sí.

En este sentido, el texto no puede reducirse a un simple cuento. Se trata, más bien, de una elaboración compleja en la que convergen filosofía, ensayo, narración y poesía, configurando una arquitectura epistemológica que hace del relato breve un medio privilegiado para pensar la experiencia humana y sus fundamentos.

3.3 La labor del traductor

Antes de traducir un cuento literario es fundamental señalar la importancia sobre la labor del traductor y, lo más que se pueda, acerca de las complejidades y desafíos que implica pasar de una lengua a otra un texto. La traducción es un ejercicio

hermenéutico que elabora un sujeto, este se convierte en un mediador entre culturas y lenguas.

Pasar del alemán al español un texto no implica traducir palabra por palabra, ni tampoco respetar la sintaxis y la gramática siempre, dado que son distintas las lenguas. Hacer esto sería atender a lo que se conoce como equivalencia formal: el respeto del acomodo de la forma de una lengua, de igual manera, en la otra. Pero esto en realidad provocaría poco entendimiento para los lectores de la lengua de llegada. Pongamos un ejemplo: *“In der Literatur liegt eine Schönheit, die sich demjenigen erschliesst, der zwischen den Zeilen mehr hört, als da steht”*, que si la pasamos de manera literal al español quedaría: “En la literatura yace una belleza, que se abre a aquel, que entre las líneas más oye, que ahí está”. Vemos en este ejemplo que, si pasamos al estilo de la equivalencia formal, no hay fluidez en español.

Pero si la coloco del siguiente modo: “En la literatura habita una belleza que se revela a quien sabe escuchar entre líneas más de lo que está escrito”. Hay mayor fluidez, se trastocan las palabras, la sintaxis, pero el mensaje es muy similar. A la última adaptación es a lo que Eugene Nida llama equivalencia dinámica:

Es el equivalente natural más cercano al mensaje en la lengua de partida (primero en lo que se refiere al significado y luego al estilo). Esta definición contiene tres términos esenciales: 1) equivalente, que apunta al mensaje en la lengua de partida; 2) natural, que apunta hacia la lengua de llegada; y 3) más cercano, que une las dos orientaciones en base al mayor grado de aproximación (Nida en Fernández; 2017, p. 28).

El mensaje se refiere al contenido, a lo que se quiere decir, no a la forma en la que se dice. Lo importante es transmitir el mensaje de manera que se ajuste a otra cultura. Si se pasa un cuento del alemán al español, el público de habla española debe ser capaz de codificar el mensaje en función de su cultura y contexto. Pero, esto no quiere decir que el texto de partida, al ser traducido, tenga que perder sus características culturales.

Puede mantener aspectos como los nombres de los personajes en alemán, los nombres de las ciudades o lugares, o modismos para mantener rasgos culturales de la lengua. Sin embargo, la equivalencia dinámica está presente cuando se traduce del alemán al español, pues las estructuras gramaticales de las oraciones en alemán tienen un efecto distinto que en español y un acomodo diferente.

Por ejemplo, si digo “Ich möchte, dass mir morgen Nachmittag die Frau aus dem Supermarkt Obst verkauft”. Si quisiera pasar esta oración de manera literal quedaría del siguiente modo: “yo quiero, que me mañana en la tarde la señora del supermercado frutas venda”: no tiene ninguna fluidez en español; el acomodo de las palabras nos parece desordenado, pero en alemán no, de hecho, genera cierto suspenso, porque no es sino hasta el último verbo que sabemos el sentido completo de la oración. En español no ocurre así, o ponemos los verbos detrás de otro o separados por alguna conjunción, pero no hasta el final de la oración: “Yo quiero que me venda fruta mañana por la tarde la señora del super mercado”, entonces hay fluidez y se entiende. Este es un ejemplo de que la equivalencia formal es complicada, predomina del alemán al español la dinámica.

Ahora bien, ese mismo mensaje en un contexto más coloquial, en las calles de alguna ciudad de habla alemana podría quedar así “ich will, dass mir morgen Nachmittag die Supermarkt-Frau Obst verkauft”, se cambia a will (quiero) y no quisiera (möchte): suena menos formal, más directo y se contrae “Supermarkt-Frau”. Es decir, esta versión está anclada a un contexto cultural, igual las otras, pero está en un tono más informal y coloquial. Es decir, la lengua está estrechamente vinculada a la cultura, por lo que el paso de una lengua a otra tiene que interpretarse, adaptarse a la cultura de llegada, pero tratando de respetar el mensaje del original.

Eugene Nida considera que la equivalencia dinámica no quiere decir que el mensaje sea más o menos similar al original, pues tiene que reflejar claramente el significado y la intención del texto base, para lograr esto propone considerar, como ya se dijo: 1) el equivalente, que apunta hacia el mensaje del idioma de origen, 2) natural, que apunta hacia la lengua del receptor, y 3) “más cercano, que une las dos orientaciones sobre la base del mayor grado de aproximación” (Nida, 1964, p. 136). Sobre el aspecto “natural”, Nida se está refiriendo a que la traducción debe ser natural, es decir, que se ajuste a la lengua y cultura del receptor, al contexto y al público.

En suma, considero que la mediación que hace un traductor del alemán al español es una equivalencia dinámica en gran medida, aunque en algunas frases, en palabras, en el acomodo de párrafos, de títulos y puntuaciones podría mantener una equivalencia formal. Es por lo que, para la traducción del cuento *Geschichte eines Braminen* empleo principalmente equivalencias dinámicas, pero también

formales. En todo caso, colocho notas al pie para indicar los tipos de cambios y las decisiones que implemento en cada caso.

3.4 Lectura bilingüe de Historia de un Brahman (*Geschichte eines Braminen*)

*Geschichte eines Braminen*²³

Historia de un Brahmán

Ich bin, sagte Almor, in Smirna geboren. Mein Vater, ein Franzose und reicher Kaufmann, der von der Christlichen zur Mahomedanischen Religion übergegangen war, behandelte mich, so selten ich auch vor ihm erschien, kalt und unfreundlich, und meine Mutter war vor meiner Erinnerung gestorben. Ich fühlte mich recht verlassen und oft tief erbittert durch meinen Vater. Kinder, wenn sie schon anfangen, das Leben mit den Augen ihres Geistes zu betrachten, werden von	Nací en Smirna, dijo Almor. Mi padre, un francés y rico comerciante que se había convertido de la religión cristiana a la mahometana²⁴, me trataba -aunque rara vez me presentara ante él²⁵- con frialdad y hostilidad²⁶, y mi madre había muerto antes de que yo lo recordara. Me sentía bastante abandonado y a menudo profundamente triste por causa de mi padre²⁷. Cuando los niños comienzan a contemplar la vida conscientemente²⁸, se asustan por las costumbres, condiciones y exigencias de la sociedad humana, y sólo la mano sueve
--	---

²³ Karoline von Günderrode, *Geschichte eines Braminen*, en *Gesammelte Werke*, vol. 2, Berlín-Wilmersdorf, 1920–1922, pp. 69–86. Texto escrito en 1798–1799; primera publicación en *Herbsttage*, ed. Sophie von La Roche, Leipzig, Heinrich Gräff, 1805. Edición digital consultada en Zeno.org.

²⁴ “*Mahomedanish*” este adjetivo puede traducirse como musulmán o islámico, aunque para apearse más a la manera de Günderrode de emplearlo lo dejo en “mahometano”.

²⁵ “*so selten ich auch von ihm erschien*” es una expresión que puede entenderse en español como “aunque raras veces me presentara ante él”, traducido de manera literal no haría mucho sentido pues quedaría como “así raramente me presentara de él también”.

²⁶ Decidí utilizar en español el sustantivo “hostilidad”, en lugar del adjetivo alemán “*unfreundlich*”, porque transmite mejor la idea.

²⁷ En alemán se emplea “*durch meinen Vater*”, la traducción al español sería a través de mi padre, pero en español se entiende mejor como “a causa de mi padre o por “culpa de mi padre” pues la voz narrativa se está refiriendo a que su estado de ánimo melancólico se debe a una mala relación con su padre.

²⁸ Opté por una versión más clara en español “a contemplar la vida conscientemente”, en vez de decir “contemplar con los ojos del espíritu” (“*mit den Augen ihres Geistes zu betrachten*”). En todo caso, se refiere a que los niños en determinado momento se hacen consciente de las dificultades de la vida.

den Gewohnheiten, Verhältnissen und Forderungen der menschlichen Gesellschaft beängstigt, und nur die sanfte Hand guter Eltern kann sie ohne große Schmerzen in die ungewohnten Schranken des bürgerlichen und häuslichen Lebens einführen. Durch die Eltern spricht die Natur zuerst zu den Kindern. Wehe den armen Geschöpfen, wenn diese erste Sprache kalt und lieblos ist!

de buenos padres puede guiarlos sin grandes complicaciones²⁹ hacia los límites poco conocidos de la vida civil y familiar. Es a través de los padres que la naturaleza habla por primera vez a los niños. ¡Ay de las pobres criaturas si este primer lenguaje es frío y sin amor!³⁰

Da sich mir mehr unangenehme Gegenstände des Nachdenkens darboten, als angenehme, so entsagte ich ihm bald ganz; selbst die Ceremonien des mahomedanischen Gottesdienstes, die ich täglich mitmachen mußte, erregten meine Neugierde, deren Sinn zu verstehen, nicht. Mein Vater hatte oft gesagt, die Religionen seyen zwar nützliche politische Einrichtungen, allein für den einzelnen Aufgeklärten höchst überflüssig; der Ceremoniendienst war mir ohnehin beschwerlich, ich gab also diesem Ausspruche aus

Como se me presentaban más temas³¹ desagradables de reflexión que agradables, pronto renuncié a ella por completo; ni siquiera las ceremonias del culto mahometano, a las que tenía que asistir diariamente, despertaban mi curiosidad por comprender su sentido. Mi padre repetía con frecuencia que, aunque las religiones eran instituciones políticas útiles, resultaban sumamente superfluas para alguien ilustrado; de todos modos, como a mí las ceremonias religiosas me resultaban una molestia aprobé plenamente esta afirmación³² por conveniencia.

²⁹ Usé “complicaciones” en lugar de sufrimientos (*Schmerzen*), para darle un tono más general.

³⁰ Günderrode muestra en este cuento que la educación comienza en el hogar, donde los padres transmiten a sus hijos los primeros mensajes emocionales, morales y relacionales a través del lenguaje. La voz de la naturaleza se refiere a la percepción que el niño tendrá de la vida si es tratado con amor o no.

³¹ Decidí colocar la palabra “temas” en vez de “objetos” (*“Gegenstände”*) para mayor claridad de la oración al español. Temas elude a diversas posibles reflexiones y objetos podría referir de manera inmediata a cosas físicas materiales o inmateriales.

³² “*Aussprüche*” en singular es “*Ausspruch*” en el alto alemán contemporáneo, pero en el texto aparece declinado en dativo singular “*diesem Ausspruche*”, entonces la última “e” es una forma particular de escribir de la época en singular y no en plural.

**Bequemlichkeit meinen ganzen
Beyfall.**

Sechzehn Jahre war ich alt, als mich mein Vater (welcher haben wollte, ich solle Kaufmann werden) zu einem Handelsfreund in eine der größten Städte Europens sandte. Der Eindruck, welchen die Neuheit so vieler Gegenstände auf meine Seele machte, war nicht bedeutend, denn ich betrachtete die Dinge mehr mit den Augen, als mit dem Geiste.

A los dieciséis años, mi padre -quien quería que me convirtiera en comerciante- me envió con un socio comercial³³ a una de las ciudades más grandes de Europa. La novedad de la noticia no me causó gran impresión, porque en ese entonces percibía las cosas superficialmente, sin comprenderlas espiritualmente³⁴.

Ich war genöthiget, die meisten Stunden des Tages mit Geschäften auszufüllen; diejenigen, die mir übrig blieben, wandte ich dazu an, mir Vergnügen zu machen. Ich besuchte Schauspiele, schöne Frauen, und ging mit leichtsinnigen jungen Männern um; dennoch blieb mir eine gewisse Verlegenheit und Ungeschicklichkeit im gesellschaftlichen Leben, die wir

Me veía obligado³⁵ a ocupar la mayor parte de las horas del día con negocios; las que me sobraban las utilizaba para divertirme. Asistía a obras de teatro, cortejaba a mujeres hermosas y socializaba con jóvenes despreocupados³⁶. Aun así, no me sentía del todo cómodo en la vida social: tenía inseguridad y torpeza que rara vez nosotros los orientales perdemos porque nuestro modo de vida es poco sociable.

³³ “*Handelsfreund*” puede ser traducido como “amigo comerciante” o “socio comercial” opté por la segunda para no repetir en un mismo párrafo “comerciante”.

³⁴ Una versión más literal podría ser “la impresión que causó en mi alma la novedad de tantos objetos no fue significativa, pues yo miraba las cosas más con los ojos que con el espíritu” de “*Der Eindruck, welchen die Neuheit so vieler Gegenstände auf meine Seele machte, war nicht bedeutend, denn ich betrachtete die Dinge mehr mit den Augen, als mit dem Geiste*”. Pero opté por una versión que reflejara el tono de indiferencia y de “superficialidad” que quiere mostrar la oración.

³⁵ “*Genöthiget*” es una forma antigua de decir genötigt, que en español es “obligado”.

³⁶ En alemán se lee “besuchte schöne Frauen” que literalmente sería “visité mujeres hermosas” pero me parece ambiguo; podría interpretarse en un tono sexual, entonces opté por “cortejaba”. En todo caso, el narrador da a entender que eran varias mujeres con las que salía: vivía de manera superficial e irreflexiva. Por otro lado, “*leichtsinnig*” (“frívolo”) implica superficialidad o ligereza moral, por eso lo traduje como “despreocupados” para referirse a los amigos con los que convivía.

Morgenländer selten ablegen, weil unsere Lebensart sehr ungesellig ist.

Mehrere Jahre waren so vergangen, in welchen ich nichts Höheres kannte als Geld erwerben, um es auf eine angenehme Art wieder auszugeben. Die Nachricht von dem Tode meines Vaters brachte mich zuerst zu einiger Besinnung. Ich beklagte seinen Tod nicht, aber ich betrauerte meine Unempfindlichkeit bey seinem Verlust, und machte mir im Herzen Vorwürfe darüber. Ein neuer Umstand kam hinzu, meinen Geist aus seinem Schlummer zu erwecken; der Kaufmann, für den ich arbeitete, verlor fast sein ganzes Vermögen, er und seine Gattin brachten Tage lang mit mir in dem größten Kummer darüber hin, und wir entwarfen hundert vergebliche Plane, das Übel abzuwenden. Nachdem ich mich fast stumpf über die Mittel, diese Leute zu retten, gedacht hatte, sagte ich zu mir selber: Sind denn Reichthümer und Vergnügen der Sinne die einzigen wünschenswerthen Güter? Diese Frage öffnete plötzlich die mir noch unbekannten Tiefen meines eigenen Gemüthes; ich stieg hinab in eine Menge von Gedanken, wie in

Transcurrieron varios años de esta manera, durante los cuales no conocía nada más grande que acumular dinero para gastarlo de forma placentera. La noticia de la muerte de mi padre fue lo primero que me llevó a cierta reflexión. No lamenté su muerte, pero sí me entristeció mi insensibilidad ante su pérdida y en mi interior le reproché a mi corazón. Un nuevo acontecimiento vino a despertar mi espíritu de su letargo: el comerciante para el que trabajaba perdió casi toda su fortuna; él y su esposa pasaron setenta días conmigo sumidos en la mayor tristeza, e ideamos cientos de planes inútiles para evitar la desgracia. Tras reflexionar casi con desgana sobre cómo salvar a esta gente, me dije: ¿Son las riquezas y los placeres carnales los únicos bienes dignos de desearse? Esta pregunta abrió de golpe ante mí las profundidades, aún desconocidas, de mi espíritu³⁷; descendí a un torrente de pensamientos como si entrara a una caverna rocosa en la que brotan continuamente nuevos y frescos manantiales. Había permanecido en la tierra durante mucho tiempo, pero ahora fue cuando comencé

³⁷ “Diese Frage öffnete plötzlich die mir noch unbekannten Tiefen meines eigenen Gemüthes” podría tener una versión más literal: “esta pregunta abrió de repente las desconocidas profundidades de mi propio espíritu” pero para darle mayor fluidez en español e intensidad usé: “esta pregunta abrió de golpe ante mí (...)”. Por otro lado, “*Gemüt*”, puede significar mente, espíritu o ánimo, pero en un sentido que alude a una apertura hacia experiencias morales o estéticas “espíritu” es el más adecuado. “ánimo” en contextos emocionales y psicológicos quedaría mejor. En todo caso, cualquier versión alude al interior y la reflexión profunda. De todos modos, Günderrode usa a veces “*Gemüt*” y en otras “*Geist*”, lo emplea para no repetir la palabra tantas veces.

eine Felsenhöhle, in welcher immer neue und frische Quellen sprudeln. Ich war schon lange auf Erden, jetzt fing ich an zu leben, und die Flügel meines Geistes wagten den ersten Flug. Die mir bisher unsichtbare moralische Welt enthüllte sich mir, ich sah eine Gemeinschaft der Geister, ein Reich von Wirkung und Gegenwirkung, eine unsichtbare Harmonie, einen Zweck des menschlichen Strebens und ein wahres Gut. Verloren war ich für meine Berufsarbeiten seit dem Augenblick, da ich dies schöne Land gefunden hatte, ich gab sie auf, denn erst wollte ich wissen, wer ich sey? was ich seyn solle? welche Stelle mir gebühre? und welche Gesetze in dem Reiche herrschten, dessen Bürger ich werden wollte? ehe ich meiner Thätigkeit einen Kreis bestimmte.

verdaderamente a vivir³⁸, y las alas de mi espíritu se atrevían a emprender su primer vuelo. El mundo moral, antes invisible para mí, se me reveló; vi una comunidad de espíritus, un reino de acción y reacción, una armonía invisible, un propósito para el esfuerzo humano y un bien verdadero. Me había perdido en mis actividades del trabajo desde el momento en que encontré esta hermosa tierra; las abandoné, pues primero quería saber, ¿quién era yo? ¿qué estaba destinado a ser? ¿qué lugar me corresponde? y ¿qué leyes regían aquel reino al que anhelaba incorporarme como ciudadano? antes de definir el contorno de mi acción.

Zuerst betrachtete ich meine Natur und Bestimmung abgesondert, und nur in Rücksicht auf mich selbst; ich fand, daß ohne Weisheit und Tugend die Wohlfahrt meines Geistes nicht bestehen könne; ich fand, daß Weisheit und Tugend die Gegenstände meines höchsten Strebens, durch Beherrschung der Sinnlichkeit, der Leidenschaften, und durch Übung der Kräfte in edler

Primero, visualicé sobre mi naturaleza y mi propósito de manera aislada, solo en consideración de mí mismo. Luego descubrí que, sin sabiduría ni virtud, el bienestar de mi espíritu no podría existir; comprendí que la sabiduría y la virtud, los objetivos de mi mayor esfuerzo, podían alcanzarse mediante el control de la sensibilidad³⁹, las pasiones y mediante el ejercicio de mis capacidades en actividades nobles y útiles. Cuando

³⁸ Una versión literal de esta oración sería, “ahora comencé a vivir, y las alas de mi espíritu se atrevieron a emprender su primer vuelo”. Sin embargo, cambié la sintaxis, pero no el sentido, para mejorar la fluidez de la narración y añadí algunas palabras para reflejar el correr del tiempo.

³⁹ “*Sinnlichkeit*” es sensibilidad, en un sentido kantiano se refiere a la percepción sensible, a la facultad de percibir impresiones a través de los sentidos.

und nützlicher Thätigkeit erlangt werden könnten. Betrachtete ich mich als Bürger des moralischen Reiches, so fand ich mich verpflichtet, dessen Wohlfahrt wie die eigne, nach allen Kräften zu befördern, ihr alles zu opfern, und mich als ihr Eigenthum zu betrachten.

me vi a mí mismo como ciudadano del reino moral, me vi en la obligación de promover su bienestar como propio, lo mejor que podía, a sacrificarlo todo y a considerarme parte de él.

Mit welcher Freude trat ich aus dem engen Kreis zugemessener täglicher Arbeiten in die freye Thätigkeit eines denkenden Wesens, das sich selbst einen Zweck seines Thuns setzt, aus dem beschränkten persönlichen Eigennutz in die große Verbrüderung aller Menschen, zu Aller Wohl. Das bloß mechanische und thierische Leben, dem ich entronnen war, lag wie ein dumpfer Kerker hinter mir; ich trat in jedem Sinne in die Welt, und übte meine Kraft in mancher Selbstüberwindung, in mancher schweren Tugend. Durch sorgfältige Betrachtung lernte ich bald alles Menschliche im Menschen kennen,

Con qué alegría salí del estrecho círculo de tareas cotidianas asignadas⁴⁰ a la libre actividad de un ser pensante que se da⁴¹ un fin para su actuar⁴², del limitado egoísmo personal a la gran hermandad de seres humanos, por el bien de todos. La vida meramente mecánica y animal de la que había escapado yacía tras de mí como un sofocante calabozo; entré al mundo en todo el sentido de la palabra⁴³ y ejercité mi fuerza en muchos actos de autodomínio, en muchas arduas virtudes. Mediante una atenta contemplación, pronto aprendí a conocer todo lo humano en el ser, pero lo divino aún no se me había revelado.

⁴⁰ “*Zugemessen*” implica algo medido o asignado desde fuera, por lo que podría traducirse como trabajos o tareas medidas, pero para mayor comprensión en español lo coloqué como “tareas asignadas”, con el otro adjetivo “*täglich*” queda como “tareas cotidianas asignadas”.

⁴¹ El verbo “*setzen*”, puede significar fijar, establecer o colocar, algo que se impone uno mismo o externamente. Opté por usar en español el verbo “dar” para mayor neutralidad, pues en la tradición filosófica kantiana la reflexión racional lleva a actuar éticamente, pero no es algo que se imponga de manera que no se pueda evitar, más bien la razón es la que lleva a actuar de determinada manera. En todo caso hay una reflexión ética para esta oración que podría profundizarse, pero que no hago, por eso coloco “dar” para otorgar apertura a las interpretaciones de los lectores.

⁴² En alemán “*sich selbst einen Zweck (...) setzt*” se ha pasado al español como “darse a sí mismo un fin”.

⁴³ La traducción literal sería “ingresé en cada sentido en el mundo”, pero en español resulta ambiguo. Entonces, para adaptar la expresión en español uso “en todo el sentido de la palabra”.

aber das Göttliche war mir noch nicht
offenbar.

Meine stolze Vernunft maßte sich bald die Alleinherrschaft in mir an; sie wollte, Alles solle vernünftig seyn. Diese Forderung verwickelte mich natürlich in beständige Zwistigkeiten mit mir selbst und der Welt; die Widerspenstigkeiten meiner eignen Natur gegen ihre Gebote machten mich unzufrieden mit mir; der beständige Kampf der Welt gegen ihre Forderungen verwirrte mich, eine klügelnde Kritik fand alles tadelnswürdig, nichts konnte dieser Vernunft genügen. Einst hatte ich ihr ein großes Opfer gebracht, lange Zeit war ich im Nachdenken darüber verloren; endlich sprach eine innere Stimme zu mir: Warum ist denn alles gut, was auf Erden ist, nur der Mensch nicht? Warum soll er allein anders werden, als er ist? Ist nur *der* tugendhaft, der auf den Ruinen seines eignen Geistes steht und sagen kann: Seht, diese hatten sich empört, aber sie sind gefallen, ich bin Sieger worden über sie Alle! – Barbar! freue dich nicht deines Siegs, du hast einen Bürgerkrieg geführt, die Überwundenen waren Kinder deiner eignen Natur, du hast dich selbst getödtet in deinen Siegen, du bist gefallen in deinen Schlachten. Ich

Mi orgullosa razón pronto asumió el control absoluto sobre mí; quería que todo fuera racional. Esta exigencia, naturalmente, me llevó a constantes disputas conmigo mismo y con el mundo; la rebeldía de mi propia naturaleza contra sus mandatos me hizo insatisfecho conmigo mismo; la lucha constante del mundo contra sus exigencias me confundió; una “crítica ingeniosa”⁴⁴ lo encontró todo censurable; nada podía satisfacer a esta razón. En una ocasión ofrecí un gran sacrificio y durante mucho tiempo estuve perdido en la reflexión; finalmente, una voz interior me dijo: ¿Por qué todo en la tierra es bueno excepto el ser humano? ¿Por qué solo él debería volverse diferente de lo que es? ¿Solo es virtuoso quien se coloca sobre las ruinas de su propio espíritu? y puede decir: «Mira, éstos se rebelaron, pero han caído; ¡yo he salido victorioso sobre todos ellos!». ¡Bárbaro! No te regocijes de tu victoria; has librado una guerra civil; los vencidos eran hijos de tu misma naturaleza; te mataste en tus victorias; has caído en tus batallas. No podía oponerle nada a esa voz, salvo el desorden en el que caería el mundo moral si nadie quisiera luchar contra sus inclinaciones⁴⁵. Pero esta respuesta no me bastó; la paz, comprada con tales sacrificios, me parecía demasiado

⁴⁴ Decidí colocar comillas en español, aunque en alemán no la tenga, para ayudar al lector a identificar el tono de crítica en esta oración que se le hace a la “razón”.

⁴⁵ “*Neigungen*” tiene un sentido moral, implica inclinaciones no racionales.

konnte dieser Stimme nichts entgegensetzen, als die Unordnung, in welche die moralische Welt gerathen würde, wenn keiner gegen seine Neigungen kämpfen wollte. Aber diese Antwort genügte mir nicht; der Friede, mit solchen Opfern erkaufte, war mir zu theuer, und ich konnte den Gedanken nicht mehr ertragen, mich Theilweise zu vernichten, um mich Theilweise desto besser erhalten zu können. Wie kann ich wissen, fuhr ich zu denken fort, was zu der eigentlichen Natur und Harmonie meines Wesens gehört, und was durch Erziehung und Verhältnisse Fremdes in mich übertragen wurde? Vielleicht, wenn mein Gemüth noch unvermischt von fremdem Zusatz wäre, vielleicht gäbe es dann in mir kein *Sollen*, keine Ertödtung des *Einen*, damit das *Andre* besser gedeihe. Gewiß nur die Welt, ihre Verwirrungen, der Strom ihres tiefen Verderbens, die feige Gefälligkeit, die sie uns oft auferlegt, haben mich mir selber entrückt, und mich zu einem Wesen von widersprechender Natur gemacht. Von dem Augenblick an, da mir dies klar wurde, entriß ich mich allen Verhältnissen mit den Menschen, ich verließ sogar Europa und ging zurück in mein Vaterland; dort wollte ich in stiller Betrachtung meine Seele reinigen von allem

costosa, y ya no soportaba la idea de destruirme parcialmente para preservarme mejor. ¿Cómo puedo saber, seguía pensando, qué pertenece verdaderamente a la naturaleza y la armonía de mi ser, y qué elementos se han transferido desde fuera a mí a través de la educación y las circunstancias? Quizás, si mi espíritu aún no estuviera mezclado con elementos externos, tal vez entonces no habría en mí ningún deber impuesto, ni sería necesario aniquilar una parte de mí para que otra floreciera mejor. Sabido es que solo el mundo con sus confusiones, la corriente de su profunda corrupción y la cobarde complacencia que a menudo nos impone, me han alejado de mí mismo y me han convertido en un ser de naturaleza contradictoria. Desde el momento en que me di cuenta de esto, me alejé de toda relación con la gente; incluso dejé Europa y regresé a mi tierra natal; allí, en tranquila contemplación, quise purificar mi alma de todo lo externo⁴⁶ y volver a ser completamente yo mismo.

⁴⁶ “*von allem Fremden*” lo traduzco como “de todo lo externo” y no como “de todo lo extraño”, pues en el contexto de la oración alude a la transición de reflexión interior moral, por eso con lo “externo” hace referencia a la vida social europea.

Fremden, und wieder ganz Ich selbst werden.

Mit welcher Freude sah ich Asien wieder! Eine laue Luft trug mir den feinsten Duft der Spezereyen des Morgenlandes entgegen. Syriens stille Küste badete sich im heißen Mittelmeer, und Abendwolken ruhten auf den Gipfeln der Berge; eine bedeutende Inschrift am Eingange dieses Landes, in welchem sich von jeher Irdisches und Himmlisches, Menschliches und Göttliches, so nahe berührt haben.

¡Cuánta alegría al reencontrarme con Asia! Una cálida brisa⁴⁷ me trajo la más exquisita fragancia de las especias de Oriente. La tranquila costa de Siria se bañaba en el cálido Mediterráneo, mientras⁴⁸ las nubes del atardecer se posaban sobre las cimas de las montañas; una inscripción significativa en la entrada de esta tierra, donde lo terrenal y lo celestial, lo humano y lo divino, siempre han estado tan estrechamente entrelazados.

Ich wählte mir einen Palmenwald am persischen Meerbusen zum Aufenthalt. Dieser stille Ort diente mir zum Hafen gegen die Untiefen und Klippen der Welt; aber es ist nicht so leicht, sich von ihr zu scheiden. Tausend geheime Bande knüpfen uns an sie, und der Entschluß, der uns von ihr trennt, ist nicht viel kleiner, als der Schritt von dem diesseitigen Leben in das jenseitige.

Elegí un bosque de palmas en el Golfo Pérsico como mi hogar. Este lugar tranquilo me sirvió de refugio contra peligros ocultos y visibles⁴⁹; pero no es tan fácil separarnos de él. Mil lazos ocultos nos unen al mundo, y la decisión que nos separa no es mucho menor que el paso de la vida terrenal a la del más allá.

⁴⁷ “*Laue Luft*” se traduce de manera literal como “aire templado”, pero opté por traducirla como cálida brisa para mostrar una versión en español con un tono poético.

⁴⁸ Decidí intercambiar la conjunción “*und*” en español por el adverbio “mientras” para generar una imagen completa y no separada.

⁴⁹ “*Untiefen*” y “*Klippen*” se usan en sentido metafórico. Aunque ambos pertenecen originalmente al vocabulario náutico, la primera palabra como “bajíos” o “zonas poco profundas” y la segunda como “acantilados” o “rocas escarpadas”. También “*Untiefen*” puede aludir a “peligros ocultos”, “zonas problemáticas” o “complejidades que no se perciben a simple vista”, mientras que “*Klippen*” funciona para señalar “obstáculos”, “riesgos conceptuales” o “puntos críticos”. Su empleo metafórico permite transmitir de manera más expresiva la idea de dificultades teóricas o morales.

Ich kann, unterbrach Lubar den Erzähler, diesen Schritt eben so wenig gut heißen, als den Selbstmord; beyde sind für die menschliche Gesellschaft gleich nachtheilig, und was würde aus ihr werden, wenn sich jeder erlauben wollte, sich für sie zu tödten?

-No puedo aprobar ⁵⁰esta decisión -interrumpió Lubar al narrador- del mismo modo que no apruebo el suicidio; ambos son igualmente dañinos para la sociedad humana y ¿qué pasaría con la sociedad si cada uno se permitiera morir?

Junger Freund! erwiderte Almor, er kann und wird nicht jeder thun was ich that, und nicht jedem ziemt es; denn so verschieden die äußere Bildung der Menschen ist, so verschieden ist auch ihre innere Natur, ihr Leben und ihre Wünsche. Den einen bildet die Welt, ihr Gewirre macht ihn gewandt, ihr Widerstand übt seine Kraft. Ein Andrer bildet die Welt, und seine Thaten wirken fort in ihr, wenn er auch schon längst aufgehört hat; diese und ähnliche Naturen gehören ihr an, sie können und dürfen sich ihr nicht entziehen. Ganz anders ist es mit mir, ich war nie von den Ihrigen, es war gleichsam nur eine Übereinkunft, nach welcher sie mir gab, was mir von ihren Gütern unentbehrlich war, nach welcher ich ihr gab was ich konnte. Diese Übereinkunft ist zu Ende, sie kann mir nichts mehr geben, ihr Geräusch macht mich

¡Joven amigo! Almor respondió: No todos pueden ni quieren hacer lo que yo hice y no a todos conviene⁵¹ hacerlo; pues tan diferente como es la apariencia externa de las personas, tan diferentes son sus naturalezas internas, sus vidas y sus deseos. A uno lo forma el mundo: su confusión lo hace ágil, su resistencia fortalece su fuerza. Otros transforman el mundo, y sus acciones siguen resonando incluso mucho después de haber partido⁵². Estas y otras naturalezas similares le pertenecen al mundo; no pueden ni deben escapar de él. Conmigo es muy diferente; nunca fui uno de los suyos. Fue, por así decirlo, simplemente un pacto: él me ofrecía lo que me era indispensable de sus posesiones y yo le entregaba lo que estaba a mi alcance. Ese acuerdo ha terminado; no pueden darme nada más; su bullicio ensordece el lenguaje de mi propio espíritu; sus relaciones me confunden; me perdería inútilmente en ellas.

⁵⁰ "Gut heißen" es una combinación de un adjetivo con un verbo que por separado tienen significados propios; "gut", "bien" y "heißen" es el verbo de "llamarse", pero juntos significan "aprobar" o "considerar correcto".

⁵¹ "Zimen" es un verbo que significa convenir moral o éticamente.

⁵² Una versión literal sería: "Otra forma el mundo, y sus actos siguen obrando en él, aunque hayan dejado de existir hace mucho tiempo". Pero para que en español tuviera mayor fluidez coloqué las palabras "resonando" y "después de haber partido".

taub für die Sprache meines eignen Geistes, ihre Verhältnisse verwirren mich, ich ginge in ihr nutzlos verloren. Hier in dieser stillen Einsamkeit habe ich meine Eigenheit, meinen Frieden, meinen Gott gefunden, und tausend Geisterstimmen reden Offenbarungen zu mir, die ich im Getümmel des Lebens nicht vernehmen könnte.

Aquí, en esta tranquila soledad, he encontrado mi individualidad, mi paz y mi Dios. Mil voces espirituales me dicen revelaciones que no podía oír en el bullicio de la vida.

Der Kampf (fuhr Almor in seiner Erzählung fort) des Einzelnen mit der Gesellschaft, der Freyheit gegen die Freyheit, der Eigenheit gegen allgemeine Gesetze, und der Moral gegen ihre Hindernisse, hörten auf mich so sehr zu beschäftigen und zu quälen. Schon lange war es mir klar geworden, daß das Recht der Grund der bürgerlichen, und die Sittlichkeit der Grund der menschlichen Gesellschaft seyen. Diese beyden Beziehungen hatten mir ehemals genügt; ich hatte gesucht, alle Punkte meines Gemüthes mit ihnen in Berührung zu bringen; jetzt entdeckte ich Anlagen in mir, denen diese endlichen Beziehungen nicht mehr genügen wollten, mein Verstand wollte immer mehr und unersättlich wissen, meine

La lucha (continuó Almor en su relato) del individuo con la sociedad, de la libertad contra otra⁵³, de la individualidad contra las leyes universales y de la moral contra sus obstáculos, dejó de preocuparme y atormentarme tanto. Hacía tiempo que tenía claro que el derecho es el fundamento de la sociedad civil⁵⁴ y la moralidad⁵⁵ el de la sociedad humana. Estas dos relaciones me habían satisfecho anteriormente; había buscado conectar con ellas todos los aspectos de mi interioridad; ahora empecé a notar en mí impulsos que exigían algo más que esos vínculos finitos. Mi entendimiento ansiaba, de manera insaciable, saber más, mi imaginación buscaba un campo más amplio para sus creaciones, mi deseo un objeto infinito de su afán, y mi sentido interior

⁵³ "*Freyheit gegen die Freyheit*", libertad contra la libertad, decidí poner "otra" para no repetir la palabra dos veces. No queda claro si con esto se refiere a una libertad individual frente a una colectiva, o un tipo de libertad que impida a otra.

⁵⁴ "*Bürgerlichen Gesellschaft*" implica una "sociedad civil" constituida con un orden social-jurídico-político. Por otro lado, "*menschlichen Gesellschaft*" implica una sociedad humana, en un sentido más amplio, más allá de las fronteras estatales.

⁵⁵ "*Das Recht*" podría traducirse como "ley" o "derecho". "*Sittlichkeit*" se traduce como moralidad.

Einbildungskraft suchte ein weiteres Feld für ihre Schöpfungen, meine Begierde einen unendlichen Gegenstand ihres Strebens, und mein innerer Sinn ahndete eine unsichtbare und geheimnißvolle Verbindung mit Etwas, das ich noch nicht kannte, und dem ich gerne Gestalt und Namen gegeben hätte. Ich sahe hinauf in die Sterne, und fand es traurig, daß mein Auge so gerne hinsehe, und doch an die Erde gefesselt sey; ich liebte das Morgenroth, daß ich zu seinen Umarmungen hätte auffliegen, und die wogende See, daß ich mich in ihre Tiefen hätte stürzen mögen. In dieser Sehnsucht, in dieser Liebe sprach der Naturgeist zu mir, ich hörte seine Stimme wohl, aber ich wußte noch nicht, wo sie herkäme; je mehr ich aber darauf lauschte, desto deutlicher war es mir, daß es eine Grundkraft gäbe, in welcher Alle, Sichtbare und Unsichtbare, verbunden seyen. Ich nannte diese Kraft das Urleben, und suchte mein Bewußtseyn in Verbindung mit ihr zu bringen, (denn eine mir geheimnißvolle und unbewußte Abstammung von ihr schien mir gewiß;) ich suchte mir allerley Pfade, zu ihr aufzusteigen, von dem Irdischen zum Himmlischen; die Religion schien mir endlich dieser Pfad zu seyn. Ein Spruch aus dem Coran, der mir einst einfiel, brachte mich auf diesen Gedanken; mit Liebe

presentía⁵⁶ una conexión invisible y misteriosa con algo que aún desconocía, y al que con gusto habría dado forma y nombre. Miré las estrellas y me entristeció que mis ojos, con tanto gusto al contemplar, estuvieran atados a la tierra. Amaba tanto el amanecer que podría haberme lanzado a su abrazo, y tanto el mar embravecido que podría haberme sumergido en sus profundidades. En este anhelo, en este amor, el espíritu de la naturaleza me habló. Oía bien su voz, pero aún no sabía de dónde provenía. Pero cuanto más escuchaba, más claro me parecía que existía una fuerza fundamental en la que todas las cosas, visibles e invisibles, estaban conectadas. Llamé a esta fuerza vida originaria y busqué conectar mi conciencia con ella (pues me parecía seguro un descenso misterioso e inconsciente de ella). Busqué todo tipo de caminos para ascender a ella, desde lo terrenal hasta lo celestial; la religión finalmente me pareció ese camino. Un pasaje del Corán que una vez me vino a la mente me inspiró esta idea. Con amor y fervor, estudié las enseñanzas de Mahoma, mi espíritu se dedicó a contemplar su vida. Vi cuán tempranamente en su alma había germinado la conciencia de lo divino, cómo un poderoso anhelo lo había impulsado a plantar esta rama del árbol eterno de la vida en el tronco marchito de su pueblo, pero cómo esta tierna planta, que solo puede florecer y fructificar en un suelo purificado por la moral y la cultura, había

⁵⁶ “*Ahnen*” quiere decir “presentir”, pero también “presagiar” o “intuir”.

und Eifer studierte ich Mahomed's Lehre und sein Leben. Mein Geist ging in Betrachtung des seinigen über; ich sah, wie früh in seiner Seele das Bewußtseyn göttlicher Dinge gekeimt sey, wie eine mächtige Sehnsucht ihn getrieben, diesen Zweig vom ewigen Lebensbaum dem verwitterten Stamm seines Volkes einzupfropfen, wie aber dieses zarte Gewächs, das nur in einem durch Sittlichkeit und Kultur gereinigten Boden blühen und Früchte tragen kann, eine veränderte und fremdartige Gestalt und Natur angenommen habe; sah seine Versuche, durch Gesetze, durch Hoffnung auf den Himmel und Furcht vor der Hölle, einen Grund von Sittlichkeit in ihren rohen Gemüthern zu legen; sah endlich, wie Ehrgeiz, eine zügellose Einbildungskraft, und die Gewalt der Umstände ihn verführt hatten, unheilige Mittel und Zwecke mit dem Heiligen zu verbinden. Nachdem ich so gesehen, wie der Weltgeist sich in diesem Individuum abespiegelt hatte, ging ich zur Betrachtung seines Bildes in den Geistern anderer Religionsdarsteller über; ich durchging Zoroaster's, Confutsees, Moses und Christus Lehren, die Überbleibsel der ägyptischen Priesterweisheit, und der Hindu heilige Mythen.

asumido una forma y naturaleza nuevas y ajenas; vi sus intentos, mediante leyes, la esperanza en el cielo y el miedo al infierno, de establecer un fundamento de moralidad en sus mentes inexpertas; finalmente, vi cómo la ambición, una imaginación desenfrenada y la fuerza de las circunstancias lo habían seducido a combinar medios y fines profanos con lo sagrado. Habiendo visto así como el espíritu del mundo se había reflejado en este individuo, procedí a considerar su imagen en los espíritus de otras figuras religiosas; revisé las enseñanzas de Zoroastro, Confucio, Moisés y Cristo, los vestigios de la sabiduría sacerdotal egipcia y los mitos sagrados de los hindúes.

So verschieden der Geist aus diesen Allen gesprochen hat, habe ich doch nur einen Sinn in diesen Formen gefunden, mit dem sich der Meinige innigst verbunden hat, wodurch er erweitert und verstärkt wurde.

Aunque el espíritu haya hablado de forma distinta en todos ellos, sólo encontré en estas formas un único sentido, al que el mío se unió íntimamente y por el cual se ha ampliado y fortalecido.

Du verlangst von mir, junger Freund! daß ich dich einführe in die Thore des ewigen Tempels der Religion. Wisse! seine Aufschrift ist Unendlichkeit, und die Sprache ist endlich. Doch will ich versuchen, die heilige Bildsäule der Isis zu Sais, (unter der die Worte: »Ich bin, was da ist, was war und seyn wird« standen,) vor dir zu entschleyern; so dir aber der innere Sinn nicht aufgeht für die Göttin, so wirst du sie nicht schauen, weder durch deine Vernunft, noch durch dein Wissen.

Me exiges, joven amigo, que te guie a las puertas del templo eterno de la religión. Debes saber esto: su inscripción es infinita, pero el lenguaje es finito. Sin embargo, intentaré desvelar ante ti la estatua sagrada de Isis en Sais (bajo la cual estaban escritas las palabras: «Soy la que es, la que era y la que será»). Pero si tu sentido interior de la diosa no despierta en ti, no la verás, ni a través de tu entendimiento ni a través de tu conocimiento.

Es ist eine unendliche Kraft, ein ewiges Leben, das da Alles ist, was ist, was war und werden wird, das sich selbst auf geheimnißvolle Weise erzeugt, ewig bleibt bey allem Wandeln und Sterben. Es ist zugleich der Grund aller Dinge, und die Dinge selbst, die Bedingung und das Bedingte, der Schöpfer und das Geschöpf, und es theilt und sondert sich in mancherley Gestalten, wird Sonne, Mond, Gestirne, Pflanzen, Thier und Mensch zugleich, und durchfließt sich selber in frischen Lebensströmen und betrachtet sich selber im Menschen in heiliger

Es una fuerza infinita, una vida eterna, que es todo lo que es, fue y llegará a ser, que se genera a sí misma de manera misteriosa, permanece eterna a pesar de todo cambio y muerte. Es a la vez el fundamento de todas las cosas y de las cosas mismas, la condición y lo condicionado, el creador y la criatura, y se divide y separa en múltiples formas, se convierte en sol, luna, estrellas, plantas, animales y hombre a la vez, y fluye a través de sí misma en nuevas corrientes de vida y se contempla en el ser humano con sagrada humildad. Esta

Demuth. Diese Anschauung der Dinge, die Anschauung ihres Urgrundes, ist die innerste Seele der Religionen, verschieden individualisiert in jedem Individuum; aber durchgehe sie selbst, die Religionsysteme alle, in allen wirst du finden ein Unendliches, Unsichtbares, aus dem das Endliche und Sichtbare hervorging, ein Göttliches, das Mensch wurde, ein Übergehen aus dem zeitlichen Leben in das ewige. Der Sinn für dies ewige Leben ist mir schon hier aufgegangen in religiöser Betrachtung, darum ist mir das Zeitliche in gewissem Sinne so gering geworden, und mein Geist hat die Dinge ganz anders geordnet.

visión⁵⁷ de las cosas, la contemplación de su fundamento originario es el alma más profunda de las religiones, individualizada de forma distinta en cada uno; pero si recorres tú mismo todos los sistemas religiosos, en todos encontrarás lo mismo: un infinito⁵⁸, invisible, del que emergió lo finito y visible, un ser divino que se hizo humano⁵⁹, una transición de la vida temporal a la vida eterna. El sentido de esta vida eterna ha comenzado ya a revelárseme aquí mismo, en la contemplación religiosa, y por eso las cosas temporales se han hecho, en cierto sentido, tan insignificantes⁶⁰ para mí, y mi espíritu ha ordenado las cosas de un modo muy distinto.

Verhaßt ist mir nun die Philosophie geworden, die jeden Einzelnen als Mittel für das Ganze betrachtet, das doch nur aus Einzelnen besteht, die immer fragt, was dies oder jenes nütze für die Andern? und die jeden als eine Frucht betrachtet, die geblüht habe und gereift sey, um von dem Ganzen verzehrt zu werden; die die verschiedensten Naturen in einen Garten pflanzen, und den Eichbaum und die Rose nach einer Regel

La filosofía ahora me resulta odiosa porque considera a cada individuo como un medio para el todo, cuando ese todo no es más que un conjunto de individuos, que siempre se pregunta qué utilidad tiene esto o aquello para los demás, y que considera a cada uno como un fruto que ha florecido y madurado para ser consumido por el conjunto; que quiere plantar las naturalezas más diversas en un mismo jardín y cultivar el roble y la rosa según una regla. Para mí, cada

⁵⁷ “Anschauung” puede traducirse como “visión” o “contemplación”, ambas refieren a sentidos místicos.

⁵⁸ “Das Unendliche” se traduce como “infinito”, se refiere a un concepto religioso y místico propio de diversas religiones.

⁵⁹ En el texto se encuentra la palabra “das Mensch” y no “Mann” es un término genérico que alude a la humanidad y no al hombre.

⁶⁰ En alemán se usa la expresión “so gering” para indicar que algo se ve ya de manera “tan pequeña”, pero en español, a menudo se dice “insignificante” para aludir a algo que ya no es importante.

ziehen will. Mir ist jeder Einzelne heilig, er ist Gottes Werk, er ist sich selbst Zweck. Wird er, was er seiner Natur nach werden kann, so hat er genug gethan, und was er den Andern genützt, ist Nebensache. Jede Eigenheit ist mir heilig; was der Welt gehört von uns, unser Handeln in ihr möge sich nach ihrem Gesetz richten und nach ihrer Ordnung, aber kein fremdes Gesetz berühre die innere Freyheit meines Geistes, stöhre die eigne Natur meines Gemüthes, die, wenn sie vollendet wäre, eine reine Harmonie ohne Mislaut seyn würde. – Ja, es muß eine Zeit der Vollendung kommen, wo jedes Wesen harmonisch mit sich selbst und mit den Andern wird, wo sie in einander fließen, und Eins werden in einem großen Einklang, wo jede Melodie hinstürzt in die ewige Harmonie.

individuo es sagrado; es obra de Dios, es su fin en sí mismo⁶¹. Si se convierte en lo que puede llegar a ser según su naturaleza, ya ha hecho lo suficiente, y lo que haya beneficiado a los demás es algo secundario⁶². Toda individualidad es sagrada para mí; lo que de nosotros pertenece al mundo, nuestras acciones en él pueden regirse por su ley y su orden, pero ninguna ley ajena puede tocar la libertad interior de mi espíritu, ni puede perturbar la naturaleza propia de mi alma, que, si fuera perfecta, sería una armonía pura sin disonancia. – Sí, debe llegar un momento de plenitud⁶³, cuando cada ser se vuelva armonioso consigo mismo y con los demás, donde armonicen unos hacia otros y se fundan en una gran consonancia, donde cada melodía desemboque hacia la armonía eterna.

Wie dem bloß thierischen Leben Gesundheit, Erhaltung, Fortpflanzung das Höchste sind, so ist Humanität im weitesten Sinne des Worts (nach welchem es Sittlichkeit und Kultur mit begreift) das Höchste für den Menschen als Menschen; als solcher hat er die Menschheit zum Gegenstand. Sein reines Verhältniß zu ihr, die Moralität, besteht in sich,

Así como para la vida meramente animal lo más importante es la salud, la supervivencia y la reproducción⁶⁴, así también la humanidad -en el sentido más amplio de la palabra, que incluye tanto la moralidad como la cultura- es lo más elevado para el ser humano en cuanto tal. El ser humano tiene como propósito a la humanidad misma. Su relación pura con ella, la moralidad, existe

⁶¹ “*Zweck an sich selbst*” alude directamente a Kant, por lo que traduzco como “fin en sí mismo”.

⁶² “*Nebensache*” quiere decir “algo accesorio o no prioritario”, por eso lo puse como “algo secundario”.

⁶³ “*Vollendung*” se traduce como “plenitud”, “consumación” o “realización”.

⁶⁴ “*Das Höchste*” se puede traducir como “lo más elevado”, pero opté por colocarlo como “lo más importante”.

genügt sich selbst, und bedarf keiner andern Motive noch Aussichten als sich und die Menschheit. Wer irgend einer Art von Religion zur Stütze seiner Sittlichkeit bedarf, dessen Moralität ist nicht rein, denn diese muß ihrer Natur nach in sich selbst bestehen. So kann der Mensch die Religion entbehren, und, bloß als Mensch betrachtet, reicht seine Aussicht nicht in ihr Gebiet; aber der Geist sucht das Geistige, sein Durst forscht nach der Quelle des Lebens, er sucht für seine Kräfte, die auf Erden kein Verhältniß finden, ein Überirdisches, für sein geistiges Auge einen unendlichen Gegenstand der Betrachtung, und er findet dies alles in der Religion; sie ist ihm das Höchste, und sein Leben in ihr ist ein rein geistiges. So lebt der Mensch dreyfach: thierisch, dies ist sein Verhältniß zur Erde; menschlich, dies ist seine Beziehung zur Menschheit; geistig, dies ist seine Beziehung zum Unendlichen, Göttlichen. Wer auf eine dieser drey Arten nicht lebt, hat eine Lücke in seiner Existenz, und es geht ihm etwas verlohren von seinen Anlagen.

en sí misma, es autosuficiente y no requiere otros motivos ni perspectivas que ella misma y la humanidad. Quien necesite algún tipo de religión para sustentar su moralidad, no posee una moralidad auténticamente pura⁶⁵, porque la moral debe sostenerse por sí sola en virtud de su propia naturaleza. Así, el individuo puede prescindir de la religión y, considerado solamente como ser humano, sus perspectivas no alcanzan el ámbito religioso; pero el espíritu busca lo espiritual, su sed indaga la fuente de la vida, busca algo sobrenatural para sus fuerzas, que no encuentran correspondencia en la tierra, un objeto infinito de contemplación para su ojo espiritual⁶⁶, y todo esto lo encuentra en la religión. Es lo más importante para el individuo, y su vida en ella es enteramente espiritual. Así, el ser humano vive en tres dimensiones: animal, su relación con la tierra; humana, su relación con la humanidad y espiritual, su relación con lo infinito, lo divino. Quien no vive de una de estas tres maneras, tiene un vacío en su existencia y pierde algo esencial de las capacidades que lleva dentro⁶⁷.

Diese neue Ansicht der Dinge brachte meinem Gemüth den ewigen Frieden. Die persischen Palmwälder waren mir ein Elysium, aber eine

Esta nueva manera de ver las cosas trajo paz eterna a mi espíritu. Los bosques de palmeras persas eran un paraíso para mí, pero un cierto anhelo me

⁶⁵ Coloco “auténticamente pura” y no solamente “pura” para hacer énfasis kantiano a la autonomía moral.

⁶⁶ “*Geistiges Auge*” se puede traducir también como “ojo interior”.

⁶⁷ “*Anlagen*” se puede traducir también como “disposiciones” o “potencias internas”.

gewisse Sehnsucht trieb mich, Indien zu sehen; ich wanderte gen Tibet hinauf, durch des Mustags Klüfte und Thäler, und den Ganges hinunter bis dahin, wo er seine heilige Wasser in den bengalischen Meerbusen ergießt, und wieder zurück nach Dehli, der alten Hauptstadt der mongolischen Sultane. Unfern von dieser Stadt lernte ich einen weisen Braminen kennen, der mich bald lieb gewann, mich zu sich aufnahm in seine Wohnung an den Ufern des Ganges, und mich unterrichtete in der Sanskritasprache. Wir machten zusammen Wanderungen in die entferntesten Gegenden Indiens, und forschten nach Denkmälern der vergangenen Herrlichkeit dieses Landes.

impulsó a conocer la India. Viajé hasta el Tíbet, atravesando los desfiladeros y valles del Mustag, y descendí por el Ganges hasta donde vierte sus aguas sagradas en el Golfo de Bengala, y de regreso a Delhi, la antigua capital de los sultanes mongoles. En esta ciudad, conocí a un sabio brahmán que pronto me tomó cariño, me acogió en su casa a orillas del Ganges y me enseñó sánscrito. Hicimos juntos caminatas a las regiones más remotas de la India, en busca de monumentos que atestiguaran la gloria del pasado de esta tierra.

Eine heiße Liebe zu seinem Volk beseelte den Braminen, er trauerte über dessen Fall, als sey es sein eigener, und weidete sich an dessen voriger Größe; und der lebhafte Antheil, den auch ich daran nahm, machte mich ihm immer lieber; er lehrte mich die Geschichte seines Vaterlandes genauer kennen, und mit Erstaunen sah ich, daß Indiens Kultur in ein Alterthum hinauf reicht, wo die Zeitrechnungen anderer Völker noch ungeboren sind. Mögen, sagte er einst zu mir, die stolzen Europäer sich rühmen, der Mittelpunkt der gebildeten und aufgeklärten Welt zu seyn, im

Un amor apasionado por su pueblo animaba al brahmán; lamentaba su caída como si fuera la suya propia y se deleitaba con su antigua grandeza. La viva simpatía que yo también sentía por ella me hacía cada vez más querido para él; me enseñó a conocer la historia de su patria con mayor detalle, y con asombro vi que la cultura de la India se remonta a una antigüedad en la que las cronologías de otros pueblos aún no habían nacido. Aunque, me dijo una vez, -que se jacten los orgullosos europeos de ser el centro del mundo civilizado e ilustrado. Cada sol que ha iluminado y calentado la tierra ha salido por Oriente. Más tarde y con menos brillo envía sus rayos a

Morgenlande ist doch jede Sonne aufgegangen, die die Erde erleuchtet und erwärmet hat; später und bleicher sendet sie ihre Strahlen dem Abendlande. Der Nebel der Vergessenheit umschleyert die Gräber unserer Vorwelt, nur wenige große Gestalten schimmern hindurch; unsere siegreichen Götter sind geflohen, wir sind zertreten von den rohen Mongolen, wir sterben langsam durch die gewinnsüchtigen Europäer. Jede Volksgröße scheint ein Frühling, der nur einmal kömmt, und dann entfliehet, um andere Zonen zu beglücken.

Occidente. La niebla del olvido cubre las tumbas de nuestro mundo antiguo; solo unas pocas grandes figuras brillan a través de ella. Nuestros dioses victoriosos han huido, hemos sido pisoteados por mongoles bárbaros, y ahora morimos lentamente a manos de los codiciosos europeos. Toda gran nación parece una primavera que llega una sola vez y luego huye para alegrar a otras regiones.

Je mehr ich diesen Menschen kennen lernte, desto mehr fand ich einen wahren Priester, einen Mittler zwischen Gott und den Menschen in ihm. Göttliches und Menschliches waren in seinem Gemüthe auf das Innigste und Schönste verknüpft. Die Erde war ihm heilig wie ein Vorhof des Himmels, ihr buntes Getümmel verwirrte ihn nicht, alles entwickelte sich klar vor seinem Geiste, und er blieb rein und unschuldig in den Strudeln des Verderbens. Er stand, wie Moses, auf einem hohen Berge, dahin ihm keiner folgen konnte, und Gott sprach zu ihm, und durch ihn, zu den Menschen. Bald vergaß er, daß ich ein Fremder sey, und weihte mich ein in die Weisheit der Braminen. Er lehrte mich, wie in jedem Theile des unendlichen Naturgeistes die Anlage zu ewiger Vervollkommnung läge,

Cuanto más conocía a este hombre, más encontraba en él un verdadero sacerdote, un mediador entre Dios y la humanidad. Lo divino y lo humano estaban íntima y hermosamente entrelazados en su alma. La tierra le era sagrada, como un atrio del cielo; su colorido caos no lo confundía; todo se desplegaba claramente ante su espíritu, y permanecía puro e inocente en los torbellinos de la corrupción. Estaba, como Moisés, en una alta montaña, donde nadie podía ascender, y Dios le hablaba a él, y por medio de él, a la humanidad. Pronto olvidó que yo era un extranjero y me inició en la sabiduría de los brahmanes. Me enseñó cómo en cada parte del espíritu infinito de la naturaleza yace la semilla de una perfección eterna, cómo las fuerzas migraron a través de todas las formas hasta que la conciencia y el pensamiento se desarrollaron en el ser

wie die Kräfte wanderten durch alle Formen hindurch, bis sich Bewußtseyn und Gedanke im Menschen entwickelten; wie von dem Menschen an, eine unendliche Reihe von Wanderungen, die immer zu höherer Vollkommenheit führten, der Seelen warteten; wie sie endlich auf geheimnißvolle Weise sich alle vereinigten mit der Urkraft, von der sie ausgegangen, und Eins mit ihr würden, und doch zugleich sie selbst blieben, und so die Göttlichkeit und Universalität des Schöpfers mit der Individualität des Geschöpfes vereinigten. Er lehrte mich, wie eine Gemeinschaft bestehe zwischen den Menschen, denen der innere Sinn aufgegangen sey, und dem Weltgeiste. »Ich habe, sprach er zu mir, Monden und Jahre verlebt, in welchen der Geist nur geschwiegen hat, aber plötzlich hat er zu mir geredet in hohen Offenbarungen, dann wurden mir in einem Augenblick Dinge begreiflich, die ich Jahre lang zu verstehen umsonst gestrebt hatte. Eine neue und ganz andere Bedeutung hatten dann die Erscheinungen um mich her, ein frischer Lebensquell floß durch meine Brust, meine Gedanken flogen kühner, rascher; es war mir dann wie Einem, der in öder Einsamkeit fast der Sprache Töne vergessen hat, und zu dem ein guter und großer Mensch tritt und freundlich zu ihm redet. Wann aber die Stimme schwieg,

humano. Cómo desde el ser humano en adelante espera a las almas una serie interminable de viajes, que conducen cada vez más a una perfección superior y cómo, finalmente, de forma misteriosa, todos se unen con la fuerza originaria de la que partieron, fundiéndose con ella, pero al mismo tiempo siguen siendo ellas mismas, uniendo así la divinidad y la universalidad del Creador con la individualidad de la criatura. Me enseñó que existe una comunión entre los humanos cuyo significado interior se ha despertado y el espíritu del mundo. Me dijo, «he vivido lunas y años en los que el espíritu solo guardó silencio, pero de pronto me habló a través de revelaciones sublimes, y entonces, en un instante, comprendí cosas que por años había intentado entender en vano. Los fenómenos a mi alrededor adquirían entonces un significado nuevo y completamente diferente; una nueva fuente de vida fluyó por mi pecho, mis pensamientos volaban con más audacia, más rápidos; me sentí entonces como alguien que, en una soledad desolada, casi ha olvidado los sonidos del lenguaje, y a quien se acerca una persona buena y sabía⁶⁸ que le habla con amabilidad. Pero cuando la voz callaba, cuando la ventana del cielo se cerraba, por donde la claridad divina había entrado en mi alma oscura, entonces me sentía muy triste y no podía alegrarme con nada

⁶⁸ El segundo adjetivo que usa es “*groß*”, pero alude a una grandeza de sabiduría, dado que se está narrando la adquisición de nuevos pensamientos. Por eso decidí, colocar “sabio” en vez de “grande”.

wann sich das Himmelsfenster schloß, durch welches göttliche Klarheit in meine dunkle Seele gekommen war, dann war ich sehr traurig, und ich konnte mich über nichts freuen, als über die Erinnerung des Lichts, das ich gesehen hatte«.

más que en el recuerdo de la luz que había contemplado»⁶⁹.

Ein zwiefaches Leben schien in dem Greis zu wohnen, wenn er so sprach, und ein Funke seines Geistes ging in den meinigen über. Ich konnte ihn nicht verlassen, überall begleitete ich ihn, einige Sommernächte ausgenommen, die er mit einem alten Brahminen in den Trümmern eines indischen Tempels am Ganges in geheimnißvollen Weihen und Ceremonien seiner Religion zubrachte. Von einer dieser Wanderungen kam er einst sehr ermüdet und bleich zurück, und befahl mir und seiner siebenjährigen Tochter Lasida, ihn in den Schatten einiger Palmen, die am Ganges standen, und über die sich ein hoher mit Inschriften bekleideter Fels bog, zu begleiten; er setzte sich nieder in den Schatten der Bäume, und hatte lange die Kraft nicht, zu reden. Endlich sagte er mit schwacher Stimme: »Almor! sey du der Vater meiner Lasida, wenn ich gestorben bin, wohne bey ihr, und erzähle ihr von mir, ich möchte wohl in ihrer Liebe fortleben. Du Almor, lebe wohl! für dich werd' ich nicht sterben, denn

Era como si dos vidas habitaran al anciano cuando hablaba así, y una chispa de su espíritu se transmitía al mío. No podía dejarlo, lo acompañé a todas partes, excepto unas noches de verano que pasó con un viejo brahmán en las ruinas de un templo indio a orillas del Ganges, en misteriosas consagraciones y ceremonias de su religión. De uno de estos peregrinajes, regresó muy cansado y pálido, y nos pidió a mí y a su hija Lasida, de siete años, que lo acompañáramos a la sombra de unas palmeras que se alzaban junto al Ganges, donde una gran roca cubierta de inscripciones se curvaba sobre ellas. Se sentó a la sombra de los árboles y durante un largo rato no tuvo fuerzas para hablar. Finalmente, dijo con voz débil: «¡Almor! Sé el padre de mi Lasida. Cuando yo muera, permanece a su lado y háblale de mí; quisiera vivir en su amor. ¡Almor, adiós!». Por ti no moriré, porque mi espíritu sigue obrando en ti. Una vez más, ¡adiós! y déjame solo; quisiera morir en la contemplación serena de la muerte, para que mi espíritu recupere en silencio la quietud de la

⁶⁹ Se usa en alemán el verbo “*sehen*” en pasado pluscuamperfecto, que bien podría traducirse como “había visto” pero opté por colocar el verbo contemplar, “había contemplado” dado que este pasaje refiere a una luz divina.

mein Geist wirkt fort in dir. Noch einmal, lebe wohl! und laß mich allein; ich möchte in ungestörter Betrachtung des Todes sterben, möchte stille meinen Geist in die stille Natur zurück hauchen.« Ich verließ ihn, und als ich am Abend zurück kehrte, fand ich ihn todt. Sein Freund, der alte Bramin, kam noch denselben Abend; er behauptete, seinen Tod gewußt zu haben, und begrub ihn um Mitternacht an der Stelle, wo er gestorben war.

naturaleza. Lo dejé y al regresar al anochecer, lo hallé sin vida. Su amigo, el viejo Brahmán, llegó esa misma noche; afirmó haber sabido de su muerte y lo enterró a medianoche en el mismo lugar donde había fallecido.

Ich blieb in Lasida's Haus, lebte wie ein Bramin, und erzog das Mädchen sehr wenig, ich überließ es vielmehr seiner eignen schönen Natur. Zehn Jahre sind seit dem Tode ihres Vaters verflossen, und er lebt noch unter uns; ja Lasida verläßt ungern dies Haus, um ihrem Geliebten zu folgen, weil sie fürchtet, von der nähren Gemeinschaft mit ihrem Vater durch eine kleine Entfernung ausgeschlossen zu werden. Und ich werde nimmer diese Hütte, diese Palmen, diesen Strom verlassen; ich bin hierher gebannt wie in Zauberkreisen, und der Friede weicht nicht von mir.

Me alojé en casa de Lasida, viví como un brahmán y apenas eduqué a la niña; preferí dejarla crecer guiada por la nobleza de su propia naturaleza. Han pasado diez años desde la muerte de su padre, y él aún vive entre nosotros; de hecho, Lasida apenas se atreve a dejar esta casa para seguir a su amado, pues teme verse excluida de una cercana comunión con su padre por una pequeña distancia. Y yo nunca abandonaré esta cabaña, estas palmeras, este río; estoy ligado a este lugar como si un encantamiento me retuviera y la paz nunca ha dejado de habitarme⁷⁰.

Tian

Tian

⁷⁰ Traduce "*Zauberkreisen*" (círculos mágicos) como encantamiento y "*Friede wicht nicht von mir*" (la paz no se parta de mí) como "la paz nunca ha dejado de habitarme", para mostrar el estado de paz permanente del personaje.

Liebst du das Dunkel
Thauigter Nächte
Graut dir der Morgen
Starst du ins Spatroth
Seufzest beym Mahle
Stösest den Becher
Weg von den Lippen
Liebst du nicht Jagdlust
Reizet dich Ruhm nicht
Schlachtengetümmel
Welken dir Blumen
Schneller am Busen
Als sie sonst welkten
Drängt sich das Blut dir
Pochend zum Herzen.

¿Amas la oscuridad?⁷¹
De noches rociadas⁷²
¿te aterra el alba?⁷³
¿te embriaga el ocaso?⁷⁴
¿suspiras mientras comes?⁷⁵
¿rechazas la copa?⁷⁶
Alejándola⁷⁷ de los labios
¿no tienes deseo de cazar?
¿no te atrae la fama?⁷⁸
El alboroto del combate
¿se marchitan para ti las flores?
Late más rápido el pecho⁷⁹
Cuando solían marchitarse
¿se te agolpa la sangre?
Palpitante para el corazón

⁷¹ En la versión consultada el verso no tiene un signo de interrogación, pero sí inicia con un verbo, así que bien puede ser traducido como una pregunta.

⁷² “*Thauigter Nächte*” son dos palabras, la primera un adjetivo y la segunda un sustantivo. La traduzco al español de manera muy apegada al alemán “noches rociadas”, pero para juntar este verso con el anterior opté por colocarle la preposición “de”.

⁷³ “*Grauen*” es un verbo que significa “temer” en un sentido de angustia o escalofrío.

⁷⁴ “*Starren*” es un verbo que implica “mirar fijamente”, en un sentido de contemplar. “*Spätrot*” se compone de dos palabras “*spät*” que quiere decir tarde y “*rot*” que es rojo, literalmente sería la “tarde roja”, la cual alude al atardecer, el crepúsculo o el ocaso.

⁷⁵ La traducción literal de “*seufzest beym Mahle*” sería “¿suspiras durante la comida?”, pero la imagen que evoca “¿suspiras mientras comes” en español, tiene un tinte emocional más fuerte que la primera, pues deja ver cierta melancolía o el llamado “nudo en la garganta”. Por otro lado, no tenemos el pronombre “tú” (*du*), se omite en el verso, sin embargo, por la conjugación del verbo se puede notar que se refiere a la segunda persona del singular.

⁷⁶ “*Stossen*” en alemán quiere decir empujar, golpear o rechazar. Se optó por el último término dado para vincularlo semánticamente con el verso anterior, si uno come con el nudo en la garganta, la comida ya no le apetece y con este verso parece que la bebida tampoco entonces rechaza la copa.

⁷⁷ En alemán el adverbio “*weg*” refiere a lejanía, pero decidí colocar un verbo en español para conectar el sentido con el verso anterior.

⁷⁸ “*Reizet*” es está conjugado en tercera persona del singular, la versión más actual iría sin la última “e”, no se presenta el pronombre, no se sabe si se refiere a un *er*, *sie* o *es*. Como inicia la oración con un verbo se trata de una pregunta.

⁷⁹ “*Schneller am Busen*” es una frase que no tiene verbo, en su versión literal significa más rápido en el pecho, pero opté por agregar el verbo “latir” para reflejar mejor el sentido del corazón palpar.

3.5 Ideas a través de las imágenes: derecho, moral y naturaleza humana

En este apartado se presentan las ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana de Karoline von Günderrode, las cuales, captura a través de imágenes de tipo figurativo, psicológico, simbólicas e implícitas. Habrá que adelantar que estas ideas filosóficas cimentadas en imágenes están relacionadas con otras ideas educativas, sobre la sociedad y la religión, mismas que se mencionaran cuando se requiera conectar con las aquí estudiadas. Se extrajeron fragmentos con varias imágenes del relato corto *Historia de un Brahmán* para explicitar y analizar los tipos de imágenes y las ideas ahí contenidas. Dado que lo importante es extraer las ideas de las imágenes el análisis se centra en los significados de éstas, sin hilarlos propiamente al cuento. Aún así, al final de la presentación sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana, se elabora un cierre para hilarlas junto con la historia para no incurrir en una descontextualización y que se pueda entender toda la edificación de Günderrode.

3.5.1 El derecho

Hemos visto con Hobbes cómo el derecho y la sociedad están vinculados. El mundo de las reglas y del orden social se conciben en un Estado. Para el pensador inglés el derecho y la sociedad no están desvinculadas, una existe gracias a la otra. Entonces ocurre que en las imágenes que evoca Günderrode se combinan varios temas. Por ejemplo, en este siguiente párrafo se encuentran imágenes figurativas, psicológicas e implícitas donde se relaciona la vida civil -derecho- y la vida familiar -privada- o el espacio público y el privado:

Cuando los niños comienzan a contemplar la vida conscientemente, se asustan por las **costumbres, condiciones y exigencias de la sociedad**

humana, y sólo la mano suave de buenos padres puede guiarlos sin grandes complicaciones hacia los límites poco conocidos de la **vida civil y familiar** (Günderrode, 1806).

“La mano suave de buenos padres” es una metáfora que alude al papel de cuidado y protección que tienen los padres. La guía de estos va a determinar lo que serán los hijos. Aquí hay imágenes implícitas, pues se puede deducir que la sociedad es un espacio potencialmente hostil, en la que la función de los padres es introducir al individuo en el orden social. “Los límites de la vida civil y familiar” es una imagen que refleja que el mundo del adulto es un lugar de fronteras, normas y exigencias, pero el de los niños es un espacio de vulnerabilidad frente a ese otro. Esta imagen que construye Günderrode va más allá de la idea de un estado de naturaleza caótico frente a una sociedad ordenada como dirían algunos contractualistas, pues esta imagen pone de manifiesto que la sociedad es compleja y que, incluso dentro del propio “orden”, existen grupos que permanecen en situación de vulnerabilidad y donde los adultos deben guiarlos y educarlos.

El siguiente fragmento muestra una imagen comparativa, por un lado, se evoca un escenario de día “me ví obligado a ocupar la mayor parte de las horas del día” y por el otro, se intuye que el tiempo libre era en la noche;

A los dieciséis años, mi padre -quien quería que me convirtiera en comerciante- me envió con un socio comercial a una de las ciudades más grandes de Europa. (...) **Me veía obligado a ocupar la mayor parte de las horas del día con** negocios; las que me sobraban las utilizaba para divertirme. Asistía a obras de teatro, cortejaba a mujeres hermosas y socializaba con jóvenes despreocupados. (...) **¿Son las riquezas y los placeres carnales los únicos bienes dignos de desearse?** (Günderrode, 1806).

El día pertenece al ámbito de los negocios: es el tiempo de la rutina y de las transacciones, el espacio donde la vida se organiza en intercambios y obligaciones. La noche es un espacio de libertinaje. El contraste es visual y emocional entre las obligaciones y el ocio. Sin embargo, el fragmento muestra al final una pregunta ética que encamina la narración hacia una reflexión que cuestiona los valores mercantiles y los hedonistas.

En la próxima referencia se pueden encontrar imágenes figurativas como “vida mecánica y animal”, “sofocante calabozo” e imágenes implícitas:

La vida meramente mecánica y animal de la que había escapado yacía tras de mí como **un sofocante calabozo**; entré al mundo en todo el sentido de la palabra y ejercité mi fuerza en muchos actos de autodominio, en muchas arduas virtudes (Günderrode, 1806).

Estas imágenes figurativas aluden a una transición y liberación, de un mundo opresivo que se dirige a otro de autocontrol y de virtudes. En la ciudad de Europa el narrador se sentía asfixiado y el nuevo sitio a donde se adentra parece ser uno donde se está iniciando una liberación interior, pues “el sofocante calabozo” yacía atrás.

En el siguiente texto se puede observar una imagen sobre la individualidad y la libertad interior frente al mundo externo -las acciones reguladas por leyes-. Se puede ver de manera implícita que la plenitud y armonía individuales se vinculan con una convivencia armónica en la colectividad:

Toda individualidad es sagrada para mí; **lo que de nosotros pertenece al mundo, nuestras acciones en él pueden regirse por su ley y su orden, pero ninguna ley ajena puede tocar la libertad interior de mi espíritu, ni**

puede perturbar la naturaleza propia de mi alma, que, si fuera perfecta, sería una armonía pura sin disonancia. – Sí, debe llegar un momento de plenitud, cuando cada ser se vuelva armonioso consigo mismo y con los demás, **donde armonicen unos hacia otros** y se fundan en una en una gran consonancia, donde cada melodía desemboque hacia **la armonía eterna** (Günderrode, 1806).

Hay una imagen de un ideal de armónica colectiva, en donde si cada uno está bien consigo mismo habría una armonía social o “eterna”. Hay metáforas musicales que representan la relación armónica entre individuos y sociedad “cada melodía desemboque hacia la armonía eterna” “armonía pura sin disonancia”. Sobre imágenes psicológicas se puede ver cómo la libertad interior tiene que ver con un estado interno de conciencia y realización. Asimismo, hay imágenes implícitas sobre el derecho que muestran que este regula únicamente las acciones externas y no aquello que pertenece al interior -que queda en el ámbito de la moral, de modo que pareciera que existen límites claramente trazados entre lo que la ley puede normar y lo que sólo la conciencia puede orientar “pero ninguna ley ajena puede tocar la libertad interior de mi espíritu”.

3.5.2 La moral

El primer fragmento que se extrae de Historia de un Brahmán refiere a la transformación interior: como si se presentara una especie de iluminación moral; esta imagen representa a alguien que deja atrás un entorno sombrío o caótico para dirigirse a un sitio de deber moral y de sabiduría:

comprendí que **la sabiduría y la virtud**, los objetivos de mi mayor esfuerzo, podían alcanzarse mediante el control de la sensibilidad, las

pasiones y **mediante el ejercicio de mis capacidades en actividades nobles y útiles**. Cuando me vi a mí mismo como **ciudadano del reino moral**, me vi en la obligación de **promover su bienestar como propio**, lo mejor que podía, a sacrificarlo todo y a considerarme parte de él (Günderrode, 1805).

Almor, el personaje que narra la imagen se encuentra en un momento de introspección profunda y busca su lugar en el mundo. La imagen sugiere una especie ascenso espiritual y moral donde deja atrás el caos de las pasiones para adentrarse a un lugar de serenidad racional y ética. No solo eso, el individuo llega a una estructura más grande un “reino moral”, una especie de ciudad invisible donde ahora él es un ciudadano al que le preocupa el bien común, donde deja atrás intereses egoístas.

Hay imágenes figurativas que se pueden ver con las expresiones de “control de la sensibilidad y las pasiones”, pues no hace referencia a algo literal, sino que sugiere una lucha ética interna. “Ciudadano del reino moral”, es una imagen metafórica, no existe este lugar de manera tangible, más bien alude a un estado ideal. No hay imágenes comparativas pues no hay partículas “tal como” o “como” que permitan un contraste.

En el pasaje que sigue se presentan imágenes figurativas y psicológicas. Una de ellas es “Mi orgullosa razón pronto asumió el control absoluto sobre mí”, más concretamente, se trata de una metáfora que personifica a la razón como una entidad soberana con poder que aprisiona. También “sobre las ruinas de su propio espíritu” sugiere una destrucción interior debido a sobre exigencias morales:

Mi orgullosa razón pronto asumió el control absoluto sobre mí; quería que todo fuera racional. Esta exigencia, naturalmente, me llevó a constantes disputas conmigo mismo y con el mundo; la rebeldía de mi propia naturaleza contra sus mandatos me hizo insatisfecho conmigo mismo; la lucha constante del mundo contra sus exigencias me confundió; una “crítica ingeniosa” lo encontró todo censurable; nada podía satisfacer a esta razón. En una ocasión ofrecí un gran sacrificio y durante mucho tiempo estuve perdido en la

reflexión; finalmente, una voz interior me dijo: ¿**Por qué todo en la tierra es bueno excepto el ser humano?** ¿Por qué solo él debería volverse diferente de lo que es? ¿Solo es virtuoso quien se coloca sobre las ruinas de su propio espíritu? (Günderrode, 1806).

Por otro lado, las imágenes en la referencia anterior dejan ver algunas de tipo psicológico o mentales, pues todas ocurren al interior de individuo: se observa cierto movimiento de lucha, confusión, insatisfacción, reflexión y revelación, más concretamente, pareciera que se alude a un pasaje mental fragmentado; por un lado, el individuo intenta razonar y, por el otro, es como si esa razón no pudiera poner orden, como si las emociones suscitaran una guerra interior frente a la pretensión de perfección de la razón.

El extracto que sigue permite imaginar a alguien que ha renunciado a partes de sí mismo para preservarse o purificarse, que tuvo que soportar cargas y que se ha cansado, así que comienza a cuestionar el sentido del sacrificio moral:

Pero esta respuesta no me bastó; **la paz, comprada con tales sacrificios, me parecía demasiado costosa**, y ya no soportaba la idea de destruirme parcialmente para preservarme mejor. ¿Cómo puedo saber, seguía pensando, qué pertenece verdaderamente a la naturaleza y la armonía de mi ser, y qué elementos se han transferido desde fuera a mí a través de la educación y las circunstancias? Quizás, si mi espíritu aún no estuviera mezclado con elementos externos, **tal vez entonces no habría en mí ningún deber impuesto**, ni sería necesario aniquilar una parte de mí para que otra floreciera mejor (Günderrode, 1806)

En este fragmento no solo hay imágenes figurativas y psicológicas, también hay ideas morales. Sobre este último punto cuando se dice: “¿cómo puedo saber qué es verdaderamente mío?” se refiere a que ya no solo se trata de cumplir con un deber, sino de saber si ese deber proviene de uno mismo o de una imposición externa (educación, sociedad, cultura). Hay una tensión, una duda constante sobre la autenticidad del ser moral.

También hay una imagen implícita y es el “yo como construcción de la educación y las circunstancias”, en la que, de manera tenue, hay una crítica al proceso formativo del individuo, como si ciertos elementos del carácter humano, del comportamiento y del actuar fueran injertados desde fuera. Lo cual lleva a problematizar si la moral tradicional o las costumbres tienen que abrirse paso a nuevos horizontes éticos.

De manera global, todo el fragmento alude a un dialogo interno, a una introspección crítica del yo frente a un conflicto moral, lo cual le da un carácter psicológico. Las metáforas que lo refuerzan, por ejemplo, “la paz comprada con sacrificios” se refiere a que la moral exige ciertas renunciaciones; “destruirme parcialmente para preservarme mejor” es una imagen metafórica que se refiere al conflicto interior y “mi espíritu mezclado con elementos externos” como si se tratara de una personalidad o identidad impura, contaminada.

Todas estas imágenes, sean figurativas, psicológicas o implícitas, están problematizando la idea de la moral, una moral que no puede ser controlada por la razón, en la que las emociones influyen y la trastocan. La moral y la educación, se sugiere, tienen un vínculo pues ambas constituyen lo que somos, cómo actuamos, si hacemos el bien o no. **Las ideas e imágenes no están fundamentando tratados morales o intentando establecer pautas de comportamiento a seguir. Pero sí están problematizando y develando la complejidad en torno a ella: las emociones, la educación, las circunstancias y la razón.**

Como puede leerse en las siguientes líneas se presentan imágenes comparativas e incluso jerárquicas, pues se contrasta la vida animal o natural con la vida humana o social. Para el primer tipo, lo prioritario es la supervivencia física: la alimentación, la salud y la reproducción, pero, para la segunda, la moralidad y la cultura adquieren relevancia:

Así como para la vida meramente animal lo más importante es la salud, la supervivencia y la reproducción, así también la humanidad -en el sentido

más amplio de la palabra, que incluye tanto la moralidad como la cultura- es lo más elevado para el ser humano en cuanto tal (Günderrode; 1806).

“Lo más elevado para el ser humano” es una metáfora jerárquica moral cultural que se coloca por encima de lo biológico. Se prioriza entonces el comportamiento ético. Se puede entonces deducir que el ser humano se define no por sus instintos, sino por su capacidad de vivir en la cultura y reflexionar moralmente.

En general, en la siguiente parte textual se evoca una imagen de autonomía; de autosuficiencia moral, donde ésta tiene un espacio para sí misma, no está contaminada de otros aspectos, pero, concretamente se refiere a que la moral no depende de recompensas, castigos o la religión:

El ser humano tiene como propósito a la humanidad misma. Su relación pura con ella, **la moralidad, existe en sí misma, es autosuficiente y no requiere otros motivos ni perspectivas que ella misma y la humanidad**. Quien necesite algún tipo de religión para sustentar su moralidad, no posee una **moralidad autónoma pura**, porque la moral debe sostenerse por sí sola en virtud de su propia naturaleza (Günderrode; 1806).

“Moralidad autosuficiente” es una metáfora que sugiere que el campo de la moral pertenece a un sistema ético autónomo. De manera implícita y comparativa, se puede intuir que la moralidad humana no necesita la guía de la religión o de una autoridad externa, más bien que es una característica propia del mundo interior del ser humano.

3.5.3 La naturaleza humana

Las imágenes que construye Günderrode para definir lo que es el ser humano son complejas y dinámicas. Es decir, no hay una característica única que predomine para la caracterización de su ser:

tan diferente como es la apariencia externa de las personas, tan diferentes son sus naturalezas internas, sus vidas y sus deseos. A uno lo forma el mundo: su confusión lo hace ágil, su resistencia fortalece su fuerza. Otros transforman el mundo, y sus acciones siguen resonando incluso mucho después de haber partido. Estas y otras naturalezas similares le pertenecen al mundo; no pueden ni deben escapar de él. **Conmigo es muy diferente; nunca fui uno de los suyos. Fue, por así decirlo, simplemente un acuerdo**:  l me ofrecía lo que me era indispensable de sus posesiones y yo le entregaba lo que estaba a mi alcance (Günderrode, 1806).

En este pasaje, en general, alude a que los individuos tienen una apariencia externa distinta, y, también, una naturaleza interna diferente: cada uno tiene vidas y deseos propios, algunos se adaptan al mundo en función de sus experiencias y desafíos del entorno social, pero para el narrador no parece que sea así, pues su relación con los demás es un acuerdo consciente.

Por otro lado, “transforman al mundo” y “resonando incluso mucho después de haber partido” son metáforas que aluden a la influencia humana en la historia y de la persistencia de las acciones. Parece que en la naturaleza humana y el mundo histórico-social unos son moldeados por el entorno y otros lo moldean. Como si unos actuaran activamente y otros no; unos toman la decisión y crean los pactos y otros se adaptan.

En las líneas que siguen se evoca una imagen de un individuo que pierde algo de sí mismo a causa de la corrupción del mundo:

Sabido es que solo **el mundo con sus confusiones**, la corriente de **su profunda corrupción y la cobarde complacencia que a menudo nos impone, me han alejado de mí mismo** y me han convertido en **un ser de naturaleza contradictoria**. Desde el momento en que me di cuenta de esto, me alejé de toda relación con la gente; incluso dejé Europa y regresé a mi tierra natal; allí, en tranquila contemplación, quise purificar mi alma de todo lo externo y volver a ser completamente yo mismo (Günderrode, 1806).

Una imagen figurativa se refleja cuando se lee “la corriente de su profunda corrupción” pues representa el mal social de Europa y “volver a ser completamente yo mismo” es una metáfora del retorno a una naturaleza “auténtica”. Hay una imagen psicóloga que se identifica con “me han convertido en un ser de naturaleza contradictoria” e implica introspección y autocrítica. Y también hay una imagen implícita de que la naturaleza humana puede ser moldeada por el entorno social, pero también se puede cambiar en función de la introspección. Existe una imagen comparativa entre el yo auténtico y el yo deformado por la interacción de la vida en sociedad de manera implícita.

Finalmente, los siguientes dos fragmentos muestran imágenes de diverso tipo, figurativas, psicológicas, implícitas y comparativas, pero también con ideas sobre la moral, el derecho y la naturaleza humana. En el primero podemos ver una escena de lucha del individuo con la sociedad, la libertad contra otra libertad, la individualidad contra las leyes universales y la moral contra sus propios obstáculos:

lucha (continuó Almor en su relato) **del individuo con la sociedad**, de la libertad contra otra, **de la individualidad contra las leyes universales** y de

la moral contra sus obstáculos, dejó de preocuparme y atormentarme tanto. Hacía tiempo que tenía claro que **el derecho es el fundamento de la sociedad civil y la moralidad el de la sociedad humana**. Estas dos relaciones me habían satisfecho anteriormente; había buscado conectar con ellas todos los aspectos de mi interioridad; ahora empecé a notar en mí impulsos que exigían algo más que esos vínculos finitos (Günderrode, 1806).

Esa lucha del individuo con la sociedad que se describe es una metáfora de las tensiones que atraviesa el ser humano en la vida social y ética. para el narrador hubo un tiempo en que esas batallas lo atormentaban, pero ahora se siente tranquilo. Aparecen dos metáforas comparativas arquitectónicas “el derecho es el fundamento de la sociedad civil” y “la moralidad el de la sociedad humana”, se refieren a las leyes y normas morales que cohesionan a la sociedad en términos jurídicos y en el comportamiento. Por otro lado, hay también una imagen implícita de que la naturaleza humana busca plenitud y trascendencia.

Esto último se puede aclarar y profundizar con el siguiente conjunto de imágenes:

pero el espíritu busca lo espiritual, su sed indaga la fuente de la vida, busca algo sobrenatural para sus fuerzas, que no encuentran correspondencia en la tierra, un objeto infinito de contemplación para su **ojo espiritual, y todo esto lo encuentra en la religión. Es lo más importante para el individuo, y su vida en ella es enteramente espiritual**. Así, **el ser humano vive en tres dimensiones: animal, su relación con la tierra; humana, su relación con la humanidad y espiritual, su relación con lo infinito, lo divino** (Günderrode, 1806).

Hay una fuerte necesidad de búsqueda de sentido y plenitud que trasciende aspectos terrenales. Asimismo, la existencia se divide en tres dimensiones que permiten entender que la naturaleza humana no se basa solamente en lo biológico, ni

en lo social, sino también en una espiritualidad. Son pues, tres componentes del ser.

En *Historia de un Brahmán* Almor, protagonista, que narra su historia de vida, inicia desde su infancia diciendo que no recibió amor de sus padres. En la juventud de Oriente, fue enviado a una ciudad europea capitalista donde se dedicaba a los negocios y a vivir una vida hedonista. En un momento dado, comenzó a reflexionar de manera interna y a preocuparle el fundamento de la moral, del derecho, y la búsqueda de sentido. Decidió regresar a Oriente para descubrir que el ser humano necesita de espiritualidad, aspecto que coloca por encima de la moral y las leyes. Éste es un elemento que constituye también a la naturaleza humana.

A partir de las imágenes analizadas y las ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana se puede deducir que Günderrode entendía cada concepto del siguiente modo:

El derecho es el fundamento de la sociedad, pues establece el orden que hace posible la vida en común. Tiene su fundamento en normas externas, obligatorias y universales para regular la conducta de los individuos. Tiene límites pues no logra entrar al mundo moral interior del individuo, ahí no controla. Su ámbito es externo.

La moral es una dimensión autónoma dado que no depende de otras esferas de la vida, pues proviene del interior del sujeto y su reflexión. El carácter autónomo quiere decir que el individuo reconoce la validez de las normas morales por convicción y no por imposición, lo cual la distingue de lo jurídico. En suma, la moral, es

una dimensión del ser humano que emerge desde la libertad interior, vinculada a la conciencia y al deber.

La naturaleza humana es compleja, dinámica y triádica. Es compleja porque el ser humano se comporta de manera distinta dependiendo el contexto; la educación influye, el lenguaje y las etapas de la vida. Es cambiante porque si uno reflexiona interna y moralmente puede cambiar el rumbo de su existencia. Y es triádica porque todos tienen una parte animal, una humana y una espiritual.

3.6 Contrastes entre las ideas de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Günderrode

Una de las diferencias sustantivas de Günderrode frente a Hobbes, Locke y Rousseau es que está presente una transición y cambio progresivo de la existencia humana; hay tres componentes de la naturaleza humana, y uno de ellos es espiritual que encaminan al ser a buscar una integración con un mundo más allá del terrenal. La naturaleza es cambiante en la autora, pues, depende de la sociedad en la que el ser humano se localice; en función de eso adquirirá forma, es decir, su modo de vida, de pensar y de actuar. El narrador Almor, comprende que el hinduismo y las enseñanzas del Brahmán le permitieron conectar con un nivel de espiritualidad adecuado para poder vivir tranquilamente, el caos generado por la razón y la vida en Europa se disolvió cuando aprendió el pensamiento del hinduismo.

Para Hobbes el ser humano es egoísta, capaz de aniquilar a otros; además de peligroso, vanidoso, competitivo, desconfiado, engreído, racional y pasional, la naturaleza para el filósofo es dinámica y no estática porque siempre se desea algo nuevo para ser feliz, no hay conformismo al obtener algo. En cambio, para Locke los individuos son iguales, libres y morales (reflexivos para poder actuar correctamente), sin embargo, también obran mal; su noción es más laxa que la de Hobbes dado que para este pensador en el estado de naturaleza el ser no es despiadado e incontrolable, hay reflexividad, pero no la suficiente para impartir justicia.

Por otro lado, las características del ser humano para Rousseau son que el hombre, en principio, es bondadoso. Se trata de un ser pasional, con sentimientos y con capacidad de razonar. Para Kant el hombre ha evolucionado de ser instintivo a racional, se fue complejizando; en función de la socialización se tornó un ser moral.

La concepción del ser humano en cada uno de los autores es relevante dado que se trata de un principio argumentativo para la fundamentación de la sociedad civil y del Estado. En cambio, para Günderrode la naturaleza humana, la parte mala y la buena se encuentran, incluso, en la sociedad; el ser humano en Europa occidental es irresponsable, extrovertido, deseante de placeres y bienes materiales, acumulador de capital, calculador, insensible y razonable y, por otro lado, el ser en Oriente es espiritual, moral, amigüero, vive en comunidad, es leal y agradecido. El contexto, la moral, la educación y la espiritualidad -la hinduista-, más allá de las normas legales, son las que moldearan el comportamiento de los individuos y los que cohesionaran a la sociedad.

Para Hobbes, el Estado de derecho es para conservar la vida, así como son fundamentales la cultura en forma de educación, las artes, las actividades recreativas, el trabajo y el ocio. Sin leyes no podría pensarse esto, pues se estaría viviendo sin un marco de derecho que coaccione el comportamiento humano. Sobre esta base las constituciones, las instituciones, las leyes, los reglamentos, los procesos de justicia permitirán orden y el cumplimiento de los derechos. También Locke considera que es preferible un gobierno civil para poder implementar de mejor manera (proporcional) la justicia, aunque no es para él un caos total el estado de naturaleza.

Por otro lado, Rousseau considera que, en el Estado, el Derecho no necesariamente es garantía de orden. Pues existen placeres y deseos de los mandatarios que podrían dirigirse a otros lados que no sea al bien colectivo. Sumado a lo anterior, existen relaciones de dominio entre alguien que manda y otros que obedecen, eso bajo una relación de fuerza. El derecho entonces se fundamenta en la coacción y la obediencia que se traduce en poder. Sin embargo, si esto ocurriera no habría voluntad por parte de quienes obedecen, es por eso que para que exista la voluntad general y un derecho adecuado debe existir confianza en los que detentan el poder, solo así también habría un derecho fundado en la mayoría.

Kant, por su parte, piensa que el Estado crea derechos y responsabilidades que antes no existían, el contrato es necesario para el sistema público del derecho, lo distintivo del filósofo alemán es que debajo de todo eso se encuentra una base moral. Por otro lado, la perspectiva de Günderröde, narrada por el personaje Almor, vemos que primero creía que el Estado de derecho era el fundamento de la sociedad civil. Pero luego cree que la educación es el pilar fundamental para la

constitución de la vida y el control de los deseos. En ese sentido, el Estado pierde un papel en la regulación del control del comportamiento humano y ahora la educación es la que podría sustituir, en parte, el papel del Estado coaccionador.

En Oriente, cuando Almor regresa a su lugar de origen, las leyes del Estado, la educación y la moral se colocan en un segundo plano y es la espiritualidad del hinduismo la que guía la conducta y las acciones de los individuos y de la sociedad dado que están conectados con un todo; con un sistema supraterrrenal amplio.

Consideraciones finales: Imágenes filosóficas en Historia de un Brahmán

Karoline von Günderrode construye imágenes de tipo figurativas, psicológicas, implícitas y comparativas en las que presenta ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana, todo esto tejido en un cuento titulado *Historia de un Brahmán*. Las ideas suelen tener alusiones implícitas a los filósofos contractualistas y a Kant: sobre el fundamento de la sociedad basado en la moral es una idea que no comparte con el filósofo de Königsberg, para ella la moral es el fundamento de la humanidad y las leyes de la sociedad; para ella el Estado es opresivo y la moral liberadora, comparte con Hobbes que la naturaleza humana tiene aspectos de egoísmo, desenfreno, pasiones, aunque para ella estas características se ubican en Europa y no en Oriente. Con Rousseau comparte el papel importante de la educación para un mejor desarrollo de la sociedad y con Locke la presencia de un contenido religioso pues en el Estado de naturaleza la moral es regida por dios -razón-, los individuos son producto de él y por eso no son completamente perversos, pero

Günderrode encuentra este lazo religioso con el hinduismo en Oriente, en la India, pues es ahí donde los mejores valores y características humanas afloran con la sabiduría de los Brahmanes.

La reconstrucción de las posiciones de los contractualistas permitió comprender desde dónde conceptualizan el derecho, la moral y la naturaleza humana, así como identificar sus afinidades y diferencias. Günderrode desarrolla una sensibilidad crítica frente a la modernidad europea, el orden burgués y el eurocentrismo. Su mirada se sitúa “dentro del centro”, pero nunca plenamente reconocida, lo que le permite cuestionar los fundamentos de la sociedad moderna.

El análisis del cuento *Geschichte eines Braminen* reveló cómo Günderrode formula ideas filosóficas mediante un entramado narrativo que mezcla poesía, relato, filosofía y reflexión moral. En sus imágenes, Europa aparece como un espacio de corrupción, pasiones desbordadas y decadencia espiritual, mientras que Oriente -especialmente la India- se presenta como un horizonte donde la educación, la vida interior, la autonomía moral y la dimensión espiritual alcanzan su expresión más plena.

Estas imágenes dialogan con los conceptos de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant: reconoce la presencia de pasiones y egoísmo (Hobbes), la dimensión religiosa como guía moral (Locke), la importancia de la educación y la sensibilidad (Rousseau), y la relevancia de la autonomía (Kant). Sin embargo, sus coincidencias no eliminan sus diferencias fundamentales. Para Günderrode, la moral no proviene del Estado ni se subordina a él, sino que es una dimensión autónoma que nace del

interior del sujeto; el Estado, por el contrario, aparece como instancia opresiva, especialmente en Europa.

Las imágenes e ideas contenidas en *Geschichte eines Braminen* permitieron sugerir concepciones de lo que es para Günderrode el derecho, la moral y la naturaleza humana. El primero, constituye el orden que hace posible la vida en común, pero tiene límites claros: su ámbito es externo; no puede ingresar al mundo de la moral pues ésta otra es propia de la subjetividad y de la reflexión interna en cada sujeto. La naturaleza humana se presenta, compleja, cambiante y triádica, pues articula lo animal, lo humano y lo espiritual según la educación, el contexto y la vida interior.

El contraste final entre Günderrode y los cuatro autores modernos permitió mostrar cómo su obra reelabora sus ideas y las desplaza hacia otro horizonte. Comparte con Hobbes la presencia de pasiones y egoísmo, pero los sitúa en Europa y no como rasgos universales. Coincide con Rousseau en la importancia de la educación y en la crítica a la corrupción social, mientras que con Locke comparte la presencia de un componente religioso que orienta la moral. Con Kant mantiene la idea de autonomía moral, pero rechaza que la moral sea fundamento del Estado: para ella, la moral funda a la humanidad misma, y el Estado, lejos de garantizar libertad, oprime.

Conclusiones generales

A lo largo de este escrito se analizaron las imágenes de Karoline von Günderrode que reflejan ideas sobre el derecho, la moral y la naturaleza humana, localizadas en su texto *Geschichte eines Braminen* (Historia de un Brahmán, 1806) a través de la manera de hacer historia de las ideas de José Gaos y Vera Yamuni para evidenciar las diferencias que tiene frente a Hobbes, Locke, Rousseau y Kant.

Entonces se fijó una hipótesis inicial como guía que sostenía que la concepción de Günderrode acerca del derecho, la moral y la naturaleza humana se distancia significativamente de los postulados contractualistas modernos: se diferencia de Hobbes, para quien el derecho opera como un mecanismo de salvaguarda de la vida en un contexto de conflicto permanente, Günderrode concibe el derecho como un marco orientado a la generación de orden sin partir necesariamente de una antropología pesimista; frente a Locke, que vincula el derecho con la protección de la propiedad y la garantía de la justicia, la autora romántica concibe a la sociedad civil como un sitio cambiante donde no necesariamente se garantiza lo que el pensador inglés sugiere; en contraste con Rousseau, si bien comparte una visión de la naturaleza humana como contradictoria -atravesada por tensiones internas y sociales-, Günderrode no suscribe la idea de un contrato social fundado en la voluntad general como vía de emancipación o virtud cívica; por último, coincide con Kant en la comprensión de que la moral y el Estado se hallan estrechamente imbricados.

Podemos decir entonces que la hipótesis se cumple de manera notable en lo que respecta a la función del derecho y la naturaleza del Estado. El análisis confirma

que, a diferencia de Hobbes, para quien el derecho es un mecanismo de salvaguarda vital en un contexto de conflicto permanente, Günderrode no parte de una antropología pesimista universal. Si bien reconoce la existencia de pasiones y ego ismo (coincidiendo con Hobbes en ese diagnóstico), los sitúa geográfica y culturalmente en Europa. El derecho, en su obra, no es una respuesta al "hombre-lobo" universal, sino un orden externo, con límites claros, que en el contexto europeo se torna opresivo. Esto valida plenamente la distinción planteada inicialmente.

Asimismo, se confirma el contraste con Locke. La sociedad civil en Günderrode no es el espacio que garantiza la justicia y la propiedad, como en el pensador inglés. Por el contrario, el análisis revela que el Estado (especialmente el europeo) es presentado como una instancia opresiva, despojando a la sociedad civil de cualquier aura de garantía y situándola como un espacio de corrupción y decadencia espiritual. La crítica al orden burgués y al eurocentrismo que atraviesa su cuento es una evidencia directa de esta distancia.

La hipótesis también acierta al señalar una coincidencia parcial y una diferencia fundamental con Rousseau. El análisis confirma que Günderrode comparte con el ginebrino la visión de una naturaleza humana compleja y contradictoria, así como la importancia crucial de la educación para el desarrollo de la sociedad. Sin embargo, se valida el núcleo de la hipótesis: Günderrode no suscribe la solución rousseauiana del contrato social fundado en la voluntad general. Para ella, la emancipación no proviene de un pacto colectivo, sino de un viaje interior, de la sabiduría y la moral que florecen en contextos no corrompidos por la civilización occidental (como la India de los brahmanes).

Finalmente, la relación con Kant es la que presenta el cumplimiento más matizado de la hipótesis. Se confirma el rechazo de Günderrode a la idea de que la moral sea el fundamento del Estado. Para la autora, la relación es inversa o, más bien, de oposición: la moral es el fundamento de la humanidad y las leyes de la sociedad emanan de ella, pero el Estado, lejos de ser su garante (como en la propuesta kantiana), se convierte en un agente opresor, especialmente en su forma europea. La moral es liberadora precisamente porque es autónoma y reside en el interior del sujeto, no porque sea la base de una estructura política. Sin embargo, la hipótesis inicial no previó la profundidad del punto de encuentro: la autonomía moral. El análisis revela que, efectivamente, Günderrode comparte con Kant la idea de que la moral es una dimensión autónoma que nace del interior, pero la desliga radicalmente de cualquier proyecto estatal, situándola en el ámbito de la espiritualidad y la vida interior, más cerca de un ideal oriental que de la razón práctica ilustrada.

Más allá de confirmar la hipótesis, la investigación ha generado hallazgos que enriquecen y complejizan nuestra comprensión del pensamiento de Günderrode. El hallazgo más significativo es que Günderrode no solo critica a los filósofos modernos en el plano de las ideas, sino que desplaza sus categorías a un mapa geográfico y cultural. Las pasiones hobbesianas, la corrupción rousseauiana y la opresión estatal no son males universales, sino males *europeos*. Por el contrario, la armonía moral, la educación virtuosa y la sabiduría se localizan en Oriente (la India). Este gesto de "provincializar" a Europa, mucho antes de que el término existiera, constituye una crítica profunda al universalismo ilustrado y al eurocentrismo.

El análisis ha demostrado que Günderrode no expone sus ideas en un tratado filosófico, sino a través de un complejo entramado de imágenes (figurativas, psicológicas, implícitas). Esto no es un mero adorno literario, sino el vehículo mismo de su pensamiento. La imagen le permite sugerir, contraponer y criticar sin necesidad de adherirse a la estructura lógica de sus interlocutores filosóficos. La yuxtaposición de Europa e India no es solo una descripción, es una poderosa imagen comparativa que condensa su filosofía.

Los resultados van más allá de la simple "complejidad" para proponer una visión triádica del ser humano en Günderrode: una articulación entre lo animal (pasiones), lo humano (la razón y la educación) y lo espiritual (la dimensión moral y religiosa). Esta concepción orgánica y dinámica, donde el contexto y la educación determinan qué dimensión prevalece, ofrece una alternativa más rica y menos determinista que las antropologías de los filósofos modernos.

Para Günderrode, existe una clara división de ámbitos: el derecho es un orden externo necesario para la vida en común, pero impotente para transformar interiormente a los sujetos. La moral, en cambio, es el reino de la subjetividad, la reflexión interna y la verdadera libertad. Esta separación, que puede leerse como una respuesta implícita a Kant, sitúa la esperanza de una vida plena no en la reforma del Estado, sino en el cultivo del alma, un proceso que encuentra su modelo en la sabiduría oriental.

En suma, la investigación no solo valida la hipótesis de un distanciamiento crítico de Günderrode frente a Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, sino que descubre una pensadora original que, desde los márgenes del romanticismo alemán y a través de

un lenguaje poético-filosófico, articula una crítica total a la modernidad europea. Su obra no es un simple eco de las discusiones de su tiempo, sino una reelaboración creativa que introduce variables geopolíticas, una reivindicación de la interioridad como espacio de libertad frente al Estado opresor, y una concepción dinámica y triádica de la naturaleza humana. La mirada de Günderrode, situada "dentro del centro" pero no plenamente reconocida, le permite ver las fisuras del pensamiento moderno y proponer, a través de la imagen de un Oriente idealizado, un horizonte alternativo para la realización de la humanidad

La obra de Günderrode permite abrir caminos distintos para entender el derecho y la moral, no desde estructuras racionalistas únicamente, sino desde la vida interior, la sensibilidad, la educación y la dimensión espiritual. Su crítica al eurocentrismo y su valoración de otras formas de vida no europeas evidencian una voz que anticipa discusiones posteriores en teoría política, filosofía moral y estudios poscoloniales.

Poner en diálogo a Karoline von Günderrode con Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau y Immanuel Kant no es un gesto meramente historiográfico ni una simple operación de "rescate". Se trata, más bien, de una intervención crítica sobre la manera en que entendemos una forma de revisar la historia de la filosofía y preguntarnos cómo se construyeron y qué dejaron fuera.

Los teóricos del contrato social elaboraron una imagen del sujeto como racional, autónomo y capaz de auto-legislarse. Aunque rara vez lo declararon explícitamente, ese sujeto estaba configurado según parámetros masculinos y propietarios. La universalidad proclamada por la modernidad política descansaba sobre una

figura abstracta que, en la práctica, excluía experiencias concretas como la femenina. La escritura de Günderrode desestabiliza esa construcción. En sus textos aparece un sujeto escindido, atravesado por tensiones entre razón y sentimiento, entre aspiración espiritual y limitación social. Su pensamiento revela que la subjetividad moderna no era un punto de partida neutro, sino una forma históricamente situada y generizada.

Además, mientras Hobbes, Locke o Kant edifican el orden político sobre la racionalidad, el cálculo y la ley, Günderrode introduce una dimensión afectiva que el contractualismo tiende a relegar. Amor, destino, interioridad y comunidad espiritual no son en ella meros motivos literarios, sino categorías que permiten pensar lo humano desde otra ontología. En un presente en el que se reconoce la centralidad de los afectos en la vida política, su reflexión adquiere una relevancia inesperada: muestra que la exclusión de lo afectivo fue también una decisión conceptual que delimitó lo que contaba como político.

El caso de Günderrode encarna, además, la contradicción entre genio y exclusión. Aunque formaba parte de un círculo intelectual intenso dentro del romanticismo alemán, su producción no fue incorporada al canon filosófico. No porque careciera de profundidad conceptual, sino porque la filosofía era un espacio estructuralmente masculino. Al ponerla en diálogo con Kant, por ejemplo, se hace visible la paradoja de una filosofía que universaliza la autonomía racional mientras restringe el acceso efectivo de las mujeres a la esfera pública y al reconocimiento intelectual. La tensión entre universalidad normativa y exclusión práctica deja de ser abstracta y se vuelve biográficamente encarnada: la contradicción entre decir que algo vale

para todos y, al mismo tiempo, dejar fuera a ciertas personas, deja de ser una discusión teórica cuando vemos cómo afectó la vida concreta de alguien.

Este contraste permite entender mejor la historia de las ideas modernas. No fue una historia lineal ni homogénea, sino un campo de debates, tensiones y exclusiones. Rousseau, por ejemplo, criticó aspectos de la civilización moderna, pero mantuvo una visión jerárquica de los sexos. Kant defendió la autonomía racional como principio universal, aunque en la práctica no reconoció plenamente a las mujeres como sujetos políticos. Al mirar estas tensiones junto con la vida y la obra de Günderrode, se vuelve evidente que la modernidad no solo produjo grandes conceptos, sino también límites claros sobre quién podía participar en su elaboración.

Además, el hecho de que Günderrode no haya sido integrada al canon filosófico no significa que no estuviera pensando filosóficamente. Más bien muestra cómo la historia de la filosofía se ha construido seleccionando ciertas voces y dejando otras en la periferia. Desde el presente, este diálogo nos ayuda a ver que la historia de la filosofía no es un relato cerrado. Es una tradición en constante revisión. Incluir a Günderrode no implica reemplazar a Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, sino leerlos de manera más completa, reconociendo que las grandes ideas modernas convivieron con otras perspectivas que no fueron igualmente reconocidas. Quizá este estudio permita ampliar nuestra comprensión de la modernidad y con ello la posibilidad de pensar sus fundamentos de manera más crítica y más inclusiva.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Revista Sociológica*, 26 (73). pp. 249-264.
- Bascoy Lamelas, M. (2012). *La dimensión religiosa de la existencia en la literatura romántica: el concepto de religión en “Geschichte eines Braminen” de Karoline von Günderrode en diálogo con Friedrich Schleiermacher*. *Futhark*, 7, 9–42. <https://doi.org/10.12795/futhark.2012.i07.01>
- Brieskorn, N. (1993). *Filosofía del derecho*: Herder.
- Caimi, M. (2009). Estudio preliminar. En I. Kant, *Crítica de la razón pura* (2.^a reimp.). FCE.
- Capitano, L. (2023). *Storia di un bramino di Karoline von Günderrode*. En *Testo, Teoria, Traduzione*, 3, 233–250.
- Castro Santiago, M. (2004). La filosofía y la literatura como formas de conocimiento. *Diálogo Filosófico*, 60, 491–500.
- Contreras Colín, J. M. (Coord.). (2019). Eurocentrismo y eurototalitarismo filosóficos. En J. M. Contreras Colín (Coord.), *Teorías críticas y eurocentrismo*. La Guillotina.
- Cruz García, E. (2022). *El desencanto de Occidente y el anhelo por el Oriente: el Romanticismo oriental de Karoline von Günderrode* [Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM].

Díaz, E. L. (2021). Canon y feminismo. Mis razones feministas para leer a Hegel. *Punto en línea*, (95). <http://www.puntoenlinea.unam.mx/index.php/1684>

Dormann, H. (1995). *Die Karoline von Günderrode – Forschung 1945–1995. Ein Bericht*. En *Forschungsbericht*, pp. 227–244.

Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural Editores.

Dussel, E. (2008). *Marx y la modernidad. Conferencias de la Paz*. Rincón Ediciones.

El Rojo, H. (2003). *La revolución inglesa (1648–1660)*. Sociología crítica. <https://dedona.files.wordpress.com/2013/10/soc-pol-rev-inglesa.pdf>

Ezekiel, A. (2014). *Metamorphosis, personhood, and power in Karoline von Günderrode*. *European Romantic Review*, 25(6), 773–791. <https://doi.org/10.1080/10509585.2014.963847>

Ezekiel, A. (2020). Women, women writers, and early German Romanticism. En E. Millán (Ed.), *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. Palgrave Macmillan.

Ezekiel, A. (2020,a). *The woman at the heart of German Romantic philosophy. Genealogies of Modernity*. <https://genealogiesofmodernity.org/journal/2020/11/30/gnderrode>

Fernández-Miranda-Nida, M. E. (2017). *Lengua y cultura en la obra de Eugene A. Nida, la equivalencia dinámica: Críticas y defensores*. Entreculturas, 9, 23-35

Gaos, J. (2008). *Historia de la filosofía: IV. Historia de las ideas*. UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Goldhaber, C. (2021). How Kant thought he could reach Hume. *Preprint for the XIII Kant Kongress*. <https://www.researchgate.net/publication/349413431>

Günderrode, K. (1805). *Geschichte eines Braminen*. <https://www.projekt-gutenberg.org/guendero/bramin/bramin.html>

Günderrode, K. [Imagen]. (s.f.). Dominio público. Wikimedia Commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karoline_von_guenderode.jpg

Hamid, N. (2023). Reason in Kant's theory of cognition. *Canadian Journal of Philosophy*, 52(6), 636–653. <https://doi.org/10.1017/can.2023.3>

Hernández, H. (2023, diciembre). *Kant y la diferencia entre imperativo categórico e hipotético*. *Ethic*. <https://ethic.es/2023/12/kant-y-la-diferencia-entre-imperativo-categorico-e-imperativo-hipotetico/>

Hinojosa, S. (2010). Contexto histórico de John Locke. *Pensalia. Diario filosófico*. <http://www.pensalia.com/2010/11/contexto-historico-de-john-locke.html>

Hobbes, T. (2017). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE.

Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. (s.f.). *John Locke*.
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/13.pdf>

Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*. https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_aufklaerung_17

Kant, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie.

Kant, I. (2004). Comienzo verosímil de la historia humana. En *Filosofía de la historia*. Caronte Filosofía.

Kant, I. (2005). Comienzo presunto de la historia humana. En *Filosofía de la historia*. FCE.

Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ed. bilingüe, Trad. J. Mardomingo). Ariel.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.

Kundera, M. (1990). *El arte de la novela*. Vuelta.

Lira González, A. (1970). Apéndice. En J. Gaos, *Historia de la filosofía: IV. Historia de las ideas*. UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Tecnos.

López Hernández, J. (2020). La teoría pura del Estado de Kant. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 36, 319-345.

Löwy, M., & Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía: El Romanticismo a contracorriente de la Modernidad*. Ediciones Nueva Visión.

Lukács, G. (2010). *La teoría de la novela* (Colección Exhumaciones). Godot.

Méndez Pinto, E., & Bárcena Juárez, S. A. (2021). Los linderos filosóficos del contractualismo político. *Revista de Filosofía, Arte, Literatura, Historia*, 29, 52-85.

Mogashoa, H. (2021). The “Age of Enlightenment” is not the “Enlightened Age”: Revisiting Kant’s (1724–1804) argument on the Enlightenment. *HTS Theological Studies / Theological Studies*, 77(4).

Nassar, D. (2021). *The human vocation and the question of the earth: Karoline von Günderrode’s philosophy of nature*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-0028>

Nida, E. A. (1964). *Principles of correspondence*. En L. Venuti (Ed.), *The translation studies reader* (pp. 126–140). Routledge.

Nussbaum, M. (1995). Introducción: Forma y contenido, filosofía y literatura. *Estudios de Filosofía*, 11. Universidad de Antioquia.

Peltonen, T. (2022). Practical and theoretical wisdom in management scholarship: Reassessing the use and appropriations of Aristotle’s philosophy. *Philosophy of Management*, 21. <https://doi.org/10.1007/s40926-021-00179-9>

Raisbeck, J. (2024). *Max Preitz und die Erwerbung des Günderrode-Nachlasses*. *Karoline von Günderrode*, 288–291.

Ramírez Fierro, M. Del R. (2006). Vera Yamuni: Filósofa del pensamiento de lengua española. *Pensares y Quehaceres*, 3. 19-30.

Rousseau, J.-J. (2012). *Del contrato social*. Madrid: Editorial.

Sabine, G. H. (2009). *Historia de la teoría política*. FCE.

Santos-Herceg, J. (2009). *La imagen de América en Hegel: De la caricatura y la falta de respeto* (Cap. 2). IDEA / USACH.

Schlegel, F. (2009). *Fragmentos: Seguido de Sobre la incomprendibilidad* (P. Pajero, Trad.). Marbot Ediciones.

Thinking About the Times. (2021, junio 25). *Is the state of nature inescapable?*
<https://thinkingaboutthetimes.wordpress.com/2021/06/25/is-the-state-of-nature-inescapable/>

Todorov, T. (2018). *Frágil felicidad: Un estudio sobre Rousseau*. Gedisa.

Trop, G. (2022). *The ethics and politics of force in Hemsterhuis, Herder, Goethe, Schiller and Günderröde*. *Symphilosophie: International Journal of Philosophical Romanticism*, 4, 227–261.

Tuck, R. (2002). *Hobbes: A very short introduction*. Oxford University Press.

Vegas González, S. (1994). El segundo tratado de Locke en la historia de la filosofía. En *Entorno al Segundo Tratado del Gobierno Civil de John Locke*. Ministerio de Educación y Ciencia / CEP de Alcalá.

Wolf, C. (1984). *En ningún lugar. En parte alguna, precedido de Karoline von Günderröde la sombra de un sueño*. Laia.

Zea, L. (1981). *Introducción a la filosofía: La conciencia del hombre en la filosofía*. UNAM.

Anexos

Anexo 1. Tabla cronológica sobre Karoline von Günderrode: biografía, obra y contexto histórico-filosófico

Fecha	Datos biográficos / vida — Karoline von Günderrode	Obras de Günderrode, fecha de escritura y de publicación y lugar/ editor - primera edición-.	Contexto histórico / publicaciones relevantes, fecha y lugar de 1ª edición.
1651	—	—	Thomas Hobbes — <i>Leviathan</i> (Leviatán). 1ª ed. London: Publicado en Andrew Crooke, 1651.
1689-1690	—	—	John Locke — <i>Two Treatises of Government</i> (Segundo tratado sobre el Gobierno Civil). Publicado en Londres por Awnsham & John Churchill (finales s. XVII; ed. canónicas finales: 1689/1690).
1762	—	—	Jean-Jacques Rousseau — <i>Du contrat social</i> (El contrato social). 1ª ed. Ámsterdam: Marc-Michel Rey, 1762.
1780	Nacimiento: Karoline Friederike Louise Maximiliane von Günderrode, nacida en Karlsruhe (Alemania).	—	En su infancia ya existía el influjo de la Ilustración y las consecuencias de la Revolución americana y europea tardía (contexto intelectual que precede al Romanticismo).
c. 1781 (1781)	—	—	Immanuel Kant — <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Crítica de la razón pura). 1ª

		ed. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781.
1785	—	—
		Immanuel Kant — <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (Fundamentación para una metafísica de las costumbres). 1ª ed. Riga: J. F. Hartknoch, 1785.
1786 (cuando tenía 6 años)	Muerte del padre. Su padre, Héctor Wilhelm von Günderröde, muere cuando Karoline tenía alrededor de 6 años (esto dejó a la familia en apuros económicos y marcó su infancia).	—
1791	—	—
		Olympe de Gouges — <i>Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne</i> (Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana). Publicada en 1791 (París).
1792	—	—
		Mary Wollstonecraft — <i>A Vindication of the Rights of Woman</i> (Vindicación de los derechos de la mujer). 1ª ed. Londres: J. Johnson, 1792. En 1793 fue decapitada Olympe de Gouges.
1797	Ingreso al Cronstetten- und Hynspergische evangelische Stiftung (Fundación evangélica / residencia para damas solteras de la nobleza empobrecida) en Frankfurt — se traslada allí a los 17 años como "Stiftsdame" (no era un	—
		Reordenación política en Alemania: en 1803 (Reichsdeputationshauptschluss / (Resolución principal de la diputación del Reich) comienzan la secularización y la mediación territorial que cambian el mapa de los estados alemanes (efectos en

	convento católico sino un <i>Damenstift</i> protestante con régimen de señorías).		familias patricias y fundaciones regionales).
1798–1799 (<i>escritura</i>)	—	Escribe <i>Geschichte eines Braminen</i> (Historia de un brahmán). Se data su composición alrededor de 1798–1799 (escrito de juventud).	1797 — Tratado de Campo Formio (fin de campaña italiana de Napoleón): reorganización política en Europa que afecta las fronteras italianas y el equilibrio centroeuropeo.
1801	Muerte de Charlotte (hermana) — Karoline cuidó a Charlotte en su lecho.	—	1799 (18 Brumario): Golpe de Estado de 18 Brumario. Napoleón asciende como Primer Cónsul (cambio de etapa tras la Revolución francesa). Este contexto político modela la Europa en la que vive Karoline.
1802	Muerte de Amalie (otra hermana menor), abril 1802. Pérdidas familiares consecutivas (Charlotte 1801, Amalie 1802).	—	
1801–1804 (<i>escritura</i>)	—	Escribe la mayor parte de <i>Gedichte und Phantasien</i> (Poesías y fantasías) — compos. c. 1801–1804; Publicación (1ª ed.): <i>Gedichte und Phantasien</i> (publicado bajo el seudónimo "Tian") — Hamburg y Frankfurt: J. C. Hermannsche Buchhandlung, 1804 (1ª ed.).	1804: Napoleón se proclama Emperador (coronación 1804, Notre-Dame, París).
1804	(Relaciones sociales) En la red de amistad de Frankfurt: Carl (Friedrich) von Savigny, por quien Karoline sintió amor no correspondido; él se casa con Kunigunde ("Gunda") Brentano	Publica <i>Gedichte und Phantasien</i> (Posías y fantasías), 1804 — Hamburg/Frankfurt: J. C. Hermannsche Buchhandlung. (colección de poemas, fragmentos y texto filosófico; seudónimo "Tian").	1804 (contexto intelectual): La difusión de Kant y la recepción crítica habían marcado la cultura intelectual alemana.

	en 1804 (hecho clave en su vida afectiva).		
1804	Conoce a Georg Friedrich Creuzer (erudito/filólogo); desarrolla una relación sentimental e intelectual con Creuzer (él es casado). Creuzer introduce a Günderrode en lecturas indias y la filosofía oriental que influyen en su pensamiento/obra.	—	
1805	—	Publicaciones (1ª eds.): <i>Poetische Fragmente</i> (Fragmentos poéticos) — Frankfurt a. M.: Friedrich Wilmans, 1805 (1ª ed. bajo seud. "Tian"). <i>Geschichte eines Braminen</i> (Historia de un brahmán) aparece 1ª vez impresa en Sophie von La Roche, <i>Herbsttage</i> (Leipzig: Heinrich Gräff), 1805 . Además, el drama <i>Nikator. Eine dramatische Skizze</i> aparece en el <i>Taschenbuch auf das Jahr 1806</i> (impreso en 1805 por Friedrich Wilmans, Frankfurt).	2 dic 1805 — Batalla de Austerlitz (Napoleón vence a las fuerzas austro-rusas; impacto decisivo en el equilibrio europeo).
1806	Crisis con Creuzer: Creuzer enferma y decide (temporalmente) poner fin a la relación; le comunica la ruptura mediante intermediarios (carta/avisos en junio 1806). Esta ruptura precipita su suicidio.	Melete (mezcla de prosa y verso) — preparada para imprimir en 1806 (planeada en Tübingen por J.C.B. Mohr), pero Creuzer presiona para que no se publique; la obra queda mayormente inédita en vida y circula póstuma en ediciones posteriores.	Contexto 1805–1806: Disolución práctica del orden imperial antiguo; en 1806 (pocos días después de la muerte de Günderrode) se produce la disolución formal del Sacro Imperio Romano Germánico (1806), resultado del avance napoleónico y procesos de mediación de 1803. (Karoline muere justo antes de algunos de estos actos).
1806	Muerte / suicidio: Karoline von Günderrode se	(póstumo/efectos sobre la obra): Parte de su obra	Contexto inmediato: Europa en plena

suicida (se apuñala en el pecho) en la orilla del Rin en Oestrich-Winkel; su cuerpo fue hallado al día siguiente.	(especialmente <i>Melete</i>) fue retenida/obstruida y sólo se dio a conocer más ampliamente en ediciones póstumas; recopilaciones modernas (ed. Hirschberg, ediciones críticas y traducciones) datan de los siglos XIX–XX.	reorganización napoleónica; la vida corta de Günderrode (1780–1806) queda situada entre la emergencia del Romanticismo y la transformación político-territorial napoleónica.
---	--	--