



Humanidades
en Diálogo



*Forma y libertad. La
religión como unidad
cultural en Ernst
Cassirer*

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa
Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana
gaesparza@up.edu.mx

Resumen

En el presente artículo se estudia la experiencia religiosa como un momento de encuentro y unidad cultural. A partir de la filosofía de la Religión propuesta por Ernst Cassirer en *El pensamiento mítico*, se elabora una interpretación de dos textos: el encuentro entre San Juan Diego y la Virgen María (*Tonantzin Guadalupe*) y Moisés y la Zarza ardiendo (*Yavhé*); con ambos análisis se manifiestan dos resultados centrales: (1) que la advertencia emotiva, denominado por Cassirer como “expresión simbólica”, constituye el fundamento del encuentro y unidad entre el ser humano y la divinidad y (2) que dicha expresión simbólica implican actividades rituales mediante las cuales la comprensión del misterio es posible.

Palabras clave: Forma, libertad, encuentro, cultura, Cassirer.

Abstract

This article studies the religious experience as a moment of encounter and cultural unity. From the philosophy of Religion proposed by Ernst Cassirer in *Mythical Thought*, an interpretation of two texts is elaborated: the encounter between San Juan Diego and the Virgin Mary (*Tonantzin Guadalupe*) and Moses and the Burning Bush (*Yahweh*); with both analyses two central results are manifested: (1) that the emotional warning, denominated by Cassirer as “symbolic expression”, constitutes the foundation of the encounter and unity between the human being and the divinity and (2) that such symbolic expression implies ritual activities through which the understanding of the mystery is possible.

Keywords: Form, freedom, encounter, culture, Cassirer.

Introducción

En este trabajo estudiaré la base filosófica de la Religión en la filosofía de Ernst Cassirer y los argumentos que propuso en la *Filosofía de las formas simbólicas*, especialmente en *El pensamiento mítico* (vol. 2)¹, para desarrollar la *Religión* como *Forma Simbólica*. El problema es que, al ser el pensamiento religioso una forma particular de entender el mundo relacionada con un sistema personal de creencias, parece que la religión no podría impactar y desarrollarse en términos culturales. Sin embargo, según el filósofo de Breslavia, esta forma simbólica está enraizada con el total de las formas culturales (ciencia, lenguaje, arte, etc.). Mi tesis, entonces, es que el pensamiento religioso necesita

1. Ernst Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 2. El pensamiento mítico*. Trad. Por Armando Morones, (México: Fondo de Cultura Económica, 1998). En adelante: *PSF*, II y número de página.

desarrollar dos tareas para garantizar la libertad humana: (a) el desarrollo de la forma interna del pensamiento religioso (su forma simbólica) y (b) fundamentar la totalidad de la forma humana a través de un diálogo con el resto de las formas culturales (ciencia, lenguaje, arte, etc.). Propondré algunas líneas hermenéuticas para lograr esta comprensión inter-formas, acentuando que el pensamiento y práctica de la religión constituye un modo de vida humano que enraíza en la forma biológica, social y cultural del ser humano.

Antes de empezar, es importante ofrecer una nota sobre la biografía intelectual del autor para enmarcar el presente estudio. Ernst Cassirer fue un filósofo judío-alemán que nació en Breslavia el 28 de julio de 1874, en ese entonces perteneciente al imperio alemán, pero hoy ciudad del suroeste de Polonia; se nacionalizó sueco en 1939 y murió en 1945 en la ciudad de New York, EUA. Intelectualmente se le reconoce como un miembro del Neo-Kantismo de Marburgo, siendo sus maestros Paul Natorp y Herman Cohen. Aunque ambos influyeron hondamente en su pensamiento, es este último quien resultó determinante para el desarrollo de su filosofía de la religión².

Cassirer propuso un sistema triple de funciones basado en los resultados e investigaciones de sus maestros, el cual queda como sigue: *Ausdruckfunktion* (función de expresión) cuya finalidad es la ordenación de las intuiciones del mundo a través de símbolos como el “Mito”, la *Darstellungsfunktion* (función de representación) a través de símbolos como el “Lenguaje” y, finalmente, la *Bedeutungsfunktion* (función de significado) a través de símbolos como la “Ciencia”. Pero ¿qué entiende el autor por símbolos? De modo sencillo se puede decir que son síntesis de sentido y unidad de lo diverso, pero precisamente porque se trata de una “síntesis” la construcción de símbolos implica un desarrollo fenomenológico y, por tanto, dialéctico. En ese sentido y centrándome en la Religión, para el autor, en la historia del ser humano ésta forma simbólica aparece en las culturas arcaicas como narraciones y prácticas míticas, caracterizándose por ser creencias politeístas, pues, según Cassirer, el hombre es esencialmente un animal simbólico en relación, por lo que busca siempre establecer vínculos con todo cuanto le rodea, pero luego, gracias a las narraciones míticas, las prácticas de culto y el progresivo crecimiento intelectual del ser humano, en la historia del mundo aparecen las religiones monoteístas. Este avance de la pluralidad de dioses a la idea de un Dios único, ocurre, como se dijo, dialécticamente. Esto último es precisamente lo que quiero explicar en mi aportación, pues se apreciará que el conocimiento de lo divino y la libertad humana, está sustentada de la comprensión de lo sobrenatural, a partir de la comprensión de la presencia y revelación de Dios como ser absoluto. Sólo en el progreso de la conciencia que advierte la realidad natural como un medio para descubrir las cosas divinas, es que el hombre puede comprender lo cotidiano como contexto material y cultural para el desarrollo y ejercicio de una libertad que nos acerca y orienta a nuestra verdadera naturaleza.

2. Cfr. *PSF*, II, 205-306.

Para comprender con la debida profundidad estas ideas, antes es necesario presentar la definición antropológica propuesta por este autor: “El ser humano es un animal simbólico”³; esta se puede descomponer en tres factores básicos: (1) el ser humano es un “animal”; (2) el ser humano es un ser “simbólico” y (3) el ser humano es un ser en “relación”. A continuación, explico cómo cada uno de estos componentes se vincula con la Religión.

La forma orgánica del ser humano y la materialidad del mundo

El ser humano, para Cassirer, es un animal de la especie “homo”, de tal modo que su estructura orgánica constituye un elemento esencial su existencia. Son múltiples los estudios que el filósofo de Breslavia toma en cuenta para el desarrollo de su filosofía de lo biológico, pero centralmente son dos los autores que considera: los trabajos del biólogo Jakob von Uexküll (Mihkli, Estonia 1864-Isla de Capri, Italia 1944) y las aportaciones del médico psiquiatra Kurt Goldstein (Katowice, Polonia 1878-New York, EUA 1965). De Uexküll toma en cuenta sus estudios sobre la fisiología animal y el modo en que cada especie ha sido diseñada para adaptarse a su medio circundante (*Umwelt*). De estas aportaciones, Cassirer entregará una definición simple, pero a la vez profunda, de la estructura orgánica de todo ser vivo:

En el mundo de la mosca, dice Uexküll, encontramos ‘cosas de mosca’, en el mundo del erizo de mar sólo encontramos ‘cosas de erizo de mar’. [...] El hombre no puede escapar de su propia realización [histórico-cultural]. No puede sino adoptar las condiciones de su propia vida. Ya no está en un universo meramente físico, el hombre vive en un universo simbólico. [...] Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, deberíamos definirlo como un animal simbólico⁴.

De este modo, la definición del ser humano como “animal” adopta la condición de un ser definido por su propia estructura biológica (material), pero también por su forma (espiritual). El “plan de construcción” con el que fue diseñado el ser humano, implica que el conjunto de sus acciones está íntimamente ligada tanto a su organismo como a su forma espiritual. Por ende, las posibilidades de acción, es decir, la capacidad y habilidades de acción deben orientarse a su sentido último como especie. De acuerdo con Cassirer, entonces, se trata de vivir en un “universo simbólico”, puesto que ello ya se encuentra expresado en su realidad vital, ante la cual no se puede sustraer.

3. “[W]e should define [the human being] as *animal symbolicum*. By so doing we can designate his specific difference, and we can understand the new open to man: the way of civilization”. Ernst Cassirer, *An essay on man. An introduction to a Philosophy of Culture*. (New Haven and London: Yale University Press, 1945), 44. En adelante: *AEM*.

4. “In the world of fly, says Uexküll, we find a ‘fly things’, in the world of sea urchin we find only ‘sea urchin things’. [...] Man cannot escape from his own [historical-cultural] achievement. He cannot but adopt the conditions of his own life. No longer in a merely physical universe, man lives in a symbolic universe. [...] Hence, instead of defining man as an *animal rationale*, we should define him as an *animal symbolicum*”, *AEM*, 41, 43-44

La segunda referencia, la de Goldstein, le permite al autor definir al ser humano como un ser de actos simbólicos. De acuerdo con los estudios sobre la afasia y la apraxia realizadas por el médico psiquiatra, las personas con estos trastornos se ven imposibilitados a “actuar humanamente”, sin por ello implicar que su condición esencial cambie. En su lugar, Goldstein resalta que la atrofia de algún órgano o función biológica se traduce en una pérdida de las operaciones básicas de nuestra especie, por lo que es deber de la medicina encontrar medios de intervención para sustituir las habilidades perdidas. Los estudios de Cassirer al respecto concluyen y ratifican las mismas ideas que el psiquiatra: la atrofia del organismo se traduce en una disminución para expresarse humanamente. Si bien el ser humano se mantiene “humano”, existe en él una pérdida y disminución de su vitalidad ideal, lo que debe entenderse como un problema fundamental. Cassirer, en el volumen tres de su obra magna dice:

El proceso de espiritualización, el proceso de ‘simbolización’ del mundo, revela su valor y su sentido allí donde ya no opera libre y sin obstáculos, sino que debe luchar y abrirse camino contra los obstáculos. En este sentido, la patología de la palabra y de la acción nos da un patrón para medir la distancia que separa el mundo orgánico y el mundo de la cultura humana, la esfera de la vida y la esfera del espíritu objetivo⁵.

Como se aprecia, aunque las reflexiones se desarrollan dentro del mundo orgánico, ellas apuntan directamente al mundo del espíritu que, para Cassirer, implica el mundo de la cultura, pues sólo en el marco del sentido es que la diversidad de sustancias se entiende como unidad de funciones. No es la aparición de lo individual las que ofrece el significado profundo de los fenómenos, sino lo universal el que dota de sentido a lo particular.

Pero la pregunta que surge de esto es ¿qué aporta esta comprensión espiritual del organismo como un ser en relación con su entorno al estudio de la Religión? Tres son las aportaciones principales:

- 1) El ser humano es un “animal” cuya realidad material no se agota en su organismo, sino que se relaciona y vincula directamente con el entorno (*Umwelt*). Ello implica que lo “humano” se define a partir de las capacidades de acción que han definido históricamente al individuo.
- 2) Las acciones humanas están definidas a partir de un ideal del organismo (un deber ser), lo que implica que existen acciones ideales a las cuales podemos y debemos remitir al momento de establecer un valor con respecto a una acción. Esto permitirá entender cómo las diversas prácticas religiosas y el sentido último que pueden alcanzar, si bien no se agotan en su materialidad, sí lo implican, de tal modo que lo religioso es una síntesis o símbolo de lo humano y lo divino.

5. *PSF*, II, 277.

- 3) El símbolo de lo divino, por tanto, es una relación entre un ser animal humano y un ser trascendental universal, de tal modo que la atrofia y disfunción de uno de sus componentes acepta las mismas conclusiones relativas a los estudios sobre la afasia y la apraxia desarrollados por Cassirer, y se puede formular del modo siguiente: el ser humano en la medida en que es incapaz de relacionar la inmediatez de una acción con su sentido espiritual, ha perdido una forma esencial de su realidad humana. En el caso de los pacientes con alguna atrofia o enfermedad, puede entenderse que esta pérdida sea el resultado de una condición que complica la unidad entre el mundo humano y el mundo de sentido, pero en todos los casos, es un deber de la Filosofía a ofrecer vías de unificación para encontrar nuevas vías y medios de unificación entre la razón y la fe.

En resumen, la filosofía del cuerpo de Cassirer, permite establecer que la Religión no es una actividad ajena a la vida material y cotidiana del ser humano; por el contrario, es una forma simbólica que une lo material con lo espiritual y nos permite reconocer que nuestras prácticas no son meras acciones inconexas, sino que su sentido último está colocado en la idea trascendente de lo Universal. Esta unificación, de acuerdo con la propuesta del autor, se alcanza en la comprensión profunda del “Yo” divino que se revela y se hace presente al ser humano. Paso ahora a detallar esta cuestión.

Presencia y revelación. Moisés y san Juan Diego ante el “Yo soy” divino

Para Cassirer, el ser humano, en cuanto ser vivo vinculado a una realidad natural, opera y actúa de acuerdo a su propia especie, que, como se mencionó, remite a una realidad simbólica. Como animales simbólicos actuamos buscando unificar una realidad inmediatamente natural con un sentido final el cual constituye el verdadero sustento de nuestra acción. En los estudios sobre las prácticas religiosas de las comunidades arcaicas, pero también de cualquier grupo social a lo largo de la historia, el filósofo de Breslavia encuentra que las expresiones de culto no se entienden únicamente por su actividad sino por la relación de identidad que se proponen alcanzar, de allí que el autor establezca: “el culto es la relación activa del hombre con sus dioses. En el culto lo divino no se representa y retrata indirectamente, sino que se ejerce una influencia directa sobre él.”⁶ De este modo, entonces, la estructuración de rituales y normativas de regulación de conductas no se entiende por la práctica en sí, sino por la invocación que realizan. Ya desde las más tempranas etapas de la historia la adoración de divinidades vinculadas con el agua, la tierra, el fuego o los astros, en lugar de implicar actos carentes de lógica, por el contrario, se constituyen como acciones de relación con las formas naturales del mundo. No es casualidad que históricamente las culturas hubieran identificado a las divinidades con formas naturales características asociadas a su entorno, para de esta relación entre el percibir el mundo natural y su sentido espiritual surja y se desarrolle una comprensión sobrenatural de lo inmediato.

6. *PSF*, II, 219.

Bajo esta lógica se puede revisar un ejemplo de la cosmovisión mexicana presentada en el *Nican mopohua*⁷, en donde se relata cómo la figura de la *Tonantzin* Guadalupe (nuestra madre Guadalupe) se hace presente al indio ‘san Juan Diego Cuauhtlatoatzin’⁸. En la apertura del poema, el poeta manifiesta cómo Juan Diego, parte de sus hábitos cotidianos del modo siguiente:

Y era sábado,
 Todavía muy de mañana,
 venía en seguimiento de las cosas divinas
 y de lo que estaba mandado
 Y vino a acercarse al cerrito,
 Donde se llama Tepeyácac,
 Ya relucía el alba en la tierra.
 Allí escuchó: cantaban sobre el cerrito,
 Era como el canto de variadas aves preciosas.
 Al interrumpir sus voces,
 Como que el cerro le respondía.
 Muy suaves, placenteros,
 Sus cantos aventajaban a los del pájaro de cascabel,
 Del tzinitzcan y otras aves preciosas que cantan.⁹

El poema detalla el tiempo, el espacio y la distribución de los objetos naturales, pero en lugar de presentarlos como condiciones de conocimiento, o como simples objetos naturales percibidos, introduce en ellos una vitalidad espiritual, pues no era un paseo matutino, sino que “venía en seguimiento de las cosas divinas”. Esta intencionalidad hace que san Juan Diego reconozca en el canto de las aves un mensaje profundo que no proviene de la existencia natural del mundo, sino que advierte que las aves y su canto se encuentran ligados a una fuerza superior:

Se detuvo Juan Diego,
 Se dijo:
 ¿Es acaso merecimiento mío
 lo que escucho?
 ¿Tal vez estoy soñando?
 ¿Acaso sólo me levanto del sueño?
 [...]

7. Miguel León-Portilla, ed., *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*, (México: Fondo de Cultura Económica), 2020.

8. *Nican mopohua*, Cap. I, vv. 1-12.

9. *Nican mopohua*, Cap. I, vv. 35-46.

Ya entonces oyó,
 era llamado
 de arriba del cerrito.
 le decían: Juanito, Juan Dieguito.
 [...]
 Fue a subir al cerrito,
 allá va a ver donde lo llamaban
 y cuando llegó
 a la cumbre del cerrito
 contempló a una noble señora
 que allí estaba de pie.¹⁰

El interés del fragmento, hasta aquí reproducido, es mostrar el vínculo entre una actividad regular de parte de San Juan Diego y el modo de percibir el mundo. Siguiendo la filosofía de la religión de Cassirer, se puede decir que el que el cerro, las aves y su canto permiten al protagonista vincular una realidad material con una fuerza y sentido religioso. A través de los símbolos religiosos el ser humano advierte un significado expresado en la realidad del mundo natural, pero que remite a una esfera nueva en donde la presencia de lo verdadero y el sentido universal se manifiestan con plenitud. Al respecto, san Juan Pablo II, en su visita a México para canonizar a San Juan Diego, explicaba que una de las virtudes de este indio mexicano era precisamente haber unificado la simpleza de la vida con la fuerza de lo superior, habernos recordado que la verdad no está contenida en el mundo natural y ni siquiera en su comprensión intelectual, sino en la presencia de lo divino.¹¹

Con este ejemplo previo, se puede entender mejor la interpretación que Cassirer realiza, siguiendo a su maestro Herman Cohen, sobre el encuentro entre Moisés y Dios en forma de zarza ardiente relatado en el *Exodo*¹². De acuerdo con el filósofo de Breslavia, la respuesta dada por Dios al ser humano “Yo soy el que soy” tiene como centro de mensaje la sentencia al “Yo” divino, pues el “Ser que es” no está disuelto en el mundo, sino precisamente en la unidad del “Yo”. Así, entonces, Moisés entiende que el sentido profundo de toda existencia debe remitirse a esa realidad última que se hace presente en un “flaming bush”, de ese modo, tanto el mundo natural como el mundo humano pueden

10. *Nican mopohua*, Cap. 1, vv. 47-85

11. “¿Cómo era Juan Diego? ¿Por qué se fijó Dios en él? El libro del Eclesiástico, como hemos escuchado, nos enseña que sólo Dios ‘es poderoso; se glorifica en los humildes’ (Ecl. 3:20). Las palabras de San Pablo, proclamadas también en esta celebración, iluminan el modo divino de realizar la salvación: ‘Dios eligió lo que es bajo y despreciado en el mundo... para que ningún ser humano pueda presumir en presencia de Dios.’” (1 Cor 1:28,29).” Juan Pablo II, *Canonización de Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Homilia del santo padre Juan Pablo II*. (miércoles 31 de julio de 2002), § 3.

12. “Dios respondió: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Esto es lo que debes decir a los israelitas: YO SOY me ha enviado a vosotros.’” Ex. 3:14.

comprenderse únicamente a la luz de la única fuerza que los puede unir: el Yo divino.¹³ Del mismo modo, san Juan Diego entiende que la presencia de María, la madre de Dios, expone y representa la universalidad en la cual el mundo natural y todo ser que en él habita, alcanza un sentido pleno en la medida en que las acciones se ordenan y orientan a su fundamento primero.¹⁴

De acuerdo con Cassirer, esta manifestación es siempre una representación pura dentro de la contemplación estética. Tanto el relato poético como la narración religiosa, en cuanto recursos artísticos de expresión, revelan la presencia de la divinidad a través de recursos más directos, pues “la imagen se reconoce puramente como tal, que para cumplir su función no necesita renunciar a nada de sí misma y a su contenido”¹⁵. Mientras que en el *Nican mopohua* el interés es expresar la vivencia y realidad del hombre mesoamericano con la virgen María, en el relato del Éxodo es Dios mismo quien se revela como principio y fin de toda acción humana, como sentido último del ser del hombre y de todo cuanto existe. De ese modo, Moisés y san Juan Diego, al estar presentes y escuchar el mensaje divino, manifiestan una realidad natural y propia para todos nosotros: que el sentido de nuestra existencia se unifique íntimamente con la divinidad.

Así, entonces, la *Filosofía*, para Cassirer, constituye una técnica y recurso cultural para ordenar la diversidad de expresiones del mundo natural y humanos a un fin único y absoluto. La comprensión de la realidad orgánica del ser humano, tal como fue expresada previamente, no pretende únicamente conocer la naturaleza de lo corporal sino establecer su esencia particular, así como el conjunto de relaciones que le son necesarias, para llegar a su fundamento universal, el cual, como se mencionó, se expresa en el Yo divino, en los términos en los que se reveló a Moisés.

Sin embargo, de la revisión de estos dos textos, aparece un problema clásico de la filosofía de la religión: si estamos determinados por una forma divina superior, ¿tiene sentido hablar de libertad? ¿es, entonces, la religión una forma de coacción?

13. Los versículos bíblicos son bastante claros en ese sentido, esa misma llama es “Dios”: “Cuando Yahveh vio que se acercaba a mirarla más de cerca, Dios le llamó desde la zarza: ‘¡Moisés! Moisés! Él respondió: ‘Aquí estoy’. Dios le dijo: ‘¡No te acerques! Quitate las sandalias de los pies, porque el lugar donde estás es tierra sagrada. Yo soy el Dios de tu padre’, continuó, ‘el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob’. Moisés escondió su rostro, pues tenía miedo de mirar a Dios.’” *Ex.* 3:5.

14. “The pure spiritual principle of personality has overcome sense perception or image. The root of the true power of monotheism and its world- historical mission lies in this ultimate abstraction of the “I.” Polytheism deifies nature in the abundance of its many individual forms; pantheism expresses the unity of the world in terms of the unity of God. But only monotheism penetrates to the core of the “I,” to the principle and foundation of human self- consciousness, and discovers there the meaning and content of the divine. When the prophets discover a new concept of God and a new concept of the world, a new heaven and a new earth, it is because a new concept of humanity was revealed to them, new in its meaning for the individual and for society, for ethics and for religion.” Ernst Cassirer, “Remarks at Herman’s Cohen Grave. April 7, 1918.” En: *Writings on Neo-Kantians & Jewish Philosophy*. Ed. by Samuel Moyn and Robert S. Schine (Massachusetts: Brandeis University Press, 2021), 180.

15. *PSF*, II, 261.

Forma y Libertad. La religión como unidad cultural

La finalidad de la *Filosofía de las formas simbólicas* era precisamente ordenar y explicar cómo el mundo de la cultura ofrecía un marco para la liberación del hombre de la inmediatez de la percepción. El conocimiento pleno debía identificarse con la verdad y, por tanto, la Religión, en cuanto forma simbólica, debía remitirnos al conocimiento pleno del Yo divino como fundamento de la Verdad. Si bien el esfuerzo general del autor apunta a los medios y estructuras mediante los cuales el conocimiento es posible, el trasfondo de la pregunta epistemológica está en la comprensión de los medios y recursos propios del pensamiento religioso para mostrarnos un camino que nos unifique y vincule con la totalidad de nuestra forma humana.

De acuerdo al plan desarrollado por el Neo-Kantiano, sólo la unidad cultural (la unificación de formas como el lenguaje, la historia la ciencia y la religión, entre otros) puede mostrar el verdadero profundo de cada símbolo. En los ejemplos previos que vimos, tanto en el *Nican mopohua* como en el relato del Éxodo, si bien el lenguaje constituye un recurso de reflexión central, el mensaje del conocimiento de la Verdad no se agota en su estructura y forma lingüística, sino en la unidad del ser humano con Dios, pero también estos mismos pasajes no hubieran podido transmitirse en el sentido en el que los conocemos hoy en día sin el apoyo del lenguaje y del arte como medios de estabilización y de aseguramiento. Ya san Juan Pablo II en su mensaje de canonización del san Juan Diego manifestaba el valor del mensaje de la Palabra como un medio para manifestar y revelar el valor y capacidad de escucha de este indio mesoamericano, pero explicaba que este valor de “ejemplaridad” no está en el acto mismo de obediencia mostrado por él ante las solicitudes de la Virgen María, sino precisamente en su capacidad para entender que la diversidad de estímulos del medio, tiene sentido únicamente a la luz de lo divino, así, entonces, el verdadero acto de fe no está contenido en obedecer ante una presencia que se revela, sino en escuchar todas las formas por separado (el canto de las aves, la luz del amanecer, la voz en el campo) como expresión de unidad de una misma forma universal que les dota de sentido; por eso el poeta en el *Nican mopohua* abre el poema diciendo de él “venía en seguimiento de las cosas divinas”¹⁶. De la misma forma Moisés escucha y se pone a la disposición de Dios aceptando cumplir su mandato. No es sólo la majestuosidad del suceso sobrenatural, sino el abandono de la voluntad y el entendimiento para reconocer una forma única desde la cual derivar el sentido de todas nuestras acciones.

Habiendo colocado el sentido de todas nuestras acciones en un punto único, en el Yo divino, aparece de este modo una finalidad última y única hacia la cual nuestras acciones deben apuntar. Como seres orgánicos, cuya vitalidad manifiesta no se entiende por su estructura material, sino por su vínculo con lo espiritual, resulta comprensible que la acción personal del ser humano se entienda a partir de

16. *Nican mopohua*, Cap. 1, v. 3

la identidad y relación con una forma universal y única que otorgue tanto sentido inmediato como trascendente a nuestras acciones. Así entonces, el individuo se comprende a sí mismo como miembro activo de una forma superior, pero para lograrlo debe aceptar que la totalidad de formas existentes en la cultura, como dice el pasaje del *Génesis*, han sido creadas para el ser humano y es sólo a través de su nombramiento y unificación, que podemos retornar todo a un sentido último y profundo, para encontrar en la unidad de la creación, la fuerza superior y forma universal de Dios como sentido último de todo cuanto existe. Sólo en este contexto es que la libertad se hace evidente y opera como un acto único de fuerza orientadora para el ser humano.

Finalizo este trabajo con la descripción del *Nican mopohua* en donde relata cómo la presencia de Dios, a través de la Virgen María, unificó a dos culturas el 12 de diciembre de 1531 alcanzándose un nuevo rumbo de vida y libertad:

Y cuando el que gobierna obispo
Tuvo ya algún tiempo, allá en la iglesia mayor
A la preciosa reverenciada imagen
De la noble señora celeste
Vino a sacarla de su palacio,
[...]
Y todos a una,
toda la ciudad se conmovió,
cuando fue a contemplar,
fue a maravillarse,
de su preciosa imagen.
Venían a conocerla como algo divino,
le hacían súplicas
mucho se admiraban
cómo por maravilla divina
se había aparecido
ya que ningún hombre de la tierra
pintó su preciosa imagen¹⁷.

Este breve pasaje, refleja cómo la presencia de la Virgen María en Nueva España (hoy México), además de unificar la cosmovisión mesoamericana, sirvió para vincular dos mundos, Europa y América para dar paso a Hispanoamérica. Algo similar podemos decir del pasaje del Éxodo que, si

17. *Nican mopohua*, Cap. IV, vv. 951-1010.

bien remite a la división del pueblo judío de Egipto, el mensaje central es la permanente voluntad divina para revelarse a cada uno de nosotros y recordarnos que la unidad sólo es posible en el “Yo soy el que soy”, pues sólo en la libertad de elegir a Dios podemos desarrollarnos como criaturas animales a las que se les ha dado la creación para nombrarla y simbolizarla, pero, sobre todo, para retornar todo cuanto existe a su origen único y universal.

Conclusión

La filosofía de las formas simbólicas propuesta por Cassirer nos permite visualizar a la Religión como una estructura cultural representada por “símbolos,” tales como: los ritos, las oraciones, las imágenes religiosas, así como sus tradiciones. El interés de este conjunto de recursos reunidos en torno a un sistema de creencias, no se agota en su materialidad inmediata, pues su contenido de fe no se comprende por su estructura física, ni siquiera por el valor que el ser humano individual le puede otorgar emocionalmente. De acuerdo con el filósofo de Breslavia, la religión nos ofrece un vínculo entre la realidad inmediatamente orgánica y natural del mundo con la presencia de Dios mismo, pero esta relación de unidad tiene como fundamento nuestras acciones e intenciones.

En los dos textos estudiados, tanto en el *Nican mopohua* como en el Éxodo, vemos como Moisés y san Juan Diego advierten y reconocen la presencia de Dios y la Virgen María, gracias a que están atentos a la palabra de Dios. Ellos no ven en las condiciones materiales a Dios, sino que a través de la existencia del mundo es que advierten que Dios se hace presente. En este sentido, la libertad no se expresa como una forma psicológica o cultural, sino como un auténtico vínculo entre el mundo natural y el sentido último de la creación. La fuerza de la elección de Moisés y san Juan Diego está en su aceptación de aquello que se muestra y se les solicita como humanos orgánicos, pero también como fieles oyentes y obedientes de la Voluntad divina.

Sólo en seguimiento de estos ejemplos es que podremos reconocer que, como dice Cassirer, la unidad del mundo está contenida tanto en la unidad de la cultura, pero sobre todo en la unidad del Yo divino.

Bibliografía

Cassirer Ernst, “Remarks at Herman’s Cohen Grave. April 7, 1918.” En: *Writings on Neo Kantians & Jewish Philosophy*. Ed. by Samuel Moyn and Robert S. Schine, Massachusetts: Brandeis University Press, 2021.

Cassirer, Ernst, *An essay on man. An introduction to a Philosophy of Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 1945.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 2. El pensamiento mítico*. Trad. Por Armando Morones, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Juan Pablo II, *Canonización de Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Homilia del santo padre Juan Pablo II*. (miércoles 31 de julio de 2002. En: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020731_canonization-mexico.html

León-Portilla, Miguel, ed., *Tonantizn Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*, México: Fondo de Cultura Económica, 2020.