

Hegel y Cassirer: debate en torno a la religión y el espíritu

Roberto Andrés González*

Recepción: 27 de enero de 2010
Aceptación: 18 de agosto de 2010

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx

Resumen. Se hace referencia a una doble coincidencia temática entre Hegel y Cassirer, a saber, en primer lugar, en ambos resulta eminente la preocupación por el espíritu, y en segundo lugar, esta preocupación envuelve la tematización de la religión. El pretexto del presente trabajo se finca justo en el contraste de la acepción en torno a la religión entre uno y otro. La tematización de la realidad religiosa del espíritu en Hegel se va a desarrollar en tres momentos: religión natural, religión ética, religión revelada. Mientras que en Cassirer dicha tematización habrá de precisar la exposición de la forma simbólica del mito como antesala necesaria de la religión.

Palabras clave: espíritu, religión, Dios, símbolo.

Hegel and Cassirer: Dialogue about the Religion and Spirit

Abstract. In this work, we can see a thematic coincidence between Hegel and Cassirer. Firstly, both authors have a reflection about the Spirit, and secondly, this reflection embraces the subject of religion. The objective herein consists in contrasting the acceptance towards religion between the concept of religion and spirit in both authors. In Hegel's writing, the subject of religious reality is developed in three moments: natural religion, ethic religion, revealed religion. Whereas in Cassirer's writing, the exposure of the symbolic form of myth is precised as a necessary prelude to religion.

Key words: spirit, religion, God, symbol.

Presentación

En este trabajo nos hemos propuesto la exposición de un contraste en torno al sentido y significado de la religión desde dos insignes representantes de la filosofía moderna, a saber, Hegel y Cassirer. El fundamento de este contraste temático lo encontramos justo en el hecho de que la tematización de la religión constituye un puerto común en la filosofía de cada uno de estos autores. Entre Hegel y Cassirer hay una distancia de aproximadamente cien años. Podemos encontrar fracturas irreconciliables entre uno y otro autor.

En la presente investigación se ha procedido, primero, a exponer la noción de la religión en cada autor, y posteriormente se ha intentado esbozar un análisis comparativo entre estas dos concepciones. Queremos subrayar que el presente trabajo

constituye un baluarte, en tanto que, si bien es cierto que las investigaciones en torno al pensamiento de Cassirer en nuestra lengua figuran por su ausencia, el contraste temático entre Hegel y el maestro de Marburgo prácticamente es nulo. Es así que hemos pretendido, mediante el presente, abrir un camino de exploración por el cual se quiere sopesar la vigencia del pensamiento de Hegel mediante el crisol filosófico de Cassirer; y a su vez, se pretende medir la pertinencia del pensamiento del maestro de Marburgo a la luz del legado de Hegel.

1. El ascenso del espíritu hacia la verdad de la religión en Hegel

Podría decirse que el principio básico del cual parte la filosofía de Hegel se encuentra expresado justamente en

la idea que afirma que el espíritu está llamado a realizar el concepto de su libertad. Desde luego, el despliegue de este llamado no se realiza de una vez, sino por fases escalonadas. La historia está repleta de variados ritmos de transición, muchos de éstos han sido lentos y penosos. El espíritu comienza estando en sí mismo y debido al amor a sí o a la sobrepotencia de sí mismo es que posee la propia necesidad de conocerse. El espíritu realiza esta escarpada a través de diferentes ámbitos y direcciones tales como por ejemplo, el arte, la religión y la filosofía. Hay que subrayar, no obstante, que si bien la figura del principio que guía al espíritu en pos de su libertad, coincide, en términos generales, tanto en la estética y la religión; es en la filosofía en donde el pensamiento adquiere su expresión más adecuada que es la forma del concepto. Hegel piensa filosóficamente la religión; el *ethos* de la religión no consiste en dar razón del ser, la religión sabe la verdad de Dios en su forma simple; mientras que la filosofía “consiste en saber esta verdad no sólo bajo su forma simple, en cuanto Dios, sino también en saber lo racional en sus obras dotadas de razón” (Hegel, 1992: 276).

Para Hegel el agente propio de la historia universal no es la razón particular de un hombre, sino la razón eterna; es decir, Dios, quien se encuentra desplegado en el desarrollo del mundo. Dios ha creado el mundo *so pretexto* de superarlo mediante un autárquico recogimiento. “La historia universal, dice Hegel, es un producto de la razón eterna[...] Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina” (Hegel, 1980: 55-56). Este desarrollo tiene que partir necesariamente desde lo más elemental, que es precisamente el conocimiento de lo particular, para así ir ascendiendo hasta lo más elaborado y sublime del mismo espíritu. Lo que vale la pena por ahora es dejar asentado que “el espíritu, dice Hegel, es vivo y activo y su actividad se refiere al producto de sí mismo. Él sólo es quien se manifiesta en todos los hechos y direcciones, quien se realiza y goza a sí mismo [a través de] la religión, la ciencia, las artes” (Hegel, 1980: 69). El espíritu se realiza como devenir y cada existencia no es sino un momento de este proceso universal.

Ahora bien, ¿de qué manera amanece la realidad religiosa a través precisamente del ser del hombre en el mundo? Para responder a esta cuestión es importante hacer notar que para Hegel se pueden descubrir dos relieves o formas del ser, a saber, la naturaleza, por un lado, y el espíritu, por otro: “Tenemos dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre” (Hegel, 1980: 59). El reino natural está gobernado por la necesidad, mientras que el reino del espíritu es el ámbito propio del pensamiento. Sin embargo, aquí cabe hacer la siguiente

acotación: si bien el reino del espíritu está matizado por el pensamiento, dicho reino no comienza por ser pensamiento, no comienza siendo ni siquiera intuición o percepción sensible, sino sentimiento.

Hegel dice que el sentimiento es la forma más elemental del desglose del espíritu; en el sentimiento se hermanan el hombre con el animal: “el sentimiento, dice el autor, es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal” (Hegel, 1980: 53). El sentimiento es por antonomasia irreflexivo; y por esto mismo en éste se registra una huella casi nula de la presencia del espíritu, decimos casi nula justamente porque en éste existe más bien una sobrepresencia de lo natural. En el sentimiento el hombre se encuentra en una gratuita pasividad frente a lo ajeno, se encuentra completamente absorbido por lo irreflexivo.

Sin embargo, hay que señalar que existe una gran diferencia cualitativa entre el sentimiento en el hombre y en el animal, ya que el animal en tanto que animal siempre será un ser natural inmerso en su flora y fauna, el animal no podrá traspasar sus propios límites naturales. Por el contrario, el hombre representa para el espíritu un ser preeminente, debido a que el mismo ser del hombre no se agota en el sentimiento.

Si bien es cierto que el sentimiento representa el peldaño inferior de la naturaleza humana, este peldaño puede superponerse a lo natural debido a que constituye una parte del proceso general del espíritu; es decir, el sentimiento del hombre se encuentra de alguna manera conectado con el resto de los momentos de la emancipación del espíritu. De esta manera la religión ingresa al mundo, a través del sentimiento por el hombre; es decir, *la religión comienza estando en el mundo bajo la forma de sentimiento en el ser del hombre*.

No obstante, el hombre es un ser religioso no porque sea sentimental, sino más bien, y ante todo, porque es un ser racional. Hegel dice: “En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante” (Hegel, 1980: 53). Siendo racional, el hombre se instala de suyo más allá de lo natural. La preeminencia ontológica del hombre queda ponderada por el hecho mismo de que en su ser permanece siempre activo el espíritu. El hombre, desde su primera alba se descubre actuando ya en el terreno del espíritu; haga lo que haga, siempre el hombre es un ser en quien el espíritu está activo.

Por otro lado, Hegel contraviene la decimonónica tradición que afirma la imposibilidad del conocimiento de Dios. En esta tradición, la razón ha intentado abrirse paso hacia el absoluto a través de la demostración de las pruebas de la existencia de Dios (léase, Anselmo, Tomás de Aquino, Descartes), como si Dios fuera un objeto que requiriera una

prueba o razón para ser, o como si dependiera de la venia de la razón finita para existir. Como si la fe en Dios sólo pudiera surgir a partir de la demostración de las pruebas de su existencia. Hegel afirma que este último camino, desde su origen, se encuentra obtuso, Kant sería la expresión más acabada de esta obstrucción, y para muestra basta mencionar que el mismo autor de Königsberg afirma que la idea de Dios resulta imposible; Kant dice: “Con ello confesamos que el Ser supremo (Dios), tal como es en sí mismo, nos es completamente inescrutable, y que incluso nos es impensable” (Kant, 1999: § 58). El pensamiento de Dios en Kant resulta inasequible justamente porque lo considera allende a la razón, cual si se tratase de un objeto cuya posibilidad hubiese de ser determinada por las condiciones epistémicas de la razón.

El nuevo derrotero que abre el pensador de Stuttgart comienza diciendo que Dios no es ajeno a la razón, pues no es la razón quien está en el hombre, sino el hombre quien se encuentra en la razón. Este último señalamiento trastoca completamente el diseño del planteamiento filosófico respecto a Dios, pues ahora éste no precisa de ninguna demostración para ser, Dios está más allá de toda representación y no requiere de razones para ser, al contrario, habría que entenderlo como la fuente de todas las razones posibles. Ahora Dios resulta ser la realidad más eminente y verdadera: “Dios es real –que es la cosa más real, y que es la única verdaderamente real” (Hegel, 2002: 15). En Dios ya se encuentra, desde luego y desde siempre, el mundo y el hombre.

Para Hegel Dios es el más concreto de todos los objetos, precisamente porque en él se contiene todo lo que hay. Dios [...] es la *sustancia*, es, como *potencia infinita*, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de este su contenido: *sustancia* como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia[...] (Hegel, 1980: 43). Podría decirse que Dios es lo más concreto precisamente porque es lo acabado y no necesita de demostración ulterior alguna. En abono a esta idea Ernst Cassirer nos dice que “la suprema idea y la realidad absoluta no necesita de ninguna prueba mediata, sino que debe captarse y concebirse como tal, con la plena autarquía, exenta de toda desconfianza” (Cassirer, 1990: 366). Hegel contraviene el prejuicio de la incognoscibilidad de Dios que circula por toda la tradición, diciendo que esta imposibilidad proviene del esmero banal por reducir la idea de Dios a una representación. Y en efecto, por esta vía de la representación el absoluto resulta inasequible. Sin embargo, contra esta postura nuestro autor afirma una posición completamente diferente diciendo que Dios es asequible.

[...] Se acusa de orgullo a la razón, dice Hegel, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal (Hegel, 1980: 52).

Dios es lo más real y verdadero; es real porque está completo, y es verdadero, porque sólo él puede ganarse a sí mismo haciendo coincidir su ser consigo mismo.

Sin embargo, para alcanzar el acoplamiento pleno de la idea de Dios consigo mismo, en aras de la realidad religiosa, el espíritu ha tenido que atravesar por tres momentos marcados. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos dice que la realidad religiosa del espíritu ha atravesado por tres facetas, a saber, a) la religión natural; b) la religión artística; y c) la religión revelada. La secuencia mencionada se hilvana en atención al llamado de la libertad del espíritu. La libertad quiere la libertad. Esta emancipación necesariamente tiene que partir desde abajo, es decir, desde lo inmediato, pues lo inmediato es lo menos elaborado; en lo inmediato pueden encontrarse insinuados los primeros vestigios del espíritu.

En la evolución de la religión, el espíritu parte de una religión de corte natural, la cual se encuentra anclada a lo inmediato. Hegel dice que “la primera realidad del espíritu es el concepto mismo de religión, o es la religión en cuanto religión *inmediata*, y, por tanto, en cuanto religión natural; en ella el espíritu se sabe como objeto suyo en forma o figura natural inmediata” (Hegel, 2006: 789-790). Una religión se distingue de otra por la figura mediante la cual el espíritu se sabe; así, en la religión natural el ser del espíritu no es aún capaz de reconocerse en el obrar de la conciencia, esto es, el ser no es el obrar, ni el obrar el ser de la conciencia, esto se debe a que el ser y el obrar de la conciencia caminan por veredas separadas. En la religión natural se da una suerte de extrañamiento del espíritu, derivándose un desconocimiento de sí. Este desconocimiento, evidentemente representa un desarraigo del espíritu, es decir, evidentemente el espíritu no se encuentra en su patria propia; se diría que aquí el espíritu se encuentra fuera de casa.

En este sentido, no es gratuito que en la religión natural la representación de la divinidad se encuentre enteramente ligada a figuras de la fauna natural. En las culturas primitivas la divinidad aparece representada unas veces mediante la figura de un animal voraz como el jaguar o el león. En la religión natural,

[...] la forma o figura de dios, dice Hegel, se despoja también en ella de las necesidades provenientes de las condiciones naturales de la existencia animal, y las oficinas o ingredientes internos de la vida orgánica los indica fundidos en su superficie y pertenecientes

sólo a esta superficie. Siendo por de pronto una figura particular, su existencia, es uno de los elementos de la naturaleza (Hegel, 2006: 808).

Siendo la religión natural una religión precisamente inmediata permanece en ella el espíritu anclado al suelo de la superficie de la naturaleza. El espíritu realiza en esto su primer movimiento, en la lejanía de su recuperación, hacia su emancipación de toda determinación. El espíritu, dice Hegel, se manifiesta aquí cual si fuera una suerte de artesano el cual mediante su obrar se produce a sí mismo pero no logra captar la reunión de este proceso: “El espíritu aparece, pues, aquí como un *maestro de obras* [artesano], y su hacer, por medio del cual él se produce o suscita a sí mismo como objeto, pero por medio del cual él todavía no aprehende o capta la idea de sí” (Hegel, 2006: 798); el artesano en la religión natural obra cuasi mecánicamente, casi instintivamente, tal como las abejas construyen su colmena; pero no hay la conciencia de dicho obrar. Ser y quehacer se encuentran, uno respecto al otro, en la lejanía oceánica de la completa indiferencia.

El segundo momento de la realidad religiosa del espíritu en Hegel se denomina religión artística:

Pero la segunda realidad del espíritu es necesariamente la de saberse en la forma de la naturalidad suprimida y superada, es decir, la de saberse en la forma del sí mismo mediante la producción u obra de una conciencia, mediante la cual producción u obra esta conciencia no mira o no contempla en su objeto, sino a su propio hacer y a su propio sí mismo (Hegel, 2006: 790).

El hombre ahora se sabe más allá del límite que le dibujaba la elemental religión natural. Podría decirse que son dos los elementos fundamentales que caracterizan a la forma de la religión ética, a saber, por un lado, el descenso del espíritu universal a la concreción individual de un sí mismo; y por otro, la superación del sojuzgamiento de la naturaleza. El hombre ahora se sabe en su rebase de la naturaleza, y siendo sí mismo reconoce en los otros el potencial general de sus posibilidades. Evidentemente, esto representa un primer ingreso consciente hacia la universalidad.

La representación de la divinidad ya no se encuentra consagrada entre formas animalescas, ni por elementos oscuros ajenos a la forma de ser del hombre. Hegel dice que “los viejos dioses de la luz y la tiniebla, empieza particularizándose [en el] Cielo, la Tierra, el Óceano, el sol, el ciego fuego tifónico de la Tierra, etc., son sustituidos por figuras o formas que sólo conservan ya en sí una oscura resonancia que recuerda a aquellos titanes, pero ya no son seres naturales, sino claros espíritus” (Hegel, 2006: 809). Justo por esto, aquí podemos

asistir al tránsito de la arcaica divinización de la naturaleza hacia la divinización del sí mismo. En la religión del arte se da el tránsito del culto a la naturaleza hacia el culto del hombre. Vemos por ejemplo que entre los griegos la divinidad viene revestida por un cierto traje de heroísmo, exaltando el valor y la virtud. La divinidad aquí representa, sin embargo, la aspiración de todo hombre. El hombre ahora se reconoce plenamente en sus dioses, pues en el fondo anhela ser como sus dioses, es decir, se encuentra atraído por la imagen universal de sus dioses.

La religión artística es una religión ética, porque el espíritu individual al fin puede reconocerse en el de su semejante. Por esto, ahora, “el artesano ha abandonado el trabajo *artístico*, la mezcla de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconsciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual” (Hegel, 2000: 408). Es decir, aquella dislocación que antes existía entre el alfarero y su obra ha comenzado a ser superada, pues resulta imposible que ahora el hombre que aparece ante sí pueda reconocerse en la bestialidad de un toro o de un león. Lo semejante se reconoce sólo en lo semejante, y se realiza en el claro de la virtud universal plasmada justamente en la divinidad heroica, aprendiendo a gozarse en lo que por ello vale para los demás. Cabe mencionar que tanto en la religión natural como en la artística, el espíritu se encuentra inmerso en una maraña de mitos dominados por lo inmediato y lo natural, existe una fuerte emotividad como argamasa de tales expresiones. En el mito, por tanto, el espíritu aún no sabe que él mismo es el que sabe (Guinzo, 1992: 31).

Pese a esto, en la religión ética sólo unos cuantos individuos son libres. La libertad de estos individuos obedece no a una razón universal, sino a la casta familiar. Recordemos que Platón y Aristóteles todavía justifican desde la filosofía el esclavismo, afirmando que hay ciertos hombres que naturalmente han nacido para mandar y otros para obedecer, pero no todos pueden ser libres. El estagirita afirmaba: “la casa perfecta la integran esclavos y hombres libres[...] Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar[...], los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos, la esclavitud es tan útil como justa” (Aristóteles, 2008: 53, 56, 59). Por su parte Platón, según lo refiere Séneca, tuvo a su servicio por lo menos a tres esclavos (Séneca, 1996: 111). Esta práctica esclavista en el mundo griego da clara cuenta, desde el punto de vista de Hegel, que la libertad universal no ha entrado al mundo todavía en aras de la religión ética. Hegel afirma que aquí “el singular está satisfecho con la limitación de su ser allí y no ha captado todavía el pensamiento ilimitado de su libre sí

mismo. Pues la verdad del espíritu ético todavía sigue siendo, primeramente, esta esencia y esta confianza sustanciales en las que el sí mismo no se sabe como libre singularidad” (Hegel, 2000: 408-409). El sí mismo aún no conoce su ser libre ilimitado en la religión ética precisamente porque el espíritu se encuentra en medio de una incómoda tensión entre lo finito y la represión de lo universal. No obstante, en esta libertad de unos cuantos se ha anunciando ya la libertad universal del mundo. Sobrevenía así la idea de la libertad universal en la revelación del espíritu absoluto en su forma humana.

En este punto cabe muy bien la alusión al texto bíblico que dice: “El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz; los que moraban en tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos” (Is. 9:2). El espíritu anclado a la inmediatez de la determinación natural es precisamente este pueblo que andaba en tinieblas. La libertad universal no podía sobrevenir por boca de un patriarca o mediante la venia de un esclavista. Dice Hegel que la libertad universal sólo podía sobrevenir en medio de esta gran luz que resplandeció sobre el mundo, sólo podía sobrevenir por la revelación de Dios en su forma humana.

Así, pues, tenemos que el tercer momento de la realidad religiosa del espíritu está marcado por la religión revelada. Se llama revelada porque en ésta, Dios revelándose en el mundo se reconoce a sí mismo como absoluto. Hegel dice:

[...] por último, la *tercera* supera el carácter de unilateralidad de las dos primeras; el *sí mismo* es tanto un *inmediato* como la inmediatez es *sí mismo*. Si en la primera [religión natural] el espíritu es en general en la forma de la conciencia y en la segunda [religión ética] en la de la autoconciencia, en la tercera es en la forma de la unidad de ambas [...], ésta es la *religión revelada*. En ella alcanza el espíritu su figura verdadera (Hegel, 2000: 400).

Es decir, en este tercer momento de la religión, al ser la unidad de los dos momentos precedentes, posee la figura del ser en sí y para sí; ya no la figura efectivamente unilateral del ser en sí inmediato de la religión natural, la que siendo inmediata era asimismo unilateral; tampoco posee la figura de la autoconciencia habida en la religión ética, la que representando la moral como el ideal aparece como ser para sí. La figura que nos presenta la religión revelada es justo la unión de ambos momentos, no sólo es el ser en sí y el ser para sí, sino la unión de la conciencia y la autoconciencia. En la religión revelada se llega finalmente a la conciencia de la idea absoluta de Dios. Esto es, se llega así finalmente al concepto en donde se resuelve eternamente la forma de la objetividad.

Por la religión cristiana, dice Hegel, ha llegado, pues, a la conciencia la idea absoluta de Dios, en su verdad; en esta conciencia el hombre se encuentra igualmente recogido[...] El hombre, considerado como finito por sí, es a la vez imagen de Dios [...], está determinado por la eternidad (Hegel, 1980: 561).

La idea de que la esencia del hombre es la libertad adviene primeramente por la vía religiosa. La religión revelada es en sí misma libertaria, pues reconoce por primera vez que el hombre en cuanto que hombre es libre en sí mismo. El hombre es la imagen de Dios, por ello está también enderezado hacia la emancipación.

Dice Hegel que Dios es trino, y quien no sabe esto no sabe nada acerca del cristianismo. Pues mediante la trinidad Dios logra desplegar su conocimiento. Dios envía a su Hijo al mundo, precisamente para que se haga al fin asequible al hombre el reino de los cielos, es decir, para que el hombre pueda buscar el reino de Dios y su justicia. Mediante la muerte y resurrección el Padre se reconcilia con el Hijo, y el momento de esta reconciliación constituye el reino del Espíritu. El reino del Espíritu es precisamente la reconciliación. En el cristianismo el Padre, el Hijo y el Espíritu reconocen su unidad. El espíritu reconoce al espíritu. La divinidad del Hijo queda reflejada por el hecho de que el Padre se goza en el Hijo, y a su vez el Hijo se reconoce en el Padre.

Y con esto justamente el espíritu absoluto alcanza el reino de la libertad. Pues como recordaremos, el fin del espíritu consiste precisamente en saberse y habitar en su libertad. El espíritu ha dejado atrás toda aquella maraña que le retenía anclado al reino abstracto de lo inmediato. Dios poseyéndose a sí, ahora se sabe absoluto. “Dios es Dios, dice Hegel, en cuanto se sabe a sí mismo” (Hegel, 2002: 388). Saber a sí mismo es el testimonio fehaciente de que el absoluto ha creado desde sí su propio concepto. Por esto Hegel nos dice:

[...] si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o que haga al mundo conforme a sí mismo, puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su propio concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser (Hegel, 1980: 75).

En el horizonte de la religión revelada, el ser y el quehacer del espíritu son una y la misma cosa. El alfarero y su obra son uno y lo mismo; el espíritu se reconoce en lo que hace, y viceversa, su obrar es la objetivación del ser del espíritu; ambos: ser y quehacer se corresponden recíprocamente. El objeto se reconoce como sujeto y el sujeto como objeto. Esto es la completa incondicionalidad, libertad y autonomía, del espíritu.

El espíritu, en la religión revelada, al fin ha llegado a su patria propia: “el espíritu es solamente espíritu, en cuanto es para el espíritu; y en la religión absoluta el espíritu absoluto no manifiesta momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo” (Hegel, 2002: 387). El espíritu se posee a sí sólo en su verdad, la cual ha logrado trascender la representación inmediata de la intuición y colocarse en la pureza del pensamiento mediante la filosofía. La representación finita es superada por la fe y por el pensamiento conceptual de la filosofía. Por ello, Hegel no vacila en afirmar que religión y filosofía coinciden en su contenido y finalidad, pues ambas poseen como contenido el espíritu y como finalidad la libertad.

2. En torno a la evolución del espíritu y la religión en el pensamiento de Cassirer

Consideramos que existe una enorme influencia, no confesa, del pensamiento de Hegel sobre la filosofía de Cassirer. Podría decirse que el eco que Hegel ejerce sobre el pensamiento de este último puede verse con mayor ahínco en la preocupación también por el despliegue del espíritu. El gran tópico por parte de Cassirer es precisamente el decurso del espíritu en el horizonte de la cultura y la historia. Sin embargo, cabe hacer la distinción de que en la tematización de Hegel se trata propiamente del espíritu absoluto; mientras que en Cassirer se trata del espíritu humanizado que se despliega en la historia a través de los diferentes caminos de las formas simbólicas. Un elemento en común que podemos encontrar entre estos dos autores es la figura ascendente que describe el desenvolvimiento precisamente del espíritu que en ambos se encuentra tendido hacia la incondicionalidad de su libertad. Esta marcha, en ambos, posee una estructura escalonada. En Hegel, la clave de este proceso es la dialéctica, mientras que en Cassirer es la marcha lenta y a veces penosa del mismo espíritu.

Cassirer nos muestra una imagen casi de corte filogenético del espíritu, quien despliega un recorrido desde los estratos más elementales hasta las configuraciones más elaboradas. El espíritu posee como suelo y como fase antecedente a la naturaleza. Podría decirse que el espíritu se desprende de la naturaleza. El hombre es por antonomasia el ser del espíritu. No obstante, el antecedente más inmediato del hombre es precisamente el animal. La expresión del espíritu posee diferentes capas geológicas y el estrato más rudimentario de esta expresión la encontramos justamente en la expresión fisiognómica, en la cual el hombre se encuentra hermanado con el animal. Cassirer dice: “la expresión tiene una base biológica muy amplia. No es, en modo alguno, un privilegio humano, sino que se extiende por todo el mundo animal. La expresión emotiva humana se halla representada en el

comportamiento del chimpancé” (Cassirer, 2000: 58). En la expresión fisiognómica se registra una huella casi nula de la presencia del espíritu. Es así que a nivel de emotividad el hombre se encuentra empatado con el animal; pues semejante expresión obedece más a reacciones biológicas e instintivas del organismo ante su medio. Por esto Cassirer afirma que “tenemos que distinguir las diversas capas geológicas del lenguaje. La primera[...], es sin duda, el lenguaje emotivo; una gran porción de toda expresión humana corresponde todavía a esta capa” (Cassirer, 1992: 53).

Sin embargo, existe un factor por el que en algún momento el hombre comienza a desempatar del animal. Esto puede entenderse en función de la reacción que escenifica el hombre como respuesta al influjo del medio, ya que esta reacción no es solamente instintiva, sino la transformación de los influjos en imágenes; la imagen es una creación generada por el espíritu a partir de un estímulo, y constituye además el antecedente inmediato del lenguaje proposicional.

En este sentido, debe distinguirse el lenguaje emotivo del lenguaje articulado, pues en esta diferencia se finca la frontera entre el animal y el hombre: “La diferencia entre el lenguaje proposicional y el *lenguaje emotivo* representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal” (Cassirer, 1992: 54). Los ruidos y los gestos proferidos por el animal no consiguen nunca llegar a ser parte de una proposición, por eso no designan objeto alguno. Por el contrario, el lenguaje proposicional es pleno portador de sentido, pues mediante éste el hombre confiere significado a su entorno y configura su mundo.

Ahora bien, hay que aclarar que para Cassirer el hombre por antonomasia es un animal simbólico, ya que no puede enfrentarse con la realidad de un modo inmediato. “El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara” (Cassirer, 1992: 47). El puente entre la realidad y el hombre es el lenguaje, y más aún, de un modo más específico, se diría que aquello que media entre al hombre y lo ajeno es propiamente el “símbolo”. El símbolo constituye la específica producción del espíritu. Por esto Cassirer nos dice que:

[...] es la fuerza de este engendrar [del espíritu] la que transforma el mero contenido de impresión y percepción en contenido simbólico. En éste, la imagen ha dejado de ser algo recibido desde fuera, se ha convertido en algo conformado desde dentro, en el que rige un principio fundamental de configuración libre[...] (Cassirer, 1975: 165).

El símbolo es, por así decirlo, el termómetro que registra la huella de la presencia del espíritu a través de las diferentes configuraciones del alma en la historia.

El espíritu se despliega a través de diversas formas simbólicas. La religión es una forma simbólica por la que el espíritu evoluciona. La evolución del espíritu es sistemática, porque, por un lado, cada momento del desarrollo del espíritu presupone y envuelve al anterior:

[...] no sólo cada factor complejo, dice Cassirer, engloba el factor más simple, no sólo cada momento “posterior” engloba el “anterior” sino que, viceversa, también es cierto que aquél está preparado y trazado en éste (Cassirer, 1985: 290).

Mientras que por otro, cada forma simbólica se encuentra de alguna manera enlazada con el resto. Esto, de entrada, representa una dificultad metodológica para nosotros, pues la tematización de la religión en este autor implica la alusión de por lo menos otra forma simbólica, con la que se encuentra la religión precisamente inmersa, a saber, el mito. La religión, desde la óptica de nuestro autor, no se entiende al margen del mito. Al contrario, la religión viene envuelta en el mito, de hecho, la religión adquiere su contenido simbólico a partir de las imágenes mitológicas.

De esta manera tenemos que la primera forma simbólica por donde se despliega el espíritu es precisamente el mito. El contenido del mito, en Cassirer, es el conjunto de las diferentes gestas de la divinidad en el transcurso del tiempo “mítico”; es decir, el mito narra la odisea de los dioses en sus diferentes hazañas heroicas. “El pensamiento mitológico, dice el autor, es un proceso teogónico: un proceso en el cual Dios mismo deviene” (Cassirer, 1995: 23) mostrando sus múltiples rostros en el transcurso de la historia. Por el mito la divinidad se muestra al mundo, tal manifestación es enormemente rica, por ello se dice que los dioses se muestran de múltiples maneras y bajo distintos rostros. “El mito es la odisea de la conciencia pura de Dios” (Cassirer, 1995: 26).

El mito no nace de una duda, sino de la evidencia simbólica de la realidad de los dioses, por esto nuestro autor acota diciendo que:

[...] el genuino mito no empieza ahí donde la intuición del universo toma la forma de imágenes determinadas, de figuras de demonios y dioses, sino ahí donde se atribuye a estas figuras un nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo (Cassirer, 1995: 141).

La hazaña del ser mitológico ha acontecido efectivamente en algún momento, pero ha acontecido en un horizonte mitológico. Es por esto que los hombres rememoran semejantes acontecimientos y ordenan sus costumbres conforme a ellas. Se rememora, por ejemplo, el nacimiento de una divinidad, o cuando el dios ha detenido el curso del sol para ayudar a su

pueblo a vencer un ejército contrario, o cuando ha intervenido para abrir las aguas del mar para procurar la liberación de un pueblo, etcétera.

La configuración simbólica del mito ha tenido que partir del reconocimiento de lo inmediato, es decir, ha partido de lo sensible. Sin embargo, en el mito se da cuenta de un primer rebase precisamente de lo sensible. En el mito se asoma por primera vez el anhelo hacia la incondicionalidad del espíritu, pues en este rebase de lo sensible, las figuras mitológicas parecen volcarse hacia su independencia respecto de su determinación y contraste sensible: “la fuerza que se apodera de la conciencia en el mito es real y ya no está bajo el control de la misma conciencia. En rigor, *la mitología se origina de algo independiente de toda invención formal* y esencialmente opuesta a ésta[...], cuyo origen se pierde en lo supra-histórico (Cassirer, 1995: 22). Se diría que en el mito la divinidad golpea por primera vez el espíritu en el hombre y lo despierta. Aunque cabe agregar que este desglose no ha acontecido de una vez, ha tenido que ir encontrando su cauce de una manera gradual, pues la primera reacción del espíritu ante el llamado de los dioses ha sido su representación mediante elementos extraídos enteramente de la naturaleza.

En el mito aparece por primera vez la divinidad irrumpiendo y despertando de un golpe el espíritu. Este golpe obliga al espíritu a pronunciar el nombre de los dioses y a confabular un sinfín de imágenes que intentan capturar el rostro de lo inefable. El espíritu plasma este empeño, primero, en una rudimentaria asociación con elementos naturales, tal como acontece en las primeras culturas, en donde la divinidad se encuentra representada y revestida de imágenes de animales o de plantas. Esta capacidad representativa y de asociación, si bien todavía se encuentra anclada a la naturaleza, nos habla ya de una eminente capacidad creadora por parte del espíritu.

En el mito el espíritu encuentra su desglose más básico, esto puede entenderse precisamente porque, por un lado, en éste hay un inminente apego a lo inmediato; mientras que por otro, existe una sobreabundancia de cualidades emotivas. Es decir, en el mito, si bien ya existe un esbozo hacia la incondicionalidad del mismo espíritu, existe no obstante una sobrepresencia de lo ajeno, que deja a éste en un estado de absorta pasividad. En el mito, la naturaleza es el gran teatro de la emotividad, es decir, aquí todo se encuentra animado. Todo posee una suerte de alma, todo lo que existe posee un temple de ánimo. Cualquier piedra o árbol es capaz de alegría o tristeza, los fenómenos naturales, como el relámpago o el arcoiris, obedecen al estado de ánimo de los dioses.

Sin embargo, en el mito podemos asistir ya a la primera experiencia de lo universal, aunque ésta sea una experiencia no construida por el mismo espíritu, sino un estar en medio

del gran océano animado del mundo; sin embargo, ésta representa una experiencia que coloca el espíritu en medio de la totalidad. Aquí el espíritu transita en medio de una universal emotividad. “La impresión mítica, dice Cassirer, se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o pena, de angustia, de excitación” (Cassirer, 1992: 121). En el mito el espíritu se encuentra en medio de la totalidad por medio de una disposición afectiva.

Para el mito todo se encuentra en el todo; es decir, todo está en todo, todo se encuentra reunido, no hay lugar para dislocaciones. Por esto nuestro autor afirma que:

[...] el mito pugna por una “unidad del mundo”. Aquí la realidad se disuelve en imágenes concretas, el mito parece aglutinar todo lo que toca en una unidad indiferenciada [...], la intuición mítica llega a *fundir* finalmente lo que enlaza. Para la visión mítica sólo hay en rigor una sola dimensión de la relación, un solo “plano del ser” [...], no hay semejante no-ser (Cassirer, 1995: 92, 93).

En el mito no hay cabida para la dislocación del mundo, puesto que todo permanece engarzado mediante el vínculo emotivo que reúne simpáticamente los diferentes órdenes de lo real. La muerte, por ejemplo, no representa una ruptura, el que muere sólo pasa a otra vida, no obstante, en aquella otra vida seguirá siendo el mismo, con sus mismos modales y hábitos, por eso al muerto se le atavía con todos sus utensilios de trabajo y ropas preferidas.

Sin embargo, cabe aclarar que: [...] en el desarrollo de la cultura no podemos fijar el punto donde cesa el mito y comienza la religión. En el curso de su historia, la religión permanece indisolublemente conectada e impregnada con elementos míticos. El mito es, desde el comienzo, religión potencial (Cassirer, 1992: 135).

Se diría más bien, que la religión se encuentra poblada por imágenes míticas. Sin embargo, la experiencia emotiva de la reunión de la totalidad, en la religión va a encontrar cierta reorientación.

Si bien es cierto que no puede fijarse el punto en el que cesa el mito y comienza la religión; podría también afirmarse que entre el mito y la religión podemos encontrar un punto que media el paso de transición de la primera forma simbólica a la segunda. Cassirer dice: “el mito, no tiene su punto de partida en ningún concepto conclusivo del yo o del alma, ni tampoco en ninguna imagen conclusiva de la realidad y del acontecer objetivo” (Cassirer, 1995: 198). Esto es, el espíritu puede comenzar a transitar del mito hacia la religión, si y sólo si en el mundo ha tenido lugar la experiencia inaudita del yo. Es decir, en el mito por cuanto que todo se encuentra engarzado, no hay lugar para discernir

la diferencia entre lo objetivo y lo meramente subjetivo. Pues el mito no tiene su origen en ningún concepto conclusivo del yo, tampoco en la imagen conclusiva de la realidad objetiva. En el mito, de pronto el espíritu se sorprende estando en medio de la totalidad engarzada, ya por el amor o el odio. Sin embargo, en el mito no existe un juicio acerca de lo propio y lo ajeno.

La irrupción del reconocimiento del yo es la pieza clave y el eslabón entre el mito y la religión. La religión presupone la existencia de un yo, porque finalmente es un yo quien entra en comunión con la divinidad; es decir, es un yo quien hace un juramento o un sacrificio a la divinidad. Es un yo quien nombra el nombre de la divinidad y espera un milagro o una señal.

Evidentemente, este paso de transición marca una suerte de ruptura de aquella unidad en la que cómodamente se encontraba el espíritu. Ahora se tiene que transitar hacia otro peldaño de la emancipación. Este tránsito trae consigo la primera ruptura, no obstante, esto representa un enriquecimiento, pues a partir de esta ruptura se puede ver que el espíritu se ha enriquecido dando ocasión a la forma simbólica de la religión. La religión nace de una crisis del espíritu, por esto no es gratuita la afirmación de Cassirer que dice:

[...] al irse desarrollando gradualmente la cosmovisión mitológica, se introduce una separación, y es esta separación la que constituye el auténtico comienzo de la conciencia específicamente religiosa. En cuanto más tratamos de remontarnos a los orígenes del contenido de la conciencia religiosa, tanto menos podemos separarlo del contenido de la conciencia mitológica. Ambos están trenzados, [esta] indisoluble trabazón de los contenidos del mito y de la religión [los hace afines, sin embargo], la forma de ambas no es la misma (Cassirer, 1995: 293).

La religión se desprende evidentemente del mito, pero no retiene la forma simbólica de aquél. En el mito no hay cabida para la diferencia entre lo propio y lo ajeno. La religión representa una ruptura en un doble sentido, a saber, por ésta la unidad de la cosmovisión del mito se disloca mediante la irrupción del reconocimiento del yo, y por otra parte, en la religión el espíritu da forma a otra forma simbólica. El espíritu comienza a experimentar en dicha ruptura un enriquecimiento, pues el mundo ahora se descubre plural.

En este sentido, podría decirse que la religión se encuentra obligada a realizar un replanteamiento de su base mitológica y a afrontar las consecuencias de esta crisis. Cassirer dice que “toda religión se ve conducida en su evolución a un punto en que debe afrontar esta ‘crisis’ y debe [replantear] su base mitológica [...], en virtud de lo cual el mundo de las imágenes del mito se dé a conocer ahora como algo meramente externo

y material” (Cassirer, 1995: 294, 296). Esto es, la religión, montada en la distinción del yo, ahora está llamada a realizar la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.

Y justo esto es lo que constituye el punto que distingue la religión del resto de las formas simbólicas, a saber, en el seno de ésta se lleva finalmente a cabo el juicio por el que se distingue la pluralidad de las cosas y la naturaleza de los dioses. En la religión se consuma el acto mediante el cual se dirime la existencia o inexistencia de los seres mitológicos. Esto es posible en función de que en la religión acontece un discernimiento espiritual inédito, se trata de la diferenciación de dos nociones, a saber, la distinción entre ‘significación’ y ‘existencia’. Algo que posee significado, no necesariamente existe de un modo fáctico, no necesariamente es real. No obstante algo que es real, existe fácticamente y afecta al espíritu confiriéndole un sentido. A decir verdad, este acto de diferenciación entre la significación y la existencia representa el punto culminante del contraste entre el mito y la religión, pues con esto el espíritu religioso juzga el sentido de los dioses, ya como reales, ya como falsos. El autor nos dice acerca de esto:

Y la peculiaridad de la “forma” religiosa se manifiesta en la diversa actitud que adopta la conciencia frente al mundo de imágenes mitológicas. Ella no puede prescindir de este mundo, pero, visto a través del planteamiento religioso..., la cuestión adquiere gradualmente un sentido nuevo. Presta a lo mitológico una ‘significación’ distinta... que introduce directamente en el campo del mito la antítesis entre ‘significación’ y ‘existencia’. La religión lleva a cabo la decisión que es ajena al mito en cuanto tal (Cassirer, 1995: 294).

En la religión se lleva a cabo la decisión acerca de si un dios existe o no. Se dirime si un dios es bueno o malo, se decide si se le ha de mentar sólo como sentido o como una entidad real. Para la religión, el dios verdadero no sólo ha de poseer un significado (significar), sino que también, y sobre todo, debe existir. Desde la religión adquieren contorno las diferentes formas de ser del hombre, y las maneras de entablar comunión con la divinidad. De hecho, desde la religión se acusa de idolátras a los adoradores de dioses falsos. Un dios falso es aquel que ha sido tallado por la propia mano del hombre, este dios no ve ni oye, es un ídolo. Ya en el libro del profeta Isaías se advierte contra esto, diciendo:

Los formadores de imágenes de talla, todos ellos son vanidad, y lo más precioso en ellos para nada es útil; y ellos mismos son testigos para su confusión, de que los ídolos no ven ni entienden. ¿Quién formó un dios, o quién fundió una imagen que para nada es de provecho? (Is. 44: 9-10).¹

El espíritu describe la misma figura en su recorrido que va de lo concreto a lo abstracto tanto en el conocimiento como en la religión. En el conocimiento, este trayecto hace su recorrido desde una idea sensible hasta la articulación del concepto, conseguido con mayor pureza en las ciencias formales, dado de un modo completamente abstracto y desapegado de toda referencia empírica. Este mismo recorrido se repite también en la religión ahí donde se registra el paso del politeísmo hacia el monoteísmo, y el paso de la representación natural de los dioses hasta la concepción del dios único entendido como espíritu. En ambos casos (conocimiento y religión) se desarrolla una travesía hacia la incondicionalidad del espíritu mismo. Desde luego, para nuestro autor, una religión que ha transitado hacia el monoteísmo del dios entendido como espíritu, posee un grado más evolucionado del espíritu respecto de la religión politeísta. Pues en esto último el espíritu se encuentra como en su elemento. El espíritu reconoce al espíritu. Cabe agregar que en la experiencia de esta incondicionalidad del espíritu se da acceso asimismo a la experiencia de lo universal, pero ya no de una forma gratuita, sino de una manera esmerada y atenta. El espíritu ingresa a lo universal mediante la construcción de configuraciones simbólicas abstractas, ahí el espíritu se encuentra en su elemento, es decir, se encuentra en medio del producto de sus acciones. Ahí el espíritu se reconoce en lo que hace.

En la religión existe una constricción y una promesa. Se diría que el ‘sentido’ de la existencia del hombre en el marco de la religión transita en medio de estos dos polos: en la tentación hacia la desobediencia y en la procuración de este cuidado. Aquí el sujeto posee margen amplio de maniobra, pues puede, y de hecho debe, decidir conducirse conforme al decreto de la divinidad, o bien transcurrir al margen. La tierra prometida, el paraíso prometido, se alcanza sólo mediante un esfuerzo constante.

La religión también posee una función antropológica, o función práctica, en el entendido de que el hombre tiene que esforzarse para arrebatar el cielo, y para lograrlo tiene que estar en permanente brega. Desde luego, esta justa, adquiere sentido, cuando se realiza en el marco espiritual que se dibuja sólo en un horizonte religioso. De esta manera tenemos que, “desde un principio —dice Cassirer—, la religión ha cumplido con una función teórica y otra práctica. Contiene una *cosmología* y una *antropología*[...] Los dos aspectos se hallan combinados y fundidos. [La religión también] contesta a la

1. En la versión de la Biblia de Jerusalén estos versículos se traducen en los siguientes términos: “¡Escultores de ídolos! Todos ellos son vacuidad; de nada sirven sus obras más estimadas; sus testigos nada ven y nada saben, y por eso quedarán abochornados. ¿Quién modela un dios o funde un ídolo, sin esperar una ganancia?”.

cuestión del origen del mundo y de la sociedad humana; de este origen derivan los deberes y obligaciones del hombre” (Cassirer, 1992: 144). La religión posee ya de suyo una cosmovisión del universo y dentro de esta cosmovisión el hombre religioso se incrusta y va encontrando acomodo mediante sus actos. Sus deberes y obligaciones se desprenden justamente de esta cosmovisión que le confiere el alma religiosa. El aspecto teórico y práctico de la religión también se encuentran fundidos y resultan indisolubles uno respecto del otro.

Hay que agregar que el fin último del hombre religioso, es alcanzar una comunión completa con la divinidad, esta comunión la alcanza en el mundo mediante el culto, pues en el culto el dios desciende y habita entre sus presentes, al tiempo que el feligrés asciende al encuentro con su dios. En el culto, el ser religioso y el dios se fusionan volviéndose uno. El culto es un símil de la salvación eterna. En el horizonte religioso, el hombre puede acceder a dios mediante el culto. Al dios se le invoca por su nombre y mediante el culto el hombre establece una comunión con la divinidad.

A manera de conclusión, cabe mencionar un par de ideas acerca del contraste en torno a la concepción de la religión y el espíritu entre Hegel y Cassirer. En primer lugar hay que mencionar que en ambos pensadores existe la idea de que el espíritu representa el meollo de la atención filosófica. El espíritu se encuentra tendido hacia la complejidad y se encuentra asimismo llamado a la libertad. En esta emancipación el espíritu realiza un recorrido que va desde lo más elemental, como la emotividad o la percepción sensible, hasta lo más puro de la especulación y el pensamiento conceptual. La religión es uno de los caminos por el cual se aviene el espíritu. Sin embargo, la figura que se dibuja de este devenir describe una parábola diferente en uno y otro autor. En Hegel, la emancipación del espíritu, si bien se da de una forma escalonada, este escalonamiento precisa la negación del momento antecedente, es decir, se da de una manera dialéctica. Sin esta negación, no existiría posibilidad de la transición. La negación dialéctica en Hegel, en realidad es una asunción, es decir, lo menos complejo es negado mediante su incorporación en lo más elevado. Este es el principio que rige —de acuerdo con Hegel— el curso del espíritu: la realización del concepto de su libertad. En la religión revelada el espíritu llega a su puerto habitando en la verdad de su libertad.

Por su parte en Cassirer, la religión, en primer lugar, representa una forma simbólica, en el entendido de que constituye un camino a través del cual se despliega el espíritu en pos de su objetivación. Este recorrido avanza de un modo lento y penoso, no avanza mediante supresiones o negaciones, aunque encuentra un paralelo con Hegel en el sentido de que la primera forma simbólica que el espíritu recorre se encuentra sobrepoblada de

lo inmediato; en este primer momento el espíritu se encuentra preso entre la emotividad y la percepción sensible. El eslabón de tránsito entre el mito y la religión es la configuración de la conciencia del yo. Sin esta conciencia del yo, de acuerdo con Cassirer, el espíritu no habría podido transitar hacia la religión. Este tránsito no representa una ruptura o negación del lapso anterior, sino un enriquecimiento. En el pensamiento de Cassirer cada eslabón del despliegue del espíritu se encuentra implicado con la totalidad; de tal suerte que cada eslabón precedente condiciona y hasta sugiere el momento precedente. Es así que la religión, como forma simbólica, sólo pudo surgir condicionada por el mito y por la configuración de la conciencia del yo. Sin embargo, el espíritu no agota su camino una vez que ha descubierto la forma simbólica de la religión. Ahora, en la ruta de la religión, también el espíritu prosigue su evolución yendo del politeísmo al monoteísmo, y la liberación del espíritu se va consolidando cuando reconoce la idea del dios entendido como espíritu.

Por otra parte, podría decirse que para Hegel lo más universal es lo más concreto. Es decir, el espíritu, siendo lo que es, engloba al todo abarcándolo. Para Hegel la única realidad es el espíritu; sólo hay espíritu, todo lo que es, es espíritu; la creación del mundo es un pretexto para el autoconocimiento del mismo espíritu. No hay nada fuera de éste, pues todo lo abarca, todo acontece en éste y para éste: cultura y naturaleza son en el espíritu. El hombre figura como el ser por el cual el espíritu realiza el proceso de su autorrecogimiento. Sólo hay una realidad absoluta que tiende hacia la verdad, y la verdad, el espíritu la entiende como un proceso de autoacoplamiento que no conoce ocaso. El espíritu está llamado a desarrollar el concepto de su libertad, está llamado a la universalidad.

Para Cassirer el espíritu es una realidad que no agota la totalidad del ser, es decir, el espíritu constituye un relieve de la realidad; no obstante, la totalidad de lo que es, no se agota en la realidad del espíritu. Este último, en efecto, también es actor y autor de la historia, y si bien se encuentra tendido hacia la incondicionalidad o hacia su autonomía, no obstante, en éste no se agota todo el ser. El maestro de Marburgo, reconoce la objetividad de dos relieves del ser, a saber, el espíritu, por un lado, y la naturaleza, por otro. Es decir, Cassirer ya no afirma que todo lo real es racional, pues hay algo allende a la razón, la naturaleza. De hecho, la evolución del espíritu se explica sólo viniendo y desprendiéndose de la misma naturaleza. Esta irreductibilidad del espíritu al ser natural es lo que funda la posibilidad del ser del hombre entendido como ser simbólico, pues sólo por la intermediación del símbolo, que en todo momento es una producción exclusiva del espíritu, el hombre puede entrar en contacto epistémico con la naturaleza. Desde Cassirer se diría que el ser es uno, no obstante, en éste se contienen dos relieves, a saber, el espíritu y la naturaleza.

Por otro lado, resulta evidente que para Hegel la historia del mundo coincide con la historia de las religiones. Historia que ha ido desde lo más elemental, imitando a lo más inmediato o ciertas formas de la naturaleza, pasando por la antropomorfización de la divinidad: en ambos momentos la verdad se encuentra en proceso de resolución. No obstante, lo que nos llama la atención es la afirmación hegeliana que dice, “existen religiones en las cuales la idea no es aún revelada y sabida” (Hegel, 2002: 385). Aquí el autor afirma que no toda religión es hierofántica. Para Hegel la escala de la hierofanía de Dios estaría marcada por el grado de la presencia del espíritu en cada manifestación religiosa. En este sentido, la única religión hierofántica sería precisamente la revelada, pues en esta última el espíritu se encuentra plenamente descubierto poseyéndose en la revelación de su verdad. En el cristianismo acontece la revelación de la verdad de Dios. El Hijo descubre al Padre, y el Padre se goza en el Hijo; el Espíritu es el momento de esta reunión.

Por su parte en Cassirer, por el contrario de Hegel, cualquier manifestación religiosa ya es de suyo hierofántica. Pues la religión, la entiende este último como la odisea de la autoconciencia de la divinidad. En Cassirer el sentido de la religión no se encuentra enderezado hacia una revelación ulterior la cual sobrevendría por la autoconciencia de la divinidad. No, la divinidad se encuentra ya manifestada en sus diferentes justas narradas por el relato mítico. No hay más verdad en la religión arcaica que en la monoteísta, ambas representan diferentes momentos de la manifestación de lo divino. Para el maestro de Marburgo, tanto el mito y la religión constituyen el espacio en el que se da cuenta del proceso teogónico: un proceso por el cual dios mismo deviene, y se va creando y manifestando progresivamente. Cada etapa de esta creación, es hierofántica, pues es la misma divinidad la que se manifiesta en modalidades infinitas (Cassirer, 1995: 23).

Por último, en ambos autores se lleva a cabo un acoplamiento entre el ser y el quehacer del espíritu. En Hegel

esta secuencia se explica mediante la figura del artesano atravesando por los tres momentos de la realidad religiosa del espíritu. En un primer momento, en la religión natural, el quehacer del espíritu camina completamente extraviado de su ser. Posteriormente, en la religión artística, el artesano se convierte en un trabajador espiritual, el hombre se reconoce como libre, pero no ilimitadamente libre. La esclavitud de unos y la libertad de otros es lo que inhibe el completo reconocimiento del espíritu en su quehacer. Es hasta la religión revelada cuando el espíritu arriba a su patria propia, aquí el espíritu puede reconocerse plenamente en su quehacer, ser y quehacer son una y la misma cosa, pues aquí el espíritu se reconoce como espíritu precisamente en cuanto que es para el espíritu. Aquí, ser y quehacer coinciden en la realidad del espíritu.

Por su parte en Cassirer, este acoplamiento se explica mediante la función precisamente del mismo espíritu. También en el pensamiento del maestro de Marburgo el espíritu se encuentra siempre en movimiento. El espíritu no es una sustancia, sino una función, por medio de la cual se otorga sentido y significado a la realidad. Esta actividad del espíritu se llama función significante, pues siempre hace lo mismo, a saber, otorga sentido al aparecer del ente. Este punto es de suma importancia, pues nos descubre que la actividad del espíritu al constituirse en función simbólica es causante de una infinidad de producciones precisamente simbólicas, mismas que se van plasmando en el arte, la ciencia y la religión. La función siempre es la misma, mientras que sus productos son múltiples y diversos. El símbolo es una sobrenaturaleza que el espíritu ha creado a partir de sí mismo para desplegarse en su propia actividad creadora. De esta manera, en Cassirer, el espíritu se identifica con su propia función. El ser del espíritu se reconoce y se despliega en su quehacer, su ser consiste no en otra cosa sino en su quehacer. El espíritu así termina siendo para sí mismo, termina siendo uno mismo con su quehacer, en el proceso de su marcha.



Bibliografía

- | | | |
|--|--|--|
| Aristóteles (2008). <i>La política</i> , Biblioteca Clásica Gredos, Madrid. | cimiento en la filosofía y en la ciencia moderna III. FCE, México. | mas simbólicas I (el lenguaje). FCE, México. |
| Bloch, E. (1985). <i>Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel</i> , FCE, México. | Cassirer, E. (1992). <i>Antropología filosófica, introducción a una filosofía de la cultura</i> . FCE, México. | Cassirer, E. (1995). <i>Filosofía de las formas simbólicas II (el pensamiento mítico)</i> . FCE, México. |
| Cassirer, E. (1986). <i>El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna II</i> . FCE, México. | Cassirer, E. (2000). <i>El mito del estado</i> . FCE, México. | Cassirer, E. (2002). <i>Filosofía de las formas simbólicas III (fenomenología del reconocimiento)</i> . FCE, México. |
| Cassirer, E. (1990). <i>El problema del cono-</i> | Cassirer, E. (1985). <i>Filosofía de las for-</i> | |

- Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. FCE, México.
- Colomer, E. (1995). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II*. Herder, Barcelona.
- Cortés del Moral, R. (1980). *Hegel y la ontología de la historia*. UNAM, México.
- Feuerbach, L. (1980). *Aportes para la crítica de Hegel*. La Pléyade, Buenos Aires.
- Guinzo, A. (1992). "En torno a la filosofía de la religión de Hegel", en Hegel. *El concepto de religión*. FCE, México.
- Hegel (2002). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablo Editor, México.
- Hegel (2000). *Fenomenología del Espíritu* (trad. Wenceslao Roces). FCE, México.
- Hegel (2006). *Fenomenología del Espíritu* (trad. Manuel Jiménez Redondo). Pre-Textos, Valencia.
- Hegel (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hegel (1998). *Escritos de juventud*. FCE, México.
- Hegel (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Alianza Editorial, Madrid.
- Hegel (1992). *El concepto de religión*. FCE, México.
- Hegel (1960). *Ciencia de la lógica*. Hachette, Buenos Aires.
- Hegel (2001). *Fe y saber*. Ed. Colofón, Madrid.
- Historia de la filosofía, Vol. 7 (2005). *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Siglo XXI Editores, México.
- Kant (1999). *Prolegómenos*. Istmo, Madrid.
- Labarriére, P. J. (1985). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. FCE, México.
- La Biblia de Jerusalén (1999). *Bilbao*, Desclée de Brouwer. Séneca (1996). *Diálogos*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- La Santa Biblia, versión, Reyna-Valera, (1999). *Florida*, Publicaciones Españolas.
- Zubiri, X. (1999). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza, Madrid.

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES, UAEM

CONVERGENCIA

Revista de Ciencias Sociales

AÑO 18
NÚM. 55
ENE. - ABR. 2011
PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

Del ¿Por qué no te callas? al ¿Por qué no vamos a la playa? La comunicación para la paz a la luz de procesos interactivos entre el rey Juan Carlos I de Borbón y el presidente Hugo Chávez y su cobertura mediática
FRANCISCO JOSÉ ALFARO-PAREJA

Las ciencias sociales y las políticas públicas en el fortalecimiento del arte de gobernar
RICARDO UVALLE-BERRONES

Funcionalidad técnica de la educación y demanda de profesionales. Zona metropolitana de Toluca, 1995-2005
CASANDRA GARRIDO-TREJO

e-research: desafíos y oportunidades para las ciencias sociales
ADOLFO ESTALELLA y ELISENDA ARDÉVOL

Viviendo para trabajar: do trabalho degradado ao trabalho precarizado
IZABEL CRISTINA F. BORSOI

Migración y desarrollo en el noroeste de Michoacán, 1995-2005
TEODORO AGUILAR-ORTEGA

Importancia de la implementación de un Sistema de Indicadores para los Medios de Impugnación Electorales, en el Tribunal Electoral del Estado de México
KARLA MARLENE ORTEGA-SÁNCHEZ y JUAN CARLOS PATIÑO