



SÍMBOLO, RELIGIOSIDAD Y CULTURA: APROXIMACIÓN DESDE UNA FILOSOFÍA- ANTROPOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

SYMBOL, RELIGIOSITY AND CULTURE: APPROACH FROM A PHILOSOPHY- ANTHROPOLOGICAL RELIGION

Carolina Lagos-Oróstica*

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.
clagos@ucsc.cl
<https://orcid.org/0000-0001-7858-2985>

Enviado 30/11/2022

Aceptado 20/01/2023

* Licenciada en Educación. Profesora de Filosofía. Mg. Filosofía Moral. Académica del Departamento de Filosofía de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Resumen

El presente artículo es una elaboración teórica descriptiva que desarrolla una aproximación filosófica antropológica del símbolo-religioso. El objetivo de este artículo apunta a identificar que la simbología-religiosa es requerida por el ser humano de modo perenne, en relación con la búsqueda de significados suficientes para dotar de interpretación y valor a la realidad, con la finalidad de construir una cultura estable para el existir. En función de dicho propósito se establece que el símbolo adviene desde la dimensión *imaginal* (Chillón, 2010) de la inteligencia, extendiéndose hacia sectores que los conceptos y la productividad racional no logran abordar. Al respecto, el manuscrito establece que, comprender la función de la simbología desde su procedencia original en la experiencia religiosa, significa contribuir a la comprensión del resurgir religioso manifestado en la posmodernidad, aún a las condiciones de cambio continuo y la ausencia de direcciones sólidamente definidas (Bauman, 1996). Se establece que las mediaciones simbólicas-religiosas, conservan intacta su tarea de transitar el vínculo entre el ser humano y el misterio trascendente (Chillón, 2010; Díez de Velasco, Méndez, & Maffesoli, 2007; Mardones, 1996), al objeto de orientar la vida humana integralmente.

Palabras clave: *Símbolo, Cultura, Ser Humano, Religiosidad, Posmodernidad.*

Abstract

This article is a descriptive theoretical elaboration that develops a philosophical anthropology approach to religious symbolism. The objective of this article aims to identify that religious symbology is perennially required by human beings in relation to the search for sufficient meanings to provide interpretation and value to reality, in order to build a stable culture for existence. In this regard, the manuscript establishes that understanding the function of symbology from its origination in religious experience means contributing to the understanding of the religious resurgence manifested in postmodernism, even in conditions of continuous change and the absence of solidly defined directions (Bauman, 1996). It is established that symbolic-religious mediations preserve intact their task of mediating the link between the human being and the transcendent mystery (Chillón, 2010; Díez de Velasco, Méndez, & Maffesoli; 2007; Mardones, 1996), in order to provide comprehensive guidance for human life.

Key words: *Symbol, Culture, Human Being, Religiosity, Postmodernity.*

1. Introducción

El abordaje de la influencia cultural de las mediaciones simbólicas en el mundo actual debe iniciarse en el reconocimiento de la permanente e intrínseca relación entre símbolo y fenómeno religioso. Considerando que en el presente posmoderno¹ las religiones no se hallan en situación de desaparecer (Berger, 2016), es observable el emerger de una *Nueva Era* (Mardones, 1996) caracterizada por una sensibilidad simbólica que ha dejado de ser vehiculada por los sectores que tradicionalmente administraron su sentido.

Dentro de este orden, se visualiza que en el mundo occidental las prácticas religiosas se han distanciado de las directrices institucionales. Como una de las posibles causas del desapego social con respecto a las instancias reguladoras de la religión, está el hecho de que la ortodoxia se ha interesado más “por las *estructuras* que por el contenido de las *creencias*” (Duch, 2005, p. 74). De este modo, la vida religiosa en la posmodernidad se posiciona ajena a la normatividad y cercana al eclecticismo simbólico-religioso (Mardones, 1996). Por lo tanto, el actual escenario se emplaza propicio para el surgimiento de muchas nuevas religiones, creencias y ritos diferentes que se adecuan en colectivos que poseen diversos alcances. Algunas de estas instancias impactan mínimamente y otras poseen proyección mundial; cercanas al cristianismo unas, adheridas al hinduismo o budismo otras (Diez de Velasco, 2000).

De acuerdo con Jürgen Habermas (2008), en la sociedad actual, tanto la vida religiosa como otras manifestaciones de orden social, se realizan sin el control de las iglesias. Precisamente, porque las instituciones eclesiásticas han perdido hegemonía “sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia” (p.4). Es decir, se trataría de un fenómeno vinculado al progresivo socavamiento en la solidez de toda clase de instituciones. Cuestión representada en el aumento de la desafiliación ciudadana ante otros conglomerados sociales; por ejemplo, los sindicatos y los partidos políticos (Davie, 2011).

¹ La posmodernidad es el periodo de despedida ante las promesas incumplidas de la modernidad. Sin que ello signifiquen una completa ruptura, superación u olvido. Se entiende que la posmodernidad corresponde a una época de relectura e interpretación teórica que cuestiona el proceso de la modernidad propuesto por las sociedades avanzadas del mundo occidental. Cf. Velasco, J. M. (1996). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Universidad Iberoamericana.

Por otra parte, Michel Maffesoli sostiene que: “Desde un punto de vista empírico resulta muy importante el hecho de constatar que los grandes valores, que efectivamente fueron elaborados en este laboratorio europeo de los tiempos modernos, ya no funcionan como valores sociales (y ello no quiere decir que ya no existan)” (Maffesoli, 2005, p. 251).

La situación descrita es coherente con una construcción social que se estructura sin la presencia de valores absolutos (Maffesoli, 2005) que en otras épocas fueron indispensables. Por lo tanto, “ya no son las grandes instituciones las que prevalecen en la dinámica social, sino aquellas pequeñas entidades que han estado (re)apareciendo progresivamente. Se trata de microgrupos emergiendo en todos los campos (sexuales, religiosos, deportivos, musicales, sectarios)” (Maffesoli, 2004, p. 6). No obstante, esta constatación no permite sostener que la socialidad y la religiosidad son dimensiones extintas. Más bien, un examen al fenómeno de distanciamiento frente conceptos, ideas y creencias sociales y religiosas, ha de tener en cuenta la flexibilidad y la poliformidad como condiciones propias del quehacer cultural. Por su parte, la religión se inscribe dentro de los distintos momentos y contextos históricos, sin que ello se traduzca en una pérdida de su función sustancial que consiste en revelar “al ser de las cosas y del mundo” (Duch, 2001, p. 101).

De acuerdo con lo anterior, el interés de este escrito se orienta a considerar que la simbolización-religiosa es una realidad fundamental, iniciada en una experiencia ontológica de honda repercusión para el desarrollo de la historia humana (Eliade, 2011). Consiguientemente, la simbolización-religiosa que deviene costumbre, gesto y práctica social portadora de eficacia (Carretero, 2003a), se asume como fundamental para la producción del ideario y las creencias compartidas en virtud de la funcionalidad de la cotidianeidad de cada cultura (Maffesoli, 2005). Pese a los intentos de ocultamiento que ha enfrentado la capacidad creadora del símbolo por el influjo de la racionalidad moderna (Ortiz-Oses, 1999) que ha reducido la relevancia de la imaginación (Riffo-Pavón y Lagos-Oróstica, 2022), en el texto se destaca la misión antropológica del símbolo (Cassirer, 2016).

El objetivo de este artículo consiste en identificar que la simbología-religiosa es requerida por el ser humano de modo perenne, en relación con la búsqueda de significados suficientes para dotar de interpretación y valor a la realidad, con la finalidad de construir una cultura estable para el existir. En disposición al cumplimiento de dicha intención, la composición se distribuye en dos partes analíticas y una conclusión. La primera parte, expone una definición del símbolo-religioso como medio imprescindible para la expresión de la inteligencia. La segunda sección, interpreta la motivación por el símbolo en la posmodernidad, con la intención de esclarecer que aquel deseo humano de hallar orientación para la vida está irrevocablemente unido a la estructura religiosa de la especie y su disposición hacia lo trascendente. Finalmente, se presenta una conclusión meditativa en

torno a posibles intereses culturales que surgen de la comprensión del lenguaje simbólico-religioso.

De esta manera, manteniendo la afirmación de Paul Ricœur (1965) con respecto a que “el símbolo da qué pensar” (p. 7), las páginas siguientes sostendrán que los universos simbólicos-religiosos deben ser reflexionados en correspondencia al anhelo de la especie humana de superar su inseguridad ontológica y existencial, como también en relación con su función nutricia para el imaginario social² de todos los pueblos. Por lo tanto, el símbolo es concebido como una elaboración plenamente intelectual, destinada a transportar al humano hacia las cosas importantes (Beuchot, 2002).

2. El símbolo-religioso: una aproximación antropológica-cultural

La historicidad de los símbolos puede ser ubicada a partir del periodo paleolítico, cuando la especie humana inicia su *orientación ritual* asociada a todas las prácticas de la vida cotidiana (Choza, 2017). Posteriormente, en el neolítico surgen las representaciones de poderes divinos y superiores que, por ejemplo, se encuentran en la arquitectura cultural dotada de una significación simbólica en relación al nacimiento y la muerte. El neolítico es periodo decisivo en la consolidación de la consciencia y la memoria (Choza, 2017); momento crucial para el emerger de la potencialidad simbólica que acompaña el autodesarrollo del ser humano a lo largo de su historia sin excepción. Por lo tanto, desde sus primeras manifestaciones culturales, el ser humano muestra contundentemente su constitución de *homo religiosus-symbolicus* (Cassirer, 2016; Eliade, 2001, 199).

Desde el postulado de Ernst Cassirer (2016), la simbolización se define como una producción del ser humano que surge de la capacidad interpretativa-expresiva que él posee respecto a las cosas con que se relaciona. Cassirer considera que el símbolo y la palabra hablada pertenecen a una sola *estructuración* del lenguaje, encontrándose ambos elementos involucrados con todos los actos psíquico-espirituales de la especie humana. En un juicio equivalente, el examen antropológico filosófico de Lluís Duch (1998) sostiene que, a través del lenguaje, el espíritu humano puede desarrollar acciones concernientes al saber y el

² Por imaginario social se asume, desde la definición de Charles Tylor, que el imaginario corresponde a la forma en que las sociedades imaginan y expresan su entorno a través de imágenes, leyendas e historias, sin necesariamente acudir a contenidos teóricos-intelectuales. Cf. Tylor Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Paidós.

aprender. Consecuentemente, el proceso de simbolización como parte del desarrollo comprensivo-expresivo, orienta al *anthropos* en su misión de “conocer, conjeturar, dudar o asombrarse frente a la realidad” (p. 457). El símbolo surge como un elemento que coordina la *relación* entre el ser humano y su mundo, declarando eficazmente que la “palabra *símbolo* significa «conciliación»” (Parra, 2018, p. 21). En este sentido, la simbolización tiene por destino establecer puentes que encaminan al ser humano en su acción de hallar respuestas para concretizar una realidad coherente con su antropología no reducida a *homo faber*, *homo economicus*, *zoon politikon*. Pues, la capacidad simbólica permite que las producciones humanas, más allá de satisfacer la sobrevivencia inmediata, “apunten al sentido de su espiritualización y de su comunidad con los dioses” (Solares, 2001, p. 14).

Por su procedencia en la inteligencia *imaginal*, situada “entre lo que las epistemologías clásicas llamaban lo racional y lo irracional” (Chillón, 2010, p. 75), el símbolo resulta ser un tipo de discernimiento que no establece relaciones causales directas; más bien, demuestra la capacidad humana de ir por sobre la realidad tangible y producir “«semánticas cordiales»” (Mèlich, 2011, p. 13), poéticas y metafóricas, portadoras de significados concernientes a acontecimientos de la realidad (Beuchot, 1999) que pertenecen a la metafísica (Durand, 1968). Por esto, el símbolo se dispone a descifrar lo que es intraducible desde las categorías racionales y científicas que han generado un univocismo que ha fatigado al espíritu humano (Beuchot, 2022). Por su parte, de modo específico, “el símbolo lleva a cabo su trabajo en la medida en que alude a un ámbito no directamente accesible sin más a las inducciones y deducciones lógicas” (Duch & Chillón, 2012, p. 181). Lo simbólico se corresponde con el sector *ideacional* (Carretero, 2010) de la inteligencia y, al igual que la religión, se implica con un ejercicio *traductor del sentido* (Ortiz-Oses, 2018), convirtiendo al mundo en una realidad viable para la existencia. En otras palabras, todo tejido simbólico sostiene los procesos de cosmización (Mèlich, 2011) necesarios para la vida en su totalidad, ubicándose como medio cardinal para la generación de un *ethos* dotado de espacios y lugares no meramente materiales, sino, existenciales.

Ahora bien, por su ubicación en la zona *imaginante* (Carretero, 2003a), el símbolo posee la particularidad de poder desplazarse hacia sectores que están fuera del margen de la cotidianidad. Razón por la que el símbolo favorece un plano de la consciencia que no empata con la evidencia racional conseguida por la delimitación causa-efecto (Chillón, 2010). La simbolización no está referida a conceptos; más bien, desborda los límites de éstos (Solares,

2001, p. 12). El símbolo posee la exclusividad de representar significativamente todo aquello “que no puede ser aprehendido de otra forma” (Duch, 2019, p. 19) que no sea viva y emocional (Parra, 2018). En efecto, la simbolización es un proceso de dilucidación que apunta a lo inalcanzable desde la vía del esquema lineal-deductivo (Durand, 1981). Puesto que la función del símbolo es descifrar algo ausente que no es simple signo portador de información referencial de un objeto concreto (Cencillo, 1998). Ante todo, el símbolo es significado cifrado, evocativo y anunciante de mucho más que la expresión signica conceptual (Ricœur, 2006). De lo anterior, se desprende que el valor intelectual de las mediaciones simbólicas radica en su potencialidad de desentrañar algo que a la luz de la sola racionalidad puede ser contradictorio o sencillamente inexistente. Acorde a esta cualidad desveladora del símbolo, surge la condición de ligazón estrecha entre existencia humana y la serie de “interpretaciones y reinterpretaciones de la vida, la muerte, la conciencia, la creatividad, etc.” (Duch, 2005, p. 135). En palabras de Ernst Cassirer (1968):

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida, ya no vive solamente en un puro universo sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. (p.26)

Desde lo anterior, es posible asumir la validez de una antropología que estructura al ser humano como *capax symbolorum* (Duch, 2019; Duch & Chillón, 2012), porque los accesos comprensivos de la imaginación simbólica se dirigen a inquietudes íntimas del ser humano como “«criatura políglota» provista de múltiples expresividades, códigos y lenguajes” (Chillón, 2011, p. 41). Además, vemos que el símbolo proporciona una clase de intelección que le es vedada a la inmediatez (Chillón, 2011), pero sí accesible a la zona de la inteligencia que favorece la disposición contemplativa-teórica. Por ende, el “simbolismo es una especie de gnosis” (Durand, 1968, p. 40) que edifica un sistema de integración y unificación que logra reducir la multiplicidad presente en el conjunto de la realidad. Se trata de una “«situación» única” (Eliade, 2011, p. 629) que el *logos* no puede facilitar (Duch, 2005; 1998). No obstante, dicha “«unificación» no equivale a una confusión; el simbolismo permite el paso, la circulación de un nivel a otro, de un mundo a otro, integrando todos esos niveles y todos esos planos, pero sin fusionarlos” (Eliade, 2011, p. 628). Por ello, los universos simbólicos habilitan el descubrimiento y la participación del sujeto humano en otros nuevos mundos (Duch, 2018);

mundos eternos que hospedan los principios de renovación y renacimiento, constantemente exigidos por la limitada vida profana (Eliade, 2015; 2011).

Por lo tanto, más allá de la idoneidad conceptual legítimamente adquirida por parte de la racionalidad lógica, la intencionalidad cognoscitiva del ser humano también abarca el conocimiento imaginativo-simbólico que favorece una intelección capacitada para mediar y profundizar en respuestas ontológicas y cosmológicas inalcanzables para la productividad racional-experta o ilustrada (Mèlich, 2011). Así, la potencia creadora de la *imaginación* (Solares, 2001) proporciona a las culturas un desenvolvimiento que hace posible un mundo de la vida que no es “intelectualmente muerto o indiferente” (Blumenberg, 2013, p. 88), sino enriquecido por una experiencia consistentemente articulada, precisamente, por sistemas simbólicos-religiosos que se manifiestan en “hechos, objetos, acontecimientos o relaciones” (Solares, 2001, p. 15), previos a las teorías del *logos*.

Según lo señalado, es comprensible que la interpretación simbólica funcione de manera eficaz en el logro de un cierto dominio de la contingencia (Duch & Chillón, 2012); factor que no significa un control absoluto de la realidad. El dominio que la simbolización otorga se centra en la interpretación de la realidad que se manifiesta de modo heterogéneo, a veces, confuso. Ante ello, el ser humano advierte que su entorno no es inerte u opaco; sino, constituido por hechos y acontecimientos que poseen una dirección por él desconocida, provocada por fuerzas ignotas que le motivan a descifrar un misterio enmascarado y «sobrenatural» (Eliade, 1996). Por lo tanto, la estructura simbólica constituye un modo de reunión eficaz entre el mundo habitual y aquel otro mundo faltante y oculto (Hernández, 1999). En esta razón, se sostiene que las cosmovisiones ancestrales derivadas de las simbolizaciones religiosas suministran una aprehensión significativa de un mundo que “*se revela como lenguaje*” (Eliade, 1996, p. 149), comunicando al ser humano la presencia y la actividad de “sus astros, sus plantas, sus animales, sus ríos y sus rocas, sus estaciones y sus noches” (Eliade, 1996, p. 151).

Modelo referente de lo anterior, es la organización sociocultural del ancestral pueblo Mapuche, que delimita el espacio habitable a través de marcas simbólicas heterogéneas, tales como piedras, árboles o espacios rituales. Situación que se traduce en el establecimiento de un vínculo con la geografía y el medio ambiente que, al mismo tiempo, posibilita el aparecer de un valor ético y estético de la naturaleza eminentemente simbólico-religioso; eficiente

para la producción e interacción social (Bello, 2014). El ejemplo sirve para ilustrar que las culturas tradicionales que viven según la gesta mítica-religiosa sostienen una co-munión y co-participación simbólica con su entorno natural. Vale recordar que, para los antiguos griegos, el término *synbolon* equivale a un ajustamiento entre partes conformadoras de un todo. El símbolo instala una correspondencia mutua entre sectores ajustables para la composición de un orden unitario; es decir, un *cosmos* para el ser humano. A este respecto, decimos que, mitos y símbolos milenarios, muestran el sostenido esfuerzo humano que consigue “salvar la realidad de su sinsentido, dotándola de un sentido a través de la articulación simbólica, es decir, antropomórfica” (Ortiz-Oses, 2001, p. 36).

Hasta aquí, se ha querido señalar que, gracias a su condición simbólica, el ser humano ha tenido la potencia para crear un lenguaje que procede del sector *imaginal* de su inteligencia, desarrollando la tarea de representar lo no canalizado desde las categorías del *logos* (Durand, 1968; Marcel, 1964). Pero, de modo más delimitado, el nacimiento de la producción simbólica coincide con el momento en que la consciencia humana pudo reconocer la presencia de una fuerza exterior, sobreabundante, infinita, ilimitada e indomitable (Cencillo, 1998). Tal experiencia de tipo preverbal (Ricoeur, 2006) expresiva de un “«deseo de lo infinito», de totalidad, de plenitud, de sentido” (Croatto, 2002, p. 61), corresponde concretamente al encuentro del ser humano con lo *absolutamente otro* (Otto, 2001). Por lo tanto, la simbolización brota en correspondencia con el irrumpir de lo “sacro, misterioso o trascendente y normalmente identificado con Dios o lo divino” (Duch, 2020, p. 129), de cuyas infinitas formas de aparecer se hará cargo el lenguaje de cada cosmovisión (Croatto, 2002), con el objetivo de hacer patente a la realidad *transnatural* (Hernández, 1999), *última* (Alessi, 2004) y *trascendente* (Eliade, 2011; Croatto, 2002; Hernández, 1999; Cassirer, 1951), que se muestra de manera atemporal y supraconceptual (Solares, 2005), siempre definiendo la revinculación del ser humano con *su otro mundo* (Ortiz Oses, 1993).

3. El símbolo en la posmodernidad

Partiendo de la versión que define a la posmodernidad como un periodo que no reconoce procesos configurados por estructuras sólidas (Bauman, 1996), diremos que el ser humano actual no ha cesado en su necesidad de acudir a referencias constantes para realizar

su existir. Por ello, aun cuando la inestabilidad se manifiesta en distintos planos del existir posmoderno, persiste la misión de “encontrar urgentemente puntos de apoyo, aunque no puedan ya ser universales” (Mèlich, 2013, p. 330). Asimismo, estando conscientes de la diferenciación entre instituciones religiosas y otras instituciones sociales (Berger, 2016), insistimos en la relevancia cultural de la realidad simbólica-religiosa. De tal modo, acudiendo al sociólogo y teólogo Peter Berger (2016), sostendremos que:

No sólo sobreviven todas las principales tradiciones religiosas, sino que han experimentado movimientos de renovación poderosos. En lo que se refiere a cifras, los cristianos siguen estando los primeros, siendo segundos los musulmanes que crecen con fuerza. El hinduismo mantiene la vitalidad de siempre, (...). El judaísmo ortodoxo se ha revitalizado tanto en Israel como en Estados Unidos, (...). Por todo el mundo florecen variedades de todo tipo de religión popular, en general tildadas de superstición por parte de la clase educada. (pp. 51-52)

Entonces, aun cuando la modernidad introdujo un discurso secular³ que pretendía enfrentar la vida sin referencias religiosas para asistir a la sociedad, lo cierto es que la actualidad posmoderna no ha concretizado un desaparecimiento de la religión. Por el contrario, son múltiples las expresiones que conducen a pensar una época postsecular indicativa de una renovación de la vida religiosa (Berger, 2016, 2004; Carretero, 2003b; Díez de Velasco, 2000; Duch, 2015, 2012; Habermas, 2008). La sociedad postsecular evidencia la presencia continua de la religión en sociedades que, habiendo valorado el auge del conocimiento científico y de la racionalidad por sobre las creencias (Habermas, 2015), consideran el valor de la matriz religiosa. Por ende, nuestra era no es de secularización (Berger, 2004). Más bien, se trata de un periodo de reajuste frente a la religión institucional, a partir de la privatización de las creencias. Pues, al igual que en el pasado, las sociedades humanas conservan un imaginario social que se nutre de lo religioso y, por supuesto, de lo simbólico.

³ La secularidad afirma que los espacios públicos son vaciados de Dios o de toda referencia a una realidad última. Por lo tanto, las deliberaciones en las que participan las personas no son conducidas por creencias religiosas. Todos los acuerdos sociales son inherentes a la «racionalidad» de cada esfera. Cf. Tylor, Ch. (2014). *La era secular*, Vol. I, Gedisa.

En la actualidad se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una “religión a la carta” cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social (Duch, 2007, pp. 20-22).

En tal dirección, la actual postsecularización concede afirmar que la religión y sus símbolos, continúan su función de resolver necesidades integrales de las culturas. Debido a una sensibilidad renovada con respecto a lo sagrado (de Velasco Abellán, Méndez, & Maffesoli, 2007), pese a la huella dejada por el repliegue moderno frente a las creencias religiosas (Pals, 2008) y el intento de una secularización que deseaba romper el lazo entre lo público y la religión institucionalizada. La posmodernidad parece ser un momento de *nostalgia de absoluto* (Chillón, 2010) que, por ejemplo, se manifiesta en el ferviente deseo de encuentro con el carácter sagrado de la vida y la naturaleza (Eliade, 2000). Una suerte de reclamo por el misterio o de una experiencia de reconocimiento de la trascendencia (Mardones, 2003), que da cuenta de la persistente actividad del *homo-symbolicus* (Cassirer, 2016) en su intención de enlazar las dimensiones del más allá trascendente con el más acá temporal (Duch & Chillón, 2012).

En virtud de lo expuesto, el interés del ser humano por reajustar sectores que alguna vez estuvieron co-implicados dentro de una profunda matriz de significación, pareciera una tarea sin destino dentro de una sociedad posmoderna compuesta de quiebres y distanciamientos entre lo ético, lo político, lo económico y lo artístico. No obstante, de manera contraria, el símbolo escudriña su función comunicativa seminal; porque la declaración simbólica permite “el encuentro y la vinculación, la acogida, la recepción, la escucha y, por ende, el diálogo” (Beuchot, 2002, p. 275). Condiciones que en la actualidad podrían facilitar la recomposición de los vínculos sociales debilitados. En este sentido, a juicio de Davie:

lo probable es que el pensamiento laico como el religioso evolucionen a medida que los múltiples grupos de personas que vayan surgiendo comiencen a buscar, en los primeros años del siglo XXI, nuevas formas de seguir adelante y nuevos credos con los que regirse (tanto religiosos como laicos) (Davie, 2011, p. 129).

Por tanto, es plenamente legítima la búsqueda de significaciones para resarcir los desarraigos establecidos por la modernidad que, con su cometido racionalista, no logró

evanescer la condición religiosa de una especie que “continúa siendo un ser finito con apetencias de infinito” (Duch, 2014, p. 13). En el presente, se puede pensar que, luego de la pretendida liberalización moderna frente al dogma y las instituciones eclesíásticas, parece darse un resurgir de la simbolización como posibilidad comprensiva que avanza de manera opuesta a la homogenización de los significados unilaterales (Solares, 2011) definidos por el pensamiento lógico-conceptual.

El reaparecer lo símbolo-religioso no se trata de un retroceso a nivel cultural; por el contrario, es un fenómeno que enlaza naturalmente con el deseo humano de acceder a sectores de la realidad que la razón moderna no avistó desde su posición *sjetocéntrica*, desconfiada de representaciones simbólicas (Duch, 2012). Si bien, el presente posmoderno produce una religiosidad con tesitura ecléctica (Carretero, 2003b), acorde a los tiempos de una época calidoscópica (Bauman, 1996), retorna la intención de visitar aquellos sectores de información no concedidos al cálculo de la matematización (Duch, 2012). De este modo, surge razonar con respecto a la posibilidad de un restablecimiento de preguntas metafísicas (Mèlich, 2013). Aun cuando la religiosidad sea practicada en clave metamorfoseada (Carretero, 2003b), el hecho que nos parece antropológicamente relevante es que el ser humano mantiene su irrevocable anhelo de lugares y espacios que se han ocultado en nombre de la ciencia y la razón (Duch, 2014). Puesto que las imágenes sagradas se hacen cada vez más imprescindibles para la comunicación cotidiana de los integrantes de la sociedad posmoderna en su requerimiento de transferir significados para la estabilización social. En este sentido, aceptamos que la comunidad humana comprende el mundo de manera profunda al nutrirse de fuentes sagradas (Habermas, 2015) que aportan importantemente a la formación de valoraciones que dan paso a proyectos personales y grupales. De este modo, símbolos, mitos y rituales aparecen una y otra vez otorgando un orden histórico, contextual y cultural (Duch & Chillón 2012), imprescindibles para la humanización.

En concordancia con lo sostenido, las simbolizaciones-religiosas ancestrales, hoy son apreciadas como productos de un proceso complejo de la inteligencia y la voluntad que desean una “comprensión de la totalidad” (Habermas, 2015, p. 23). Igualmente, es pertinente reconocer que los símbolos religiosos y las cosmovisiones ancestrales constituyen elementos emanados de una clase de juicio del que participan vigorosamente las profundidades del pensamiento religioso y la imaginación (Durand, 1968). A este respecto, es viable preguntar cómo reflexionan públicamente las sociedades que no han atravesado la secularización y que

normativamente no se ajustan a la postsecularización. Vale decir, qué lugar otorgan a la presencia de las cosmovisiones ancestrales de sus pueblos originarios. En este contexto, se puede mencionar el caso de la «emergencia mapuche» (Bengoa, 2011) que, en los últimos años de democratización en Chile, ha permitido a la sociedad una positiva valoración hacia el pueblo originario. Cuestión que sugiere establecer que el paradigma de la cosmovisión ancestral es fundamental para un desarrollo filosófico amplio, interesado en responder a las exigencias de una reflexión humanista. El reaparecer de expresiones étnicas que demandan un protagonismo social, es una de las cuestiones culturales más importantes de nuestros tiempos; por ello, es de fundamental importancia situar el lugar que han de poseer las simbolizaciones religiosas de los pueblos originarios en la sociedad latinoamericana actual, si lo que se desea es una cultura integradora y verdaderamente intercultural. Ciertamente, estamos ante una tarea comprensiva que corresponde a una actividad intelectual. Pero, ella será vacía sin participación activa de la voz de pueblos que primigeniamente han portado mediaciones simbólicas-religiosas, sostenedoras imprescindibles de la zona latinoamericana.

4. Conclusión

La breve exposición aquí presentada desde el propósito de visitar al símbolo-religioso y determinar su validez como elemento constructor de la realidad y la cultura, ha expuesto una definición del ser humano como *homo religiosus-symbolicus*. Desde dicho establecimiento, se ha sostenido el carácter insustituible de la simbolización como elemento cognoscitivo que establece interpretaciones, sentidos y significados altamente relevantes para la actuación humana. De esta manera, el artículo valora a la creación simbólica-religiosa como una base insustituible para el cultivo cultural, porque es una edificación que proporciona una comprensión de la totalidad trascendente, portadora integral de valores que unifican la diseminación de la realidad, así como produce notables significados que permiten nutrir y renovar el limitado mundo humano.

En la actualidad de un mundo todavía conducido por las directrices racionalistas heredadas de la modernidad, la simbolización-religiosa perteneciente a las culturas ancestrales se abre espacio ofreciendo referencias para una nueva organización y delimitación sociocultural. A modo de ejemplo, se ha tenido en cuenta un breve esbozo de la

organización simbólica Mapuche, con la finalidad de contribuir al actual diálogo concerniente al lugar de los tejidos simbólicos ancestrales pertenecientes a las sociedades latinoamericanas que, siendo largamente desestimados por parte de la institucionalidad y los grupos hegemónicos de poder, hoy conducen al desarrollo de investigaciones filosóficas e interculturales consideradas con sus valores axiales, preeminentemente religiosos.

Este escrito ha estimado la simbolización-religiosa en términos de su pertenencia a la historia de la comprensión humana. Puesto que el proceso simbólico construye una clase de argumentos no asequibles a la racionalidad ilustrada, pero plenamente válidos y coherentes con la facultad interpretativa de la inteligencia. En este sentido, se ha señalado que la actualidad de la sociedad posmoderna mantiene indefectiblemente las expresiones destinadas a satisfacer el deseo humano de acudir a las imágenes simbólicas, con el propósito de responder solidariamente ante las crisis que hoy se presentan (Habermas, 2015). A este respecto, se ha mantenido que el símbolo-religioso favorece ampliamente a la organización social (Maffesoli, 2005), porque además del consenso conceptual y la explicación que éste articula con respecto a distintos fenómenos, la especie humana es connaturalmente remitida a significaciones procedentes de un lugar trascendente opuesto al inmanente.

Por lo anterior, este trabajo concluye afirmando que la simbolización-religiosa, colabora ampliamente en la formación del libre albedrío de la opinión pública, así como es un aporte sustantivo para fomentar el pluralismo ante muchos aspectos vitales que hoy afectan a las distintas culturas. Por lo tanto, debemos abrazar la idea de que una convivencia democrática no se traduce en compartir exactamente todas las cosmovisiones; sino en establecer acuerdos sostenidos de manera argumentativa para conseguir la cooperación y solidaridad conjunta. Es aquí donde las sociedades de la era postmetafísica tienen la tarea principal de esforzarse por interpretar, comprender e integrar los contenidos que ofrecen los significados simbólicos-religiosos originarios.

5. Referencias

- Alessí, A. (2004). *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*. Cristiandad.
- Bauman, Z. (1996). Teoría sociológica de la posmodernidad. *Espiral*, 2(5), 81-102.
- Bello, Á. (2014). Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuches del siglo XIX. *Scripta Philosophiae Naturalis*, 6, 21-33.
- Bengoa, J. (2011). Los Mapuches: historia, cultura y conflicto. *Cahiers des Amériques latines*, 68, 89-107.
- Berger, P. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Sígueme.
- Berger, P. (2004). Las religiones en la era de la globalización. *Iglesia Viva*, 218, 69-78.
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: el icono y el idolo*. Caparrós.
- Beuchot, M. (2002). Hacia una hermenéutica analógico-icónica del símbolo. *Sapientia*, 57(211), 271-281.
- Beuchot, M. (2022). Exposición de la hermenéutica analógica. *Revista De Filosofía UCSC*, 21(2), 11-27. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2022.21.02.01>
- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1951). *Las Ciencias de la Cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas I*. Fondo de Cultura Económica.
- Carretero, Á. (2003a). Un acercamiento antropológico a lo imaginario. *Ágora*, 22(1), 177-187.
- Carretero, Á. (2003b). Religiosidades intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales. *Gazeta de Antropología*, n°19. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7339>
- Carretero, Á. (2010). Para una tipología de las «representaciones sociales». Una lectura de sus implicaciones epistemológicas. *Empiria. Revista de metodología de las ciencias sociales*, (20), 87-108.

- Cencillo, L. (1998). *Los mitos, sus mundos y su verdad*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Chillón, A. (2010). *La condición ambigua: diálogos con Lluís Duch*. Herder.
- Chillón, A. (2011). La sabiduría antropológica. En pos de un nuevo humanismo. En Mèlich, Joan-Carles; Ignasi Moreta, Ignasi y Amador Vega (Eds.) *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch* (33-50). Fragmenta.
- Croatto, J. (2002). *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*. Verbo Divino.
- Choza, J. L. (2017). *La moral originaria: la religión neolítica*. Thémata.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. AKAL.
- Diez de Velasco, F. (2000). *Las nuevas religiones*. Ediciones del Orto.
- Diez de Velasco Abellán, F. P., Méndez, P. L., & Maffesoli, M. (2007). Tiempo de brujas. *Minerva: Revista del Circulo de Bellas Artes*, (6), 37-40.
- Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y cultura: aproximación a la logomítica*. Herder.
- Duch, Ll. (2001). *Antropología de la religión*. Herder.
- Duch, Ll. (2005). *Religión y Mundo Moderno*. PPC.
- Duch, Ll. (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Herder.
- Duch, Ll. (2010). Sobre la interacción entre el mito y el logos en la obra de Kurt Hübner. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, n. 01, 19-32.
- Duch, Ll. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Siruela.
- Duch, Ll. (2020). *Salida del laberinto*. Fragmenta.
- Duch, Ll. (2014). *Religión y política*. Fragmenta.
- Duch, Ll. (2019). *Vida cotidiana y velocidad*. Herder.
- Duch, Ll. & Chillón, A. (2012). *Un ser de mediaciones: Antropología de la comunicación*, Vol. 1. Herder.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Taurus.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.
- Eliade, M. (1996). *Mito y realidad*. Labor.

- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol. I. Paidós.
- Eliade, M. (2000). *La Búsqueda*. Kairós.
- Eliade, M. (2001). *Nacimiento y renacimiento*. Kairós.
- Eliade, M. (2011). *Tratado de Historia de las Religiones*. Cristiandad.
- Eliade, M. (2015). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Habermas, J. (2008). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 53(60), 3-20.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.
- Hernández, J. (1999). *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Maffesoli, M. (2005). Posmodernidad e identidades múltiples. *Sociológica México*, (43), 247-275.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI.
- Marcel, G. (1964). *El misterio del ser*. Sudamericana.
- Mardones, J. M. (1996). *¿Adónde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Sal Terrae.
- Mardones, J. M. (2003). *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Sal Terrae.
- Mèlich, J. C. (2013). Intersticios. Sobre una ética postmetafísica. *Ars brevis*, (19), 328-349.
- Mèlich, J. C., Moreta, I., & Vega, A. (2011). *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*. Fragmenta.
- Ortiz-Oses, A. (1993). La simbólica religiosa. En Gómez Caffarena, J. (Ed.), *Religión* (pp. 133-144). Trotta.
- Ortiz-Oses, A. (1999). *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Anthropos.
- Ortiz-Oses, A. (2001). Mitologías culturales. En Solares, B. (ed.), *Los lenguajes del símbolo*. Anthropos.



- Ortiz-Oses, A. (2018). El sentido del sentido. En Parra, J, *Claves de simbología. Las figuras esenciales de la ciencia de los símbolos y su relación con la cultura hispánica* (pp. 13-17). Fragmenta.
- Otto, R. (2001). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza.
- Parra, J. (2018). *Claves de simbología. Las figuras esenciales de la ciencia de los símbolos y su relación con la cultura hispánica*. Fragmenta.
- Ricœur, P. (2006). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI.
- Ricœur, P. (1965). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica, *Anales de la Universidad de Chile*, (136), 5-42.
- Riffo-Pavón, I., & Lagos-Oróstica, C. (2022). El ocultamiento del símbolo y la imaginación: repercusiones en el sistema educativo actual. *Perseitas*, 10, 111-133.
<https://doi.org/10.21501/23461780.4302>
- Solares, B. (2001). *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*. Anthropos.
- Solares, B. & Valdés, M. D. C. (2005). *Sym-bolon: ensayos sobre cultura, religión y arte*, Vol. 30. UNAM.
- Solares, B. (2011). Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológicos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LVI (211), 13-24.
- Taylor Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Paidós.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*, Vol. I. Gedisa.
- Velasco, J. M. (1996). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Universidad Iberoamericana.