

# DOSSIER



Texto recibido: 18 de noviembre de 2018  
Texto aprobado: 20 de enero de 2018

**Resumen:** El presente texto analiza las características de algunas religiones a partir de los paradigmas de la modernidad y de la *posmodernidad*. Así, en una primera instancia, se asocia el teocentrismo a los rasgos de la *modernidad* en tanto que ambos recuperan la necesidad de contar con una verdad universal y absoluta capaz de ser conocida por el ser humano; por otro lado, se dibuja a la *posmodernidad* como la caída de todo tipo de valores universales, configurándose un equivocismo en el que cada persona tiene derecho a portar, nombrar y sostener su propia palabra, sin atender a ningún criterio que la limite.

Ante estas disyuntivas, la filosofía ha construido modelos como la hermenéutica analógica, capaces de evitar los extremos y transitar por una vía intermedia; de igual manera, en la religión se han dibujado esfuerzos que se distancian del teocentrismo univocista y del equivocismo propio de aquel que considera que cualquier pensamiento es verdadero, estableciendo al pluralismo religioso y al reinocentrismo como una alternativa religiosa para circular por este punto medio que, distanciándose de la modernidad y de la *posmodernidad*, evite la violencia de la imposición y de la exclusión, además de establecer criterios perfectibles y no universales que dejen de lado el monólogo, evadan el ruido de todas las voces simultáneas, posibilitando la revaloración del diálogo.

**Palabras clave:** pluralismo religioso, univocismo, modernidad, equivocismo, *posmodernidad*.

**Abstract:** The present work analyzes the characteristics of some religions based on the paradigms of Modernity and Postmodernity. Thus, in the first instance, "theocentrism" is associated with the features of Modernity, while both recover the need to have a universal and absolute truth capable of being known by the human being; On the other hand, postmodernism is depicted as the fall of all kinds of universal values, configuring a mistake in which each person has the right to carry, name and sustain his word, without paying attention to any criteria that limit it. Faced with these dilemmas, philosophy has built models such as analog hermeneutics, capable of avoiding extremes and traveling in an intermediate way; Likewise, in the religious way of appropriating reality, efforts have also been drawn that distance themselves from univocal theocentrism and from the mistake of those who consider that any thought is real, establishing religious pluralism and "re-cenicism" as a spiritual alternative to circulate through this mid-point that, distancing itself from Modernity and Postmodernity, avoid the violence of imposition and exclusion, besides establishing perfectible and non-universal criteria that leave aside the monologue, evade the noise of all simultaneous voices, enabling the re-evaluation of the dialogue.

**Keywords:** religious pluralism, univocism, modernity, error, postmodernity.

# La figura de la RELIGIÓN

## entre la modernidad y la posmodernidad: una aproximación al pluralismo religioso

*The figure of religion between modernity and postmodernity:  
an approach to religious pluralism*

**MANUEL ALEJANDRO MAGADÁN REVELO\***

Es indudable la complejidad que se tiene al hablar, definir, analizar y sintetizar los conceptos de *modernidad* y *posmodernidad*; así, existen las discusiones que giran en torno a las fechas y épocas, que cada uno de estos períodos abarcan, qué tipos de pensamientos los ilustran y la manera en la que estos mismos han configurado el pensamiento de los sujetos en las diferentes esferas del quehacer humano; sí uno se adentra en estas discusiones será difícil encontrar una palabra final y un horizonte de comprensión definitivo para ambos elementos.

No obstante, existe la posibilidad de alcanzar ciertas ideas básicas y acontecimientos históricos capaces de concentrar ciertos rasgos propios de la modernidad y de la posmodernidad, aunque no, sin la posibilidad de que estos mismos sean debatidos, discutidos y, efectivamente, refutados. Con todo, nos aventuramos a entender a *la* modernidad como esta época, inaugurada en el pensamiento de René Descartes, en la que se pone

el énfasis filosófico y científico de alcanzar una verdad única, universal y absoluta, que la hermenéutica analógica ha denominado como unívoca, capaz de dar respuesta a todo tipo de planteamientos y problemáticas: la verdad está allí para ser alcanzada por los seres racionales, una verdad que explica la realidad y puede ser transmitida a todo ser capaz de comprenderla y poseerla; por otro lado, *la* posmodernidad se entiende como el momento histórico (que bien puede asociarse a las dos grandes guerras mundiales), en el que la idea de la verdad única, absoluta y universal que nos conducía al progreso se desmorona: el momento histórico en el que el pensamiento y la razón universal condujeron al ser humano a la posibilidad de su propia extinción.

Ante éste hecho, ¿qué nos queda? Quizá no la idea de buscar la única verdad para todos, sino el lineamiento de que cada quien busque su propia verdad (equivocismo): ya no hay verdad, por lo tanto, cada quien puede construir la suya.

\* Licenciado en Filosofía y Maestro en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Acreedor a la medalla al mérito universitario "Alfonso Caso", en los estudios de posgrado. Docente de las asignaturas de Filosofía I y II en la Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Sur, con cinco años de antigüedad. Correo electrónico: [alexmagadan@hotmail.com](mailto:alexmagadan@hotmail.com)

Este nuevo paradigma, trajo consigo la pérdida de los valores, la posibilidad de reconocer que, como todo es verdadero, todo es falso y, por lo tanto, dependerá de la apreciación que cada uno le otorgue, de la verdad que se imponga por sobre las demás verdades, aunque esta no sea perenne, sino fugaz y transitoria.

Así, esta dicotomía configura los dos excesos: por un lado la modernidad, el monólogo de la verdad única que todos deben alcanzar de modo idéntico; por el otro, el ruido: posmodernidad, del bullicio y del griterío propio del lugar en donde todas las personas hablan, de todos los temas, al mismo tiempo y en donde cada individuo cree tener la mejor opinión y, por lo tanto, la verdad. En ambos casos se experimenta la muerte del diálogo.

En este tenor y ante estas circunstancias,

confortable para el ser humano.

Ante este paradigma y con este enfoque, algunos teólogos han buscado resignificar el quehacer religioso para dibujar un esquema que responde a la disyuntiva de los modelos modernos y posmodernos, alzando la voz entre ellos, lo que es denominado pluralismo religioso.

El pluralismo religioso, en consonancia con las líneas de pensamiento que evitan los extremos, pretende construir un discurso en el que ninguna religión es netamente verdadera, sino que, acercándose al equivocismo que establece que todas ellas son falsas; sin embargo, esta falsedad no deviene como un aspecto negativo que haga apremiante la necesidad de rechazarlas, sino que exhorta a los creyentes y practicantes de cada religión a conocer, identificarse y afianzarse cada vez

### **La posmodernidad se entiende como el momento histórico (que bien puede asociarse a las dos grandes Guerras Mundiales).**

han aparecido diversos esfuerzos que rechazan los extremos del univocismo y del equivocismo, situándose en una posición intermedia que permita comprender la realidad con prudencia y mesura. Tal es el caso de la hermenéutica analógica, lo cual, para Beuchot (2009) significa que "no se impone la mera uniformidad, pero que tampoco se abandona al capricho, sino que, usando el criterio propio, se va encaminando a la búsqueda del bien de todos, al menos con la intención" (p. 128). Un reconocer que tal vez exista una verdad, pero ante la imposibilidad de que algún ser humano pueda alcanzarla, lo más prudente es generar un diálogo para que entre todas las voces podamos aproximarnos a ella, aún con la certeza de que nadie la poseerá. Posturas que pretenden escuchar las diversas voces, razonarlas y mediarlas para construir dialógicamente un modo de apropiarnos la realidad que, siendo perfectible, pueda dar un sentido más claro y

más a su propia religión, pero siempre desde la mira de la corrección y mejoramiento que le puedan brindar las demás religiones en este ejercicio de autocrítica.

Sin embargo, para poder sostener un diálogo interreligioso (por mucho que la mundialización obligue a convivir a diversas religiones en el mismo espacio), es menester superar algunas dificultades teóricas, lingüísticas y pragmáticas que las mismas religiones presentan al ser contrastadas con otras; siendo la principal dificultad la falta de un punto común entre todas ellas.

Por ello, el camino propuesto consiste en el explorar dos ejes de los múltiples existentes capaces de fungir como punto, común para el diálogo entre las religiones, como propuesta para explorar, ligeramente, la posibilidad del diálogo entre las religiones: el teocentrismo y el mesianismo; perspectivas que, sin agotar los argumentos de los diversos exponentes, pueden dar claridad al



PRIMAVERA

camino que será recorrido.

Para iniciar con esta primera parte, es necesario enmarcarnos en la tradición cristiana, específicamente, de la Santa Iglesia Católica y Apostólica Romana, ello a través de la óptica de Joseph Ratzinger. Aclarando que, si bien el enfoque del autor es parcial y no engloba una tradición tan extensa y rica en teoría e historia, sí que tiene una importancia destacada, pues se trata de un autor que fue dirigente principal de esta institución: el Papa Benedicto XVI.

Hablar de diálogo interreligioso desde la cúpula de la Iglesia Romana, en la perspectiva de quien fuera el Santo Padre, hoy

día, resulta sumamente complicado, pues el mismo teólogo busca señalar que todas las religiones deben ser regidas por una postura teocéntrica que nunca se relativice. Esto es, si se quiere iniciar un diálogo cultural y religioso con las demás perspectivas religiosas, debe hacerse desde un determinado canon que demarque un camino que conduzca de modo seguro a "la verdad".

Evidentemente, este canon divino será Jesucristo, es decir, el dogma cristológico, y la noción de dios más a fin al cristianismo, pues siguiendo a Ratzinger (2005), este tipo de pensamiento "...sabe también con certeza que ella, en su núcleo, es el mostrarse de la



verdad misma y es, por tanto, redención” (p. 60). Así, el diálogo interreligioso que pretende mostrar Ratzinger se desmorona poco a poco desde sus inicios: situándose en una posición inclusivista, el teocentrismo cristiano del teólogo tiene la obligación y el derecho de irrumpir en otras formas de expresión religiosa, pues si, lo que se quiere es la salvación de los hombres, sólo la religión más humana de entre las diversas culturas será capaz de develar la verdad absoluta. Sobra decir que el teólogo se está refiriendo al pueblo cristiano.

Así, la posición inclusiva de este pensador se transmuta en un exclusivismo capaz de legitimar conquistas culturales y religiosas de su pueblo por sobre los demás justificando, inclusive, la conquista del antiguo México; pues una cultura como la cristiana no puede permitir cierto tipo de manifestaciones religiosas que son, en última instancia, deplorables para el hombre, pues para Ratzinger (2005) “... no se puede ver en todas las religiones caminos de Dios hacia los hombres y de los hombres hacia Dios” (p. 68), ni todas las religiones serán iguales, sino que en “Cristo se nos ha concedido graciosamente un nuevo don, el don esencial, *la verdad*” (p.95). Dicho de otro modo, si bien Ratzinger reconoce que, hay algunas religiones mejores que otras también sentencia la completa ausencia de dios (y de verdad) en algunas religiones o tradiciones, menoscabando o eliminando la posibilidad de entablar algunos diálogos interreligiosos.

Como puede verse, el teocentrismo que se atisba en esta interpretación de la tradición cristiana se identifica con un eclesiocentrismo; pues según como él afirma, varias religiones giran en torno de Dios, pero si la Iglesia Romana posee ya la verdad, no queda más que aceptar que las demás religiones sólo giran alrededor del cristianismo. En esa medida, los cristianos del mundo deben salir a predicar, tal como Jesús ordenó

a sus apóstoles, para ayudar a los demás a acercarse a la verdad como ellos mismos, en algún momento, lo hicieron, pues para Ratzinger (2005) “...nadie nace cristiano por sí mismo... cada persona lo es únicamente por la conversión.” *Todo esto implica que “...en la relación entre religiones, la cuestión de la verdad desempeña un papel, y que la verdad es para todos y cada uno un don, y que para nadie es una alienación”* (p. 94). De tal suerte, pues, que el ser humano es más humano en tanto más se acerca al cristianismo; un modelo de pensamiento religioso muy a fin al establecido por el paradigma moderno al menos, desde la interpretación del cristianismo de quien fuera el Papa.

Continuando, la postura respecto a la práctica interreligiosa es expuesta por Joseph Ratzinger en el marco de las dos jornadas mundiales de oración por la paz, celebradas en 1986 y en 2002 en Asís, Ratzinger (2005) menciona: “En ella se reunieron personas pertenecientes a distintas creencias religiosas; todas ellas comparten el sufrimiento por las calamidades del mundo y por su falta de paz” (p. 94). El móvil de dichas jornadas de oración fue la realización de una plegaria para acceder a un orden social, en el que impere la justicia para los seres humanos, en especial para los pobres. De esta manera, el pluralismo

y la tolerancia religiosa abrirían la posibilidad para que los confesados de todas las religiones evoquen al Reino de Dios (una realidad en la que no figuren la injusticia, la pobreza ni la desigualdad). No obstante, al sostener un exclusivismo atenuado en su postura, el teólogo antepone un discurso de poder político y religioso. Siendo la condición de posibilidad para el *advenimiento del reino* la elevación de plegarias, provenientes de todo el mundo, a un Dios único que elimine todo personalismo religioso. Joseph (2005) describe que: “Orar juntos es posible únicamente cuando existe *unanimidad acerca de*



**Debe hacerse desde un determinado canon que demarque un camino que conduzca de modo seguro a la verdad.**

**El ser humano es más humano en tanto más se acerca al cristianismo; un modelo de pensamiento religioso muy a fin al establecido por el paradigma moderno al menos, desde la interpretación del cristianismo de quien fuera el Papa.**

*quién o qué es Dios* y, por tanto, hay también unanimidad fundamental acerca de lo que significa orar” (p. 96).

En consecuencia, el teocentrismo a favor del cual se inclina Joseph Ratzinger (2005), no es otra cosa que un exclusivismo eclesiocéntrico, pues el punto del cual todas las culturas y religiones tienen que partir para desarrollar un diálogo no es la noción de dios ni los puntos comunes entre las diversas manifestaciones religiosas; sino las convergencias que todas las religiones guarden respecto al cristianismo: “... los puntos mayores comunes del cristianismo con las antiguas culturas de la humanidad son mayores que los puntos comunes de las mismas con el mundo relativista y racionalista” (p. 71).

Con todo lo anteriormente mencionado, resulta sencillo concluir que el diálogo que expone quien fuera la cúpula de la Iglesia Romana, no termina de concretarse. El teocentrismo que maneja no funciona como condición de posibilidad para el diálogo, pues ellos mismos, con su dios, están en el centro de manera hegemónica, como portadores del discurso más correcto. Por lo tanto, no resulta extraño que el mismo Benedicto XVI enuncie que “el pluralismo, en su forma radical, niega finalmente la unidad de la humanidad y niega el dinamismo de la historia, que es un proceso de unificaciones” (p. 74). Incliniéndose por un exclusivismo atenuado (inclusivismo), antepone su concepción de dios, y la forma en que el hombre se relaciona con él (sólo desde sus formas religiosas), al hecho de preocuparse por la pluralidad, por el ser humano y por el advenimiento del *Reino de Dios*. Una postura religiosa eminentemente reflejo del pensamiento propio de la Modernidad, al menos desde esta perspectiva pues,

se reconoce, que no es la única manera de abordar el pensamiento cristiano; no obstante, ya se ha señalado la importancia de recuperar a la antigua figura papal.

La segunda de las manifestaciones religiosas a considerar es la judía, dejando en claro que la aproximación será realizada desde los estudios dirigidos por Sigmund Freud que, sí bien en cierto que se trata de un punto de vista específico, realizó estudios importantes sobre esta religión en una multiplicidad de sus obras. Ahora bien, los antiguos judíos, siguiendo la especulación de Freud, surgen como una respuesta que se fue gestando frente al politeísmo egipcio. Moisés, influenciado por un antiguo faraón, había acarreado la desdivinización de la naturaleza en busca del ser que goza de unicidad y omnipotencia. Un dios único que se opusiera a toda resolución antropomórfica de la naturaleza.

Con esto, se buscó salir del politeísmo, pues el confundir al dios único con la pluralidad de ídolos de origen humano es la mayor aberración que se pudiere presentar; de allí el imperativo que se formula en contra de los ídolos que venera el hombre y que deberían avergonzarle.

La veneración del hombre hacia un producto de su propia manufactura no debía provocar otra cosa que vergüenza. Desde esta lectura, el judaísmo se presenta incapaz de realizar un diálogo interreligioso con cualquier tradición politeísta; sin embargo, terminar la lectura del judaísmo como una manifestación religiosa moderna (aún nacida milenios antes de la propia modernidad) sería un error, pues la propia religión judía no pone énfasis en alcanzar una verdad única, ni siquiera en vencer a la muerte (como el caso del cristianismo).

El judaísmo que Freud (1976) y, posteriormente autores como Cohen, Rosenzweig y Mate, tiene una visión más mundana, cotidiana y terrena: *la venida del Mesías y del Reino de Dios*”, puesto que con el judaísmo surge la búsqueda de un dios universal, pero tan sólo por la pretensión de establecer un orden social de justicia conforme a la correlación del dios y su plan divino con el hombre: “el judaísmo antiguo renunció por completo a la inmortalidad del alma; nunca, ni en ninguna parte alguna, se menciona la posibilidad de una continuación de la existencia tras la muerte. Y ello es tanto más asombroso cuanto que posteriores experiencias han mostrado que la fe en una existencia en el más allá se puede avenir muy bien con una religión monoteísta” (p. 19).

El respeto y la tolerancia del pueblo judío con respecto a las demás religiones y culturas se fundamentan en la memoria del pasado que carga esta tradición, consigo misma. “No oprimirás ni vejarás al inmigrante, porque inmigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto” (pp. 20, 22). El respeto y la tolerancia que el pueblo elegido por dios debe tener por las otras tradiciones, religiones y pueblos, tiene su piedra angular en el hecho de que Dios ama al forastero, pero lo ama no por la hospitalidad que se le ofreció al pueblo judío en la antigüedad (aun siendo esclavizados), sino que el amor de Dios por el forastero se instituye debido a que el forastero, antes que ser forastero, es un ser humano.

Aquí sale a relucir la mayor preocupación de los hombres y de Dios (en tanto correlato suyo) en el mundo creado; por lo cual Cohen (2004) menciona: “Y ésta es la gran proeza del profetismo y en ella se manifiesta su íntima correlación con la moral auténtica: que no se entrega a especulaciones sobre el sentido de la vida ante el enigma de la muerte”, sino que se inclina por “aquel sentido de la vida que es cuestionado por aquel otro sentido del mal que representa *la pobreza*. *La*

*pobreza es la principal representante de la desgracia humana*” (p. 103). De esta forma, el mal que representa la pobreza, en tanto mal físico, constituye, a su vez, la trascendencia que tiene el ser humano con respecto a Dios; configurando así que la victoria contra la injusticia y la pobreza culminará con la venida del Reino de Dios: “Los profetas y los salmos hicieron el descubrimiento social de que la pobreza representa el gran sufrimiento del género humano” (p. 103).

Hasta aquí hemos hablado del respeto, de la hospitalidad y del mayor problema que plantea el judaísmo, la pobreza, pero ¿cómo es que todo esto se articula en el discurso del diálogo interreligioso? Para ello, es necesario recuperar los conceptos de redención y mesianismo.

La redención se entiende como una meta que el hombre mismo debe alcanzar para poder llegar al agrado de dios; para alcanzar esto, es necesario erradicar el pecado (*la desigualdad y la pobreza*), siendo la justicia el mecanismo que elimina el pecado y permite, con la llegada del mesías, el advenimiento del *reino de dios*, un estado de justicia social; para lograr esta conquista, el camino es el diálogo pluralista con miras a solucionar los problemas físicos de la huma-

nidad, la desigualdad, la injusticia, la exclusión y la pobreza, haciendo hincapié en que estos aspectos no se tratan solamente de “... la redención de Israel, la exclusivamente política, mucho menos la particularista, limitada a Israel, la tarea del Dios santo” (p. 145), sino que se vincula a todos los pueblos del mundo.

Sí, la redención implica el camino a la santidad, y el único medio para lograrlo es la justicia, habrá que vislumbrar que la idea del mesianismo no se constituye de una actitud cándida y pasiva frente a la vida; por el contrario, el mesianismo cargará consigo un desarrollo activo del devenir humano que culminará con la instauración de una especie

**La veneración del hombre hacia un producto de su propia manufactura no debía provocar otra cosa que vergüenza.**





ALUCINANDO

de proyecto divino: aquello que el hombre, en su humanidad, ha de poseer para desarrollarse auténticamente (y sin problemas físicos) como hombre; la aniquilación de la pobreza, el reino.

Lo que busca el mesianismo, desde la perspectiva de Cohen (2004), entonces es ofrecer una resistencia "...a toda realidad política presente, tanto propia como ajena, la rebaja y la desprecia, la aniquila sin piedad,

para poner una nueva clase de suprasensibilidad, no una ultraterrena, sino la del futuro" (p. 228). El mesianismo trata de crear un nuevo mundo mediante la irrupción de los tiempos que corren, una eternidad, pero sólo en el sentido de finalizar el proyecto que se ha impuesto. Este pensamiento buscará la justicia social en la cual se perdonen los pecados, no sólo ante dios, sino fundamentalmente entre los hombres; meta que debe recurrir



al diálogo interreligioso e intercultural. Un camino desviado del univocismo moderno; pero que no termina de identificarse con el equivocismo propio de la posmodernidad; podría sentenciarse de un camino analógico, capaz de posicionar en el centro del discurso el bienestar humano, el respeto a ciertos principios—tales como la vida— y el rechazo a todo tipo de artilugio que posicione a un ser humano por encima de los otros, como sí lo hace la posesión de la única verdad.

Retomando lo establecido en líneas previas, la finalidad de las Jornadas Mundiales era pedir por una situación humana sin violencia, sin pobreza, de justicia social, nada más semejante al día de la reconciliación,

que se propone el mesianismo, ¿cuál es la posición o diálogo que deberán tomar en cuenta las religiones y culturas respecto a la religión?, ¿cuál será su punto común de partida para el diálogo?

El diálogo interreligioso sólo se presenta como posible en una panorámica en la que las religiones acepten que su religión no es la portadora de la verdad universal; sino, en el mejor de los casos, de una verdad particular entre otro gran número de verdades. Las religiones, para hacer posible el diálogo interreligioso, deberán actuar como los protagonistas del mito, al parecer judío-español, de *Los Tres anillos* que Lessing (1998) retoma en su *Natán el sabio*, es decir: “Que cada

### **Las religiones, para hacer posible el diálogo interreligioso, deberán actuar como los protagonistas del mito.**

propio del pensamiento judaico. El día de la reconciliación, describe Cohen (2004) se muestra como un día para expiar las faltas propias con Dios, pero no se resume en eso, puesto que el mandato de Dios siempre exige un trato de justicia para con el prójimo “...el Día de la Reconciliación expía aquellas faltas que se cometen entre un hombre y otro (pero) sólo hasta que un hombre haya dejado satisfecho a su prójimo. Esta ley tiene primacía. Así, la reconciliación con Dios es a la vez una exhortación a reconciliarse con los hombres” (p. 170).

¿Cuál es la situación de un diálogo interreligioso en donde los seres humanos, sin importar religión, le oran a sus creencias para gozar de una situación fáctica de paz y justicia social? Evidentemente, el resultado será un reinocentrismo, siempre y cuando identifiquemos tal idea con la prioridad de una situación del hombre en cuya base se encuentre la justicia. Desde esta óptica, el diálogo interreligioso y la pluralidad de religiones no sólo son posibles, sino que resultan ser toda una necesidad. De tal forma, sí esa es la finalidad

cual intente hacerlo verdadero, esforzándose por ser querido de los demás. Y ya vendrá un juez, dentro de miles y miles de años, que a la vista de lo que logréis podrá dictar la sentencia definitiva” (p.116). Lo que el filósofo alemán Franz Rosenzweig, en su comentario a la obra de Lessing (1998), encuentra es que el ser humano se encuentra en “el «mientras tanto»...que precede a la sentencia definitiva. Pues bien, en el «mientras tanto» la verdad es búsqueda, empeño, tarea. Nadie la tiene en propiedad” (p. 116).

El segundo presupuesto sería, como lo hace la tradición judía, reconocer que todos, por encima de cualquier diferencia étnica, religiosa o social, somos seres humanos. Por ello Mate (1998) “Cabalgando sobre estos dos revolucionarios supuestos —el de la humanidad compartida por cada ser humano y el de la prioridad de la búsqueda sobre la posesión de la verdad— la humanidad ha hecho un largo viaje hacia la tolerancia y la convivencia pacífica” (p. 117). Tal como lo plantea la finalidad del pluralismo religioso, el advenir del Reino de Dios. Más

**El diálogo interreligioso, más allá de conceptos y categorías unívocos que posee cada religión, es explorable si cada una de las tradiciones toma al ser humano como centro de todo posible diálogo con o sobre dios.**

aún, la situación actual ya no permite que los fundamentalismos se involucren, la situación ya no permite aquello que José María Vigil (2005), denomina provincialismos:

“imaginábamos el mundo a nuestra imagen y semejanza, inconscientes de la gran dificultad que para la ciudadanía mundial y para los pobres del mundo, así se representa la pluralidad religiosa y hemos descubierto que toda nuestra interpretación está elaborada en base a categorías que no son universales” (p. 373).

De esta forma, se demuestra que es posible un diálogo interreligioso, siempre y cuando la finalidad siga siendo, al igual que en el mesianismo, el bienestar del ser humano y la erradicación de la pobreza. Por tanto, el diálogo interreligioso, más allá de conceptos y categorías unívocos que posee cada religión, es explorable si cada una de las tradiciones toma al ser humano como centro de todo posible diálogo con o sobre dios.

Quizás, a su modo, la tarea del pluralismo religioso se compare con aquello que Walter Benjamin establece como la tarea del traductor. Saber que la lengua original está perdida para siempre y adentrarse a conocer y extraer los fragmentos de esta lengua original, que se encuentran dentro de la diversidad de lenguas imperfectas, pero existentes. De igual modo, se puede apuntalar, el pluralismo religioso resumiría su tarea en aceptar que ninguna de las religiones es la religión verdadera y original, sino que habrá que extraer cuanto exista de verdadero en ellas para dirigirse a una auto comprensión de la espiritualidad y, con esto, dirigir la tarea de justicia social que supone consigo el ideal que cualquier dios, preocupado por la salvificación de la humanidad, se ha propuesto

para con ella. Llegar a una conclusión en una temática tan compleja, en tan poco espacio, resulta complejo, por no decir imposible, pero es viable concluir considerando al pluralismo religioso como una distancia de las perspectivas modernas y posmodernas para entender la religión, acercándose a la metodología de la hermenéutica analógica que, evitando los extremos, permite encontrar un camino intermedio para resignificar y re comprender el mundo en el que nos desenvolvemos, labor titánica, pero que abre una senda de reflexión todavía por explorar.

**BIBLIOGRAFÍA:**

Beuchot, M. (2009) *Tratado de Hermenéutica Analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM. Ciudad de México, México: Ítaca.

Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona, España: Anthropos.

Freud, S. (1976). *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, Vol. XXIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortú Editores.

Mate, R. (1997). *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, España: Anthropos.

Mate, R. (1998). *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona, España: Anthropos.

Mosés, S. (1997). *El ángel de la historia*. Madrid, España: Cátedra.

Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia, el cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca, España: Sígueme.

Vigil, M. (2005). *Teología del pluralismo religioso*. Málaga, España: Ediciones el Al-mendro de Córdoba.