

Condiciones de una hermenéutica acorde a los desafíos culturales y sociales

Alberto F. Roldán
(Instituto Teológico FIET)

Resumen: En el presente artículo, el autor reflexiona sobre las condiciones que debe reunir una hermenéutica en la posmodernidad y la globalización, fenómenos culturales y sociales que constituyen hoy grandes desafíos para las iglesias evangélicas. Para la primera parte de su exposición, el autor se basa en textos de los sociólogos Richard Sennett, Zygmunt Bauman y Peter Berger y los filósofos García Canclini y Gianni Vattimo. El autor, basándose fundamentalmente en Paul Ricoeur, propone que las características que debe reunir una hermenéutica que responda a ese contexto cultural debe estar centrada en la Escritura y ser circular, crítica y comunitaria.

Palabras clave: **Hermenéutica. Cultura. Sociedad. Desafíos**

Abstract: In this article, the author reflects on the conditions that a hermeneutics must meet in postmodernity and globalization, phenomena that constitute great challenges for evangelical churches today. For the first part of his exposition, the author relies on texts by sociologists Richard Sennett and Zygmunt Bauman and Peter Berger and philosophers García Canclini and Gianni Vattimo. The author, based mainly on Paul Ricoeur, proposes that the characteristics that a hermeneutics that responds to this

cultural context must meet must be centered on Scripture and be circular, critical and communal.

Key words: Hermeneutics. Culture. Society. Challenges

Si es cierto lo que dice Gadamer en el sentido de que la vida humana se desarrolla en medio de juegos lingüísticos, entonces la hermenéutica, que se ocupa de la búsqueda del sentido, es la disciplina y el arte que nos debe acompañar permanentemente a través de nuestra vida y, sobre todo, una herramienta indispensable para la misión cristiana. Pero toda hermenéutica que se precie de ser rigurosa debe responder a la cultura que tiene que interpretar. En este sentido, es importante que nos preguntemos cómo debiera ser una hermenéutica que responda a nuestra situación cultural, social y eclesial en esta etapa de la historia.

Voy a proceder del siguiente modo: Primero, bosquejaré nuestro mundo a partir de los dos contextos que me parecen definen nuestra situación hoy: la globalización y la posmodernidad. Luego, reflexionaré sobre la Iglesia evangélica dentro de este contexto, sus modelos y liderazgos y el modo en que se pueden visualizar ejercicios hermenéuticos tanto de la Biblia como de la cultura. Finalmente, mostraré algunas condiciones que, a mi ver, debe reunir una hermenéutica hoy.

1. La hermenéutica frente a los desafíos culturales y sociales

Richard Sennett, en diferentes capítulos de su obra *La corrosión del carácter*, comenta las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. El aspecto que más me ha sorprendido —gratamente— tiene que ver con el método usado para elaborar su texto: la narración. En efecto, para demostrar la “flexibilización” laboral y sus consecuencias, toma los casos de Enrico y Rico, padre e hijo, respectivamente. Todo se centra en el “carácter” de las personas, que Sennett define como “el aspecto duradero, ‘a largo plazo’, de nuestra experiencia emocional. El carácter se expresa por la lealtad y el compromiso mutuo, bien a través de la búsqueda de objetivos a largo plazo, bien por la práctica de postergar la

gratificación en función de un objetivo futuro.”¹ Ahora bien. ¿cómo se desarrolla el carácter de las personas en la globalización? ¿Cómo se corroe el carácter? Nuestra sociedad, argumenta Sennett, está signada por lo efímero y lo inmediato. Presenta los casos citados. El primero, Enrico, un portero que vivía de y en un trabajo permanente, a largo plazo, como medio para mantener su familia. Su tiempo era lineal, en el sentido de que año tras año no se producían cambios en su estilo de vida. En ese tipo de sociedad y de trabajo, el tiempo era, precisamente, un recurso clave. Dice Sennett: “El tiempo es el único recurso del cual pueden disponer gratuitamente los que viven en el escalón más bajo de la sociedad.”² A ello habría que agregar “la jaula de hierro” de que hablaba Weber cuando se refería a la estructura burocrática que racionalizaba el uso del cronos y, para finalizar la lista, a esos recursos hay que agregar la disciplina. Con esos tres factores: tiempo, burocracia y disciplina, el trabajador desarrollaba su vida en “tiempo lineal” en la sociedad industrial.

¿Cómo cambió el estilo de vida en Rico, el hijo de Enrico? Logró, de alguna manera, el famoso *American Dream* en el sentido de alcanzar la movilidad social ascendente desde su entorno familiar al que perteneció. Pero nada se alcanza sin costos. Y esto se puso en evidencia en el diálogo —¿ficcional?— que se estableció entre Sennett y Rico. En vuelo desde Nueva York hasta Viena, Rico manifestó haberse casado con una joven protestante de una familia de mejor posición económica. En catorce años, tuvieron que mudarse cuatro veces debido a los cambios laborales que tuvo que vivir. De la Costa Oeste a Chicago, de Chicago a Missouri, los cambios se fueron sucediendo. A veces, esas mudanzas se producían para acompañar los cambios profesionales de Jeannette, su esposa. Y todo esto producían miedos. Sennett habla de los miedos que Rico y Jeannett llegaron a formar entre sí, al encontrarse al borde de la pérdida del control de sus vidas. Sennett analiza más profundamente el carácter y la génesis de ese miedo, al decir:

¹ Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, trad. Daniel Najmías, Barcelona: Anagrama, 2000, p. 10.

² *Ibid.*, p. 14.

Su miedo a perder el control tenía raíces mucho más profundas que la preocupación por perder poder en su trabajo. Rico teme que las medidas que necesita tomar y la manera como tiene que vivir para sobrevivir en la moderna economía hayan lanzado a la deriva su vida interior y emocional.³

¿Cómo superar ese miedo? Debido a los cambios constantes de residencia, Rico y Jeannette perdieron amistades. Ahora, Rico busca en las comunicaciones electrónicas un sentido de comunidad. Su padre disfrutaba lo comunitario, por caso, en los encuentros o asambleas del sindicato de porteros. Ahora, Rico suplanta esos encuentros persona a persona, por comunicaciones *on line* que son frías, fugaces e impersonales. Otro temor que menciona el autor es el de que los hijos de vuelvan “unas ratas de centro comercial” dando vueltas por las tardes sin nada que hacer. Pero Rico no puede ser, como quiere, para sus hijos, un ejemplo. Porque, sentencia: “Las cualidades del buen trabajo no son las cualidades del buen carácter.”⁴ Precisamente, en lo que se refiere al ámbito del trabajo —su tema central— Sennett describe que las organizaciones han pasado de un modelo piramidal a uno de redes, que son más ligeras en la base. De ese modo, también se generan lealtades y compromisos a corto plazo —casi una contradicción en términos— ya que ambas virtudes sólo pueden generarse a largo plazo.⁵ Y entonces formula preguntas inquietantes: ¿Cómo pueden perseguirse objetivos a corto plazo en una sociedad a corto plazo? ¿Cómo sostener relaciones sociales duraderas? ¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta por episodios y fragmentos? El problema radica en la corrosión del carácter,

³ *Ibíd.*, p. 18.

⁴ *Ibíd.*, p. 20.

⁵ Curiosamente, en ese contexto Sennett menciona al sociólogo Mark Granovetter comentando: “las modernas redes institucionales están marcadas por ‘la fuerza de los vínculos débiles’, con lo cual en parte quiere decir que las formas fugaces de asociación son más útiles que las conexiones a largo plazo, y en parte, también, que los lazos sociales sólidos —como la lealtad— han dejado de ser convincentes.” *Ibíd.*, p. 23.

especialmente “aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible.”⁶

En síntesis, los “mundos” en los que viven Enrico y Rico son diferentes. El primero, en un mundo lineal y acumulativo, altamente burocratizado y permanente. En cambio, Rico vive en un mundo marcado por la flexibilidad y el cambio a corto plazo, con pocos elementos para elaborar una narración económica y social. El neocapitalismo, entonces, ha creado un conflicto entre carácter y experiencia. El tiempo desarticulado amenaza a la gente en su capacidad para consolidar un carácter en narraciones duraderas.

Lo fugaz, lo flexible, lo temporario, caracterizan el estilo de vida y de trabajo en esta etapa del neocapitalismo y la globalización. Se trata de realidades que limitan las posibilidades de lograr fuertes compromisos entre las personas. Curiosamente –aunque no llama la atención de quien escribe– Sennett menciona como único compromiso comunitario, las iglesias cristianas locales, “formas evangélicas del cristianismo que han experimentado un repentino auge.”⁷ Esos serían los espacios donde hoy por hoy pueden deber concretarse relaciones estables, interpersonales que buscan el pleno desarrollo del Otro a partir del amor y la aceptación. Comunidades que, según advierte Jean Vanier:

[deben] adaptar sus estructuras para que siempre estén al servicio del desarrollo de las personas, de los fines esenciales

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 136. A partir de los años 1980 el crecimiento de estos modelos de iglesias evangélicas ha sido tan espectacular en América Latina, que sociólogos como David Martin y David Stoll se han ocupado de analizarlo. El primero, británico, es autor de la obra *Tongs of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*, Wiley-Blackwell, el segundo escribió la obra: *Is Latin America turning Protestant?*, Los Angeles: University of California Press, 1990. Stoll intenta indagar sobre las causas de ese crecimiento: “Allí donde la organización social tradicional se está quebrando, las iglesias evangélicas constituyen grupos y más flexibles, en los cuales la participación es voluntaria, la dirección es carismática y son, por tanto, más adaptables a las situaciones que están cambiando rápidamente.” *Ibid.*, p. 308.

de la comunidad, y no a los de una tradición que hay que conservar, o aún menos, al de una autoridad o un prestigio que hay que conservar.⁸

Hay una ponderación que Sennett hace de la narrativa. La destaca por su valor curativo por medio de su estructura narradora antes que por consejos. Menciona la famosa obra del puritano inglés John Bunyan, *El Peregrino* que, aunque no tiene ningún reparo en moralizar, trasciende el intento de enseñarle al lector cómo debe actuar. Y comenta: “La curación que produce la narrativa viene precisamente del compromiso con la dificultad.”⁹

Hasta aquí, nuestro comentario sobre la exposición de Sennett. Ahora veamos lo que nos aporta Bauman. Ambos autores se citan entre sí. En efecto, en la obra que acabamos de comentar, Sennett menciona al “filósofo Zygmunt Bauman” como un ejemplo —junto al teólogo Mark Taylor- de autores que “celebran los esfuerzos de novelistas como Joyce o Calvino [Ítalo, *of course!*] por trastocar tramas bien construidas para poder transmitir el flujo de la experiencia ordinaria.”¹⁰ Por su parte Bauman también cita a Richard Sennett y su obra *Flesh and Stone* del recurso a las técnicas de velocidad, huida y pasividad para permitir que “el sistema y los agentes libres no se comprometan entre sí, que se eludan en vez de reunirse.”¹¹ Bauman se refiere a lo leve y a lo líquido. Se trata de metáforas referidas a esta nueva etapa de la historia de la modernidad en la que se destruye la armadura protectora “forjada por las

⁸ Jean Vanier, *La comunidad. Lugar del perdón y de la fiesta*, 2da. Edición, Madrid: PPC, 1998, p. 119.

⁹ *Op. Cit.*, p. 141

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 140.

¹¹ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg, Buenos Aires: FCE, 2002, p. 11. Más adelante Bauman cita varias veces a Sennett y, entre otras, sus obras: *The Fall of Public Man: on the Social Psychology of Capitalism*, *The Uses of Disorder*; *Personal Identity and City Life*. Otras obras de Bauman traducidas al castellano son: *Amor líquido*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, Buenos Aires: FCE, 2003; *Ética posmoderna*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004; *Años colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, trad. Lilia Mosconi, Buenos Aires: FCE, 2011.

convicciones y lealtades que permitiría a los sólidos resistirse a la ‘licuefacción’.”¹² Bauman coincide con Sennett en cuanto a la fluidez y superficialidad de las relaciones en esta etapa de la historia. Se trata de “*el fin de la era del compromiso mutuo*: entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra.”¹³ Pero, acaso a diferencia de Sennett abunda en su observación social toda vez que habla de la desintegración de la trama social, el desmoronamiento de los agentes de acción social colectiva, el descompromiso y la huida. “Cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado.”¹⁴

Particularmente rica es la metáfora que Bauman toma de Rizter en definir a los *shoppings* como “templos de consumo”. Abundando en la metáfora y haciendo de ella casi una alegoría, dice Bauman:

[...] los espacios de compras/consumo son por cierto templos para los peregrinos —definitivamente no están destinados a albergar las misas negras oficiadas anualmente por los celebrantes del carnaval en sus parroquias locales— [...] El templo del consumo, al igual que el “barco” de Michel Foucault, es “un pedazo de espacio flotante, un lugar sin lugar, que existe por sí mismo, que está cerrado sobre sí mismo y entregado al mismo tiempo a la infinitud del mar” [...] ¹⁵

Otro punto de coincidencia es el referido a la cuestión del tiempo. Así como Sennett se refería al tiempo lineal, Bauman también dice: “La rutinización del tiempo mantenía el lugar íntegro, compacto y sometido a una lógica homogénea.”¹⁶ Referido al caso de los matrimonios, sostiene: “Para bien o para mal, los cónyuges estaban condenados a su mutua compañía; ninguno de ellos podía

¹² *Ibíd.*, p. 9.

¹³ *Ibíd.*, pp. 16, 17.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 107. Véase un tratamiento similar de este tema en Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires: Ariel, 1994.

¹⁶ *Modernidad líquida*, p. 124.

sobrevivir sin el otro.”¹⁷ ¿Cómo se vinculaba tiempo y trabajo? Coincidentemente a lo que describía Sennett, Bauman dice: “El tiempo rutinizado ataba el trabajo al suelo, en tanto la masividad de las fábricas, la pesadez de la maquinaria y, no menos importante, la mano de obra permanente ‘fijaban’ el capital.”¹⁸ Ese capital, como sabemos, ya no es fijo. Está en lugares/no lugares, desde donde se domina el ajedrez fatal de la economía de mercado y donde, como dice Néstor García Canclini: “cuando David no sabe dónde está Goliat.”¹⁹

A modo de concepto nodal, Bauman distingue entre “modernidad sólida” y “modernidad líquida” del siguiente modo:

La modernidad “sólida” era una época de compromiso mutuo. La modernidad “fluida” es una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas. En la modernidad “líquida” dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo.²⁰

Y otra vez Bauman relaciona trabajo con capital, cuando dice: “El trabajo desencarnado de la época del *software* ya no ata al capital: le permite ser extraterritorial, volátil e inconstante. La desencarnación del trabajo augura la ingravidez del capital.”²¹ Pero el texto de Bauman en el que, a mi juicio, mejor expone el tema del trabajo es el titulado “Trabajo, consumismo y nuevos pobres” donde el autor compara la ética del trabajo con la estética del consumismo. Establece, a modo de principio, que una cosa es ser pobre en una comunidad de productores y otra, bien distinta, ser pobre en una

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 124-125.

¹⁹ Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, México: Paidós, 1999, p. 26. Es interesante constatar el uso de la misma narrativa bíblica por parte de Sennett cuando dice: “El régimen flexible parece engendrar una estructura de carácter constantemente ‘en recuperación’. Irónicamente, éstos son los Davides que se enfrentan al Goliat del régimen flexible.” *Op. Cit.*, p. 142.

²⁰ *Ibíd.*, p. 129.

²¹ *Ibíd.*, p. 130.

sociedad de consumidores. La ética del trabajo, que tan bien expusiera Max Weber en su célebre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*²² tuvo uno de sus aportes en el hecho de reducir el número de mendigos. Para promover esa ética se recitaron innumerables sermones desde los púlpitos de las iglesias y se elaboraron decenas de relatos moralizantes. Además, en la sociedad moderna industrial “el trabajo era, al mismo tiempo, el eje de la vida individual y el orden social, así como la garantía de supervivencia (‘reproducción sistémica’) para la sociedad en su conjunto.”²³

¿Qué pasa con ser pobre en la sociedad de consumo? En la sociedad de productores se aspiraba al pleno empleo. Pero tal aspiración está lejos de ser alcanzada en el tipo de capitalismo tardío en que vivimos. La flexibilización laboral ha producido cambios profundos. Como dice Bauman: “El ‘mercado flexible de trabajo’ no ofrece ni permite un verdadero compromiso con ninguna de las ocupaciones actuales.”²⁴ Implícito en cada contrato de trabajo –de corto plazo– está el cartel que dice: “Hasta nuevo aviso”. Son pocos elegidos, quienes logran “realizarse” con su trabajo como vocación de vida ya que, si un trabajador toma su labor como tal, fácilmente puede derivar en graves desastres emocionales. El esquema sería, entonces:

Flexibilización ⇒ falta de compromiso ⇒ riesgo emocional

Antes de la llegada de la sociedad de consumo, el trabajador tenía la posibilidad de vincular motivaciones individuales e integrarse socialmente. Pero ahora la iniciativa se ha corrido al consumidor. En pocas palabras, el trabajador de antaño ha sido sustituido por el consumidor. Hay una frase de Bauman que es imperdible por su capacidad para cambiar los factores. Es cuando

²² Véase Alberto F. Roldán, “Ética, política y educación en Max Weber, con referencia especial al calvinismo y ‘el espíritu del capitalismo’”, trabajo final para el seminario “Estrategias de conducción para el cambio curricular”, Buenos Aires: Universidad del Salvador, mayo de 2005

²³ Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria de los Ángeles Boschiroli, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 33.

²⁴ *Ibíd.*, p. 60.

comenta el ya citado cartel implícito en los contratos: “Hasta nuevo aviso”. Dice Bauman: “En adelante, importará sólo la fugacidad y el carácter provisional de todo compromiso, que no durará más que el tiempo necesario para consumir el objeto del deseo (o para hacer desaparecer el deseo del objeto).”²⁵

En síntesis, tanto Sennett como Bauman coinciden en señalar los cambios que se han operado en cuanto a la articulación trabajo y subjetividad en la sociedad contemporánea. Ambos indican la fugacidad de las relaciones entre trabajador y empleo en nuestra sociedad tardo capitalista y posmoderna. Ambos también coinciden en indicar la falta de compromiso y vínculos en la vida del trabajador hoy. Los contrastes entre ambos autores no son grandes. Podríamos señalar, sin embargo, que mientras Sennett opta por una metodología expositiva que recurre a la narrativa, Bauman es más conceptual y filosófico y elabora más los temas desde un ángulo histórico indicando, tal vez con mayor rigor, las consecuencias de este nuevo escenario en la posmodernidad y la globalización. En su obra clave, *Modernidad líquida*, explica esa metáfora contrastando los sólidos con los líquidos y, sobre estos últimos, señala:

La extraordinaria movilidad de los fluidos es lo que asocia con la idea de “levedad”. [...] Asociamos “levedad” o “livandad” con movilidad e inconstancias: la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplazemos, tanto más rápido será nuestro avance. Estas razones justifican que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual —en muchos sentidos *nueva*- de la historia de la modernidad.²⁶

²⁵ *Ibíd.*, p. 46.

²⁶ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, p. 8. Cursivas originales

Esto hace que los vínculos humanos, por caso el matrimonio, sean frágiles y el “hasta que la muerte nos separe” sea reemplazado por “hasta que el divorcio nos separe”.²⁷

Otra de las características de la posmodernidad que se vincula en forma directa con la cuestión educativa es la de la diferencia. Imbernón describe la situación posmoderna del modo siguiente:

la posmodernidad (con su actitud de desconfianza ante las grandes promesas de la sociedad moderna: libertad, justicia, igualdad; la actitud de desengaño ante las ‘grandes palabras’, propuestas morales y éticas; el escepticismo que produce el refugio en el privatismo, en la moda en el ‘móntalo como puedas’ (Mardones, 1990).²⁸

El derecho a la diferencia ha sido analizado por autores como Peter Berger y Gianni Vattimo. El primero, sociólogo de Boston, comenta cómo se producen las diferencias en una sociedad de comunicación y donde las ventanas al conocimiento están abiertas. Peter Berger dice: “Por pluralismo entiendo aproximadamente lo que el término significa en su acepción común: la coexistencia entre diferentes grupos, con paz ciudadana, dentro de una única sociedad.”²⁹ Luego, ilustra adecuadamente el concepto mediante las siguientes imágenes:

El pluralismo que aquí nos interesa se produce cuando las vallas se rompen. Los vecinos se asoman a la valla, hablan entre sí y se asocian recíprocamente. De manera inevitable comienza a ocurrir a continuación lo que he llamado “contaminación cognoscitiva”: los diferentes estilos de vida, valores y creencias empiezan a mezclarse.³⁰

²⁷ El tema de los cambios de comportamientos en los matrimonios de la modernidad líquida, es tratado ampliamente por Bauman en *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (ya citado).

²⁸ *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, p. 67.

²⁹ Peter L. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona: Herder, 1994, p. 53.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 54-55.

El pluralismo, entonces, es el resultado, entre otros factores, de una sociedad dominada por los medios de comunicación social y por una sociedad urbana que implica permanentes movimientos de personas y de grupos humanos. Las vallas de contención de esos grupos en el pasado se rompen para dar lugar a un intercambio fluido de ideas, valores y estilos de vida. Se produce, en consecuencia, lo que Berger denomina “contaminación cognoscitiva” donde ya no resulta posible mantener un *ethos* puro, tradicional, no contaminado, como lo fuera, en el pasado, la ética puritana tal como la presenta el filme *La letra escarlata*.³¹ Los medios de comunicación social introducen otro tipo de problemática, que es la instalación del pluralismo ideológico.

Por su parte Gianni Vattimo pone de manifiesto la tendencia hacia la aceptación de la diferencia y el papel que juegan los medios de comunicación social en esta problemática:

[...] el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades “locales” —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes. [...] La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas “toman la palabra”, hacen acto de presencia, y, por tanto, se “ponen en forma” a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez.³²

En cuanto a las culturas plurales un estudioso de esa realidad en América Latina, el filósofo argentino Néstor García Canclini se

³¹ Este filme, cuya protagonista es Demi Moore, está basado en una novela homónima que describe la situación de una mujer que resulta embarazada por un pastor protestante durante los tiempos de la colonización puritana en los Estados Unidos, acción por la cual ella es condenada a llevar públicamente en sus vestidos, una visible letra A, de color escarlata.

³² Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 84.

refiere tanto a “culturas híbridas” que surgen del entrecruzamiento de diferentes culturas como de la globalización. En su obra *La globalización imaginada*, García Canclini hace un análisis crítico de esa realidad mostrando que no se trata de un concepto unívoco y que está llamado realmente a unificar a todos. Más bien se trata de un proceso a través del cual siguen sacando ventajas los países centrales en detrimento de los periféricos. Dice este escritor refiriéndose a los factores tales como las migraciones laborales, los exilios políticos y económicos y la macroeconomía:

Si bien el proceso comenzó antes de lo que en rigor puede llamarse globalización, es con estos movimientos de la segunda mitad del siglo XX que se llega al punto en que, por ejemplo, una quinta parte de los mexicanos y una cuarta parte de los cubanos vive en Estados Unidos. Los Ángeles se volvió la tercera ciudad mexicana, Miami la segunda concentración de cubanos, Buenos Aires la tercera urbe boliviana. ¿Cómo pensar una nación que en gran medida está en otra parte? ¿Cómo se forma el imaginario de una ciudad o de un país cuando un alto número de quienes lo habitan no son de aquí, cuando los libros, las películas y los programas de televisión que nos nombran se producen desde observatorios lejanos?³³

En el campo académico, citando a un catedrático cubano de la Universidad de Stony Brook, dice García Canclini: “hay más profesores de literatura latinoamericana en los estados de Nueva York y California –que se dedican mayormente a la investigación (con seis horas de clase por semestre) y son remunerados en términos de clase media– que en toda Latinoamérica. Si la nación es una comunidad imaginada –se pregunta– ¿qué será la nación enseñada desde otra?”³⁴

¿Qué significa la identidad étnica en estos contextos pluriculturales? ¿Qué significa ser estadounidense, mexicano, argentino y europeo? En el último caso, la situación se agudiza desde

³³ Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 52.

³⁴ *Ibíd.*, p. 76.

la existencia de la Unión Europea que incorpora desde el habitante que nació en España, pasando por Francia, Alemania y abarcando también a República Checa y Eslovaquia. Por ese motivo, Paul Ricoeur sugiere cambiar el énfasis de identidad por reconocimiento. Dice:

En la noción de identidad hay solamente la idea de lo mismo, en tanto reconocimiento es un concepto que integra directamente la alteridad, que permite una dialéctica de lo mismo y de lo otro. La reivindicación de la identidad tiene siempre algo de violento respecto del otro. Al contrario, la búsqueda del reconocimiento implica la reciprocidad.³⁵

2. La apropiación hermenéutica en las iglesias evangélicas hoy

En esta sección tomo en cuenta dos trabajos anteriores: uno, titulado “nuevos magisterios”³⁶ y el segundo, titulado “Nuevos paradigmas de liderazgo en las iglesias evangélicas, riesgos y oportunidades”.³⁷ En el primer trabajo, analizo dos tipos de magisterio que se han instalado en los ámbitos evangélicos: el magisterio técnico y el magisterio “ungido”. En primero, representa una estructura de tipo académico y profesional encarnada en teólogos y, sobre todo, exegetas que se erigen en los únicos con capacidad para determinar lo que es palabra de Dios. El eje central de su argumento y posicionamiento, es que sólo un exegeta avezado en los idiomas bíblicos, está en capacidad de interpretar las Escrituras. Desmiento esta pretensión, argumentando que la traducción de las Escrituras a los idiomas vernáculos está en la intención misma de Dios de dar su palabra a su pueblo. Y que, más allá de que sea importante conocer los idiomas bíblicos, todo exegeta e intérprete técnico enfrenta

³⁵ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Mar Launay*, París: Calmann-Lévy, 1995, p. 96, cit. en *Ibid.*, p. 112.

³⁶ Publicado en revista *Mnesis*, Buenos Aires: IBBA, 2005.

³⁷ Primeras Jornadas de Reflexión teológica y actualidad social en el IBBA, 1 de noviembre de 2005.

problemas para establecer el texto original y, además, la interpretación de la Biblia va mucho más allá que una transmisión técnica para pasar a ser un mensaje para el pueblo de Dios. O sea, es necesaria e ineludible la tarea de traducir la Escritura porque, de otro modo, sería algo así como “de eruditos para eruditos” e implicaría la necesidad no sólo de conocer el sentido original del texto sino también de predicar el mensaje en ese idioma original porque todo traslado a otro idioma implicaría serios riesgos de distorsión del mensaje.

Por otra parte, también está el magisterio de los ungidos. El sentido neotestamentario de “ungidos” es una referencia a todos los creyentes y no a unos pocos. Como leemos en 1 Juan 2.20: “Todos ustedes han recibido la unción del Santo, de manera que conocen la verdad.” La unción entonces, no es un patrimonio de unos pocos sino de todo el pueblo del Señor. En lo que denomino “una inversión del sentido”, la referencia a los ungidos pasa de ser una realidad de todos los creyentes para indicar el *status* que detentan sólo unos pocos elegidos, pretensión a partir de la cual se arrogan en el derecho exclusivo de interpretar la Biblia. En algunos casos, la Biblia misma ha sido desplazada del púlpito y sustituida, implícita o explícitamente por las “nuevas revelaciones” de los ungidos en cuestión.

En el segundo trabajo que he citado, critico fuertemente las tendencias autocráticas y dominadoras. Expreso:

Si tomamos en cuenta que la construcción social de la realidad se hace mediante el discurso, nada más evidente en el caso que nos ocupa que la generación y solidificación del modelo mediante el discurso. Expresiones como “el ungido del Señor”, “Dios habla por mi intermedio”, “soy el instrumento usado por Dios para el avivamiento” y, en caso extremo pero real: “la palabra del pastor es palabra de Dios”, va construyendo una identidad en términos de autoridad que deviene en autoritarismo y obediencia que se convierte en

servilismo. Una de las cosas que siempre en este modelo es la duda y la sospecha.³⁸

Justamente lo contrario de una hermenéutica de la sospecha, de la cual refiero más adelante.

3. Condiciones para una hermenéutica acorde a los desafíos expuestos

¿Cómo debe ser una hermenéutica para nuestro tiempo? No es fácil responder a cabalidad una pregunta tan amplia y decisiva. Voy a proponer algunos caminos que me parecen fundamentales para construir una hermenéutica que responda a nuestra situación eclesial y cultural.

3.1. Una hermenéutica centrada en la Escritura

Necesitamos una hermenéutica que tome en serio la Escritura, pero toda la Escritura. Aunque es cierto que en la práctica muchas veces hay un “canon dentro del canon” no es menos cierto que es preciso salir de los textos clásicos selectivos para la predicación y la enseñanza, y pasar a una hermenéutica que se ocupe de la interpretación, aplicación y proclamación de la totalidad del mensaje bíblico. En este sentido, mi sensación es que, salvo excepciones, muchas iglesias evangélicas son más neotestamentarias que bíblicas. No se alcanza a ver un hilo conductor que nos conduzca por la totalidad de la revelación de Dios tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En este déficit, me parece que la teología dispensacional, de tanta influencia en las denominaciones evangélicas en América Latina, separan demasiado el Antiguo Testamento del Nuevo. Una experiencia que tuve en un encuentro de pastores al que me invitaron pinta bien el cuadro. Yo exponía el tema de la ética social de la Iglesia a la luz de la Biblia. Mucho de mi base bíblica estaba tomada de los profetas del Antiguo Testamento. En un

³⁸ Alberto F. Roldán, “Nuevos paradigmas de liderazgo en las iglesias evangélicas. Riesgos y oportunidades”, Primeras Jornadas de reflexión teológica y actualidad social, IBBA, noviembre de 2005, p. 6.

momento, un pastor me objetó: “Pero usted deduce sus principios del Antiguo Testamento y no del Nuevo. ¿Qué tenemos que ver nosotros con los profetas de Israel?” Yo respondí: “¿Qué problema hay de que yo deduzca principios del Antiguo Testamento? ¿cuál era la Biblia de Jesús y los apóstoles? Cuando Pablo dice en 2 Timoteo: “Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil ¿A qué se refiere?” Pues se refiere al Antiguo Testamento. El Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo es el mismo Dios. Por lo tanto, sus principios teológicos y éticos son tanto del Antiguo como del Nuevo. Para evitar desbalances y polarizaciones, es oportuno que tengamos una hermenéutica bíblica en el pleno sentido del término y no una hermenéutica parcializada de pasajes seleccionados que generalmente son de los evangelios, las cartas de Pablo y los salmos.

3.2. Una hermenéutica circular

Si algo ha demostrado la nueva hermenéutica es que el ejercicio de interpretación no es algo estático y definitivo sino circular. Lo que se denomina “círculo hermenéutico” “espiral hermenéutica” o “círculo hermenéutico” es definido por Juan Luis Segundo en los siguientes términos: “el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social.”³⁹ Para Segundo, hay dos condiciones que son necesarias para lograr un círculo hermenéutico adecuado en la teología. La primera, es que las preguntas que surgen del contexto sean ricas, generales y básicas, de tal modo que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones de la vida, la muerte, el conocimiento, la sociedad, la política y el mundo. Esto es lo que, siguiendo a Ricoeur, “sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas [que] nos permitirán alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a descender a la realidad y hacerse nuevas y decisivas preguntas.”⁴⁰ Y la segunda condición es

³⁹ Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974, p. 12. He aplicado el esquema del círculo hermenéutico elaborado por Juan Luis segundo a las teologías de Juan Calvino y Karl Barth en mi libro *Reino, política y misión. Sus relaciones en perspectiva latinoamericana*, Lima: Ediciones Puma, 2011, pp. 125-155

⁴⁰ *Op. Cit.*, p. 13.

que si la teología llega a suponer que es capaz de dar respuesta a las nuevas preguntas sin cambiar su clásica interpretación de la Escritura, da por terminado el círculo hermenéutico. El resultado será que los problemas que la sociedad y el mundo plantean a la Iglesia quedarán sin respuesta o recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras.

Para Ricoeur, el círculo hermenéutico no elimina la noción de compromiso personal en los procedimientos explicativos del texto y explica:

Este círculo continúa siendo una estructura insuperable del conocimiento aplicado a las cosas humanas; pero esta restricción le impide convertirse en un círculo vicioso. En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, y *viceversa*, entre comprensión y explicación, constituye el *círculo hermenéutico*.⁴¹

Me parece que es importante distinguir varias cosas en el proceso hermenéutico. Es cierto que la Iglesia necesita de la doctrina, fijar sus creencias en documentos doctrinales, aunque sean provisorios, a modo de marco teórico insustituible. Pero, al mismo tiempo, ese marco no alcanza porque, como toda definición conceptual, responde a un tiempo específico, como tal irrepetible, y a una cultura determinada y también irrepetible. Por lo tanto, si bien la doctrina es algo importante, no agota todo el significado del texto bíblico. La circulación hermenéutica es dialéctica y constante. El cristiano y la cristiana como individuos y, sobre todo, la iglesia como

⁴¹ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, trad. Pablo Corona, Buenos Aires: FCE, 2000, p. 195. He analizado más profundamente las hermenéuticas de en las siguientes obras: *Ética y educación. De la hermenéutica de Paul Ricoeur a la sabiduría práctica*, Buenos Aires, 2016, tesis de maestría en educación, Universidad del Salvador, Buenos Aires, calificada por el jurado como tesis ejemplar; *Atenas y Jerusalén. Filosofía y teología en la mediación hermenéutica*, Lima: Ediciones Puma, 2015; *Hermenéutica y signos de los tiempos*, Buenos Aires: Ediciones Teología y Cultura, 2016 y *Hermenéuticas y éticas. De la interpretación a la acción en situaciones de conflicto*, Oregon: Ediciones Kerigma, 2021

comunidad de fe, están desafiados a la lectura nueva y creativa del texto de la Escritura para responder al mundo.

3.3. Una hermenéutica crítica

En el ensayo “Hermenéutica y crítica de las ideologías” Ricoeur no sólo critica las propuestas de Jürgen Habermas, su teoría crítica y su intento por desligarse de la tradición que caracteriza a la hermenéutica, sino que formula la propia crítica. Retoma las preguntas: ¿En qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma del requerimiento de una crítica de las ideologías? ¿En qué condiciones es posible esa crítica? Y, sobre todo: ¿Puede estar, esa crítica, en último análisis, desprovista de presupuestos hermenéuticos? Citando a Heidegger, reconoce el esfuerzo del gran pensador alemán por la deconstrucción de la metafísica que servía de fundamento del Ser. Dicho en otras palabras: “la única crítica interna que se puede concebir como parte integrante de la empresa de desocultamiento es la deconstrucción de la metafísica.”⁴² Entonces, Ricoeur pasa a proponer lo que denomina “una suerte de complemento crítico” a la hermenéutica de las tradiciones:

- a) El distanciamiento aparece como un componente positivo del ser para el texto, pertenece a la interpretación como su condición de posibilidad. Aquí aparece con toda claridad lo que es una constante de los escritos de Ricoeur sobre “la autonomía del texto”. O sea, lo que decimos en hermenéutica en perspectiva semiótica: “No tenemos un autor. Tenemos un texto que es autónomo *per se*.”
- b) La hermenéutica debe superar “la ruinosa dicotomía, heredada de Dilthey, entre *explicar* y *comprender*. Como se sabe, esta dicotomía procede de la convicción de que toda actitud explicativa es tomada de la metodología de las *ciencias naturales* e indebidamente extendida a las *ciencias del espíritu*.”⁴³

⁴² Paul Ricoeur, “Hermenéutica y crítica de las ideologías” en *Del texto a la acción*, p. 335.

⁴³ *Ibíd.*, p. 338.

- c) Hay que alcanzar el momento hermenéutico en el cual, transgrediendo la clausura del texto, se dirige hacia “la cosa del texto” o “el mundo del texto”. En otros términos y en figura espacio-temporal, se trata de ir desde el “detrás del texto” (lo que significó) al “delante del texto” (apertura a una dimensión de la realidad).
- d) Finalmente, la hermenéutica crítica significa exponer-se al texto, recibir las proposiciones que despliega. “La metamorfosis del mundo según el juego es también la metamorfosis lúdica del *ego*.”⁴⁴

Luego de esas propuestas, Ricoeur finaliza con una osada crítica a la propuesta de Habermas. En crítica de las ideologías subyace la teoría de los intereses, de la fenomenología trascendental y el positivismo. El análisis de Habermas depende de una antropología filosófica. Le formula una pregunta decisiva: ¿Sobre qué se apoyaría el despertar de la acción comunicativa sino sobre la recuperación creadora de las herencias culturales? Y todavía más enérgicamente, Ricoeur admite que, así como Gadamer es heredero del romanticismo, Habermas lo es de la *Aufklärung*. De modo que se trata siempre de tradiciones. En el caso de Habermas o aplicado a su propuesta, dice Ricoeur:

La crítica también es una tradición. Diría incluso que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Éxodo y la de la Resurrección. Quizá ya no habría más interés por la emancipación, ni anticipación de la liberación si se borrara del género humano la memoria del Éxodo, la memoria de la Resurrección...⁴⁵

Y agrega que nada es más engañoso que la antinomia entre “ontología del pensamiento previo” y la “escatología de la liberación” porque “la escatología no es nada sin el recitado de los actos de liberación del pasado.”⁴⁶ Esta misma interpretación crítica de Ricoeur es compartida por José María Mardones cuando,

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 341.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 346.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 347.

siguiendo un trabajo de H. Peukert⁴⁷ que muestra las aporías⁴⁸ en las que desemboca la pretensión de universalista de la acción comunicativa, dice que esa propuesta de Habermas tiene una salida de carácter teológico: “La teoría comunicativa conduce así a los umbrales de la teología y de la posibilidad del discurso sobre Dios.”⁴⁹

A partir de la propuesta de Ricoeur de una hermenéutica crítica, yo agregaría en la misma línea de argumentación, que necesitamos hoy una hermenéutica de los condicionamientos sociales y políticos en que se desarrolla el acto interpretativo de la Escritura y, al mismo tiempo, una crítica de la propia comunidad eclesial. Porque si damos por sentado que todo lo que se hace en esa comunidad llamada Iglesia está bien, en vano avanzaremos hacia una hermenéutica más acorde con las necesidades del mundo y más ajustada a la vida y misión de la Iglesia en el mundo de Dios. Es necesario que tomemos en serio la dimensión temporal y sociológica de la Iglesia que, más allá de que es el templo del Espíritu y el cuerpo de Cristo, está conformada por seres humanos de carne y hueso con sus propias limitaciones, debilidades y condicionamientos. La hermenéutica debe ser crítica de las formas de ser Iglesia en el tiempo y espacio en que le toma dar testimonio del Reino de Dios y su justicia.

3.4. Una hermenéutica comunitaria

Aquí, me quiero referir al aporte del filósofo italiano Gianni Vattimo en una de sus últimas obras: *Después de la cristiandad*.

En ese libro, resulta encomiable el interés de Vattimo por recuperar el mensaje de la Biblia en la posmodernidad. En estos tiempos—por

⁴⁷ Se trata de *Wissenschaftstheorie, Fundamentale Theologie*, pp. 300 ss. Citado en José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos, 1998, p. 216.

⁴⁸ Las aporías pueden ser enunciadas del siguiente modo: ¿Cómo se puede mantener la acción comunicativa como indispensable y evadir el hecho de la muerte que destruye esa acción? ¿Cómo puede haber universalidad si se niega un futuro para las víctimas del pasado? ¿Cómo se puede hablar de verdadera libertad si se destruye en el proceso mismo de la comunicación?

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 217.

distintas razones, entre las que ocupan un lugar preponderante los nuevos modelos pastorales—la invitación de Vattimo a la lectura de la Biblia en comunidad y al ejercicio hermenéutico comunitario de la Palabra es un verdadero desafío para los protestantes y evangélicos que, portando como uno de sus estandartes enarbolados en la Reforma la *Sola Scriptura*, admiten un flagrante desplazamiento de la Biblia en los discursos teológicos eclesiales. Ella es sustituida por los “ungidos” y “apóstoles”⁵⁰ que, en una nueva versión de clericalismo que se yergue como único referente, desconoce la función comunitaria de la Iglesia como sujeto hermenéutico irremplazable. Es tan importante el papel de la Iglesia en tanto comunidad hermenéutica. Al respecto, dice Vattimo:

La Iglesia, ciertamente, es importante como vehículo de la revelación, pero sobre todo como comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose y, por tanto, corrigiéndose de forma recíproca, el sentido del mensaje cristiano.⁵¹

Difícilmente encontraríamos una propuesta tan teológicamente clara y desafiante como esta. Junto a ella, a pesar de no poder evaluar profundamente la lectura que Vattimo hace de Joaquín da Fiore, el

⁵⁰ Para una crítica a estas nomenclaturas jerarquizantes véase Alberto F. Roldán, *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*, Buenos Aires: Fiet, 1999, capítulo 7. Segunda versión revisada y ampliada por Libros Desafío de Grand Rapids, 2011. En portugués: *Para qué serve a teologia? Método, história, pós-modernidade*, 2da. edición revisada y ampliada, Londrina: Descoberta, 2004.

⁵¹ Vattimo, *Después de la cristiandad*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 17. El aspecto comunitario de la hermenéutica ya fue señalado por Croatto cuando contrastó la lectura “clausuradora” que la Iglesia hace al interpretar la Escritura, con la lectura de la comunidad, en cuyo caso “su lectura tiene una fecundidad insospechada. Lo mismo si se realiza desde un proceso de liberación o desde otra situación en la que el pueblo o una comunidad son el sujeto tanto de la historia como de la lectura del querigma bíblico.” José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires: La Aurora, 1984, p. 56.

énfasis del filósofo sobre el papel del Espíritu como aquella persona “exquisitamente hermenéutica” de la Trinidad, es válido y, acaso azarosamente, coincide con el hecho de que, “aquella persona olvidada de la Trinidad” es, desde el siglo XX, la persona más estudiada y “vivenciada” en los movimientos de santidad, pentecostales y carismáticos de la era presente. Como si—aun a riesgo de exageraciones—aquella visión profética de Joaquín estuviera cumpliéndose en nuestros días. La importancia del prójimo en el acto hermenéutico es ponderada por Hans de Wit cuando se refiere a la “hermenéutica intercultural.” Dice:

La hermenéutica intercultural quiere favorecer procesos de intercambio e interacción. La idea es que a través de la interacción con el otro se aprenda y se crezca. Pero no se trata de cosas fáciles, de que un argentino aprenda a cocinar a lo japonés. La hermenéutica intercultural apunta a un nivel más profundo, a procesos de aprendizaje al nivel profundo de lo religioso y lo existencial.⁵²

Conclusiones

La Fraternidad Teológica Latinoamericana en su Declaración de Cochabamba en su primera consulta celebrada en esa ciudad boliviana en 1970, declaró:

Necesitamos una hermenéutica que en cada caso haga justicia al texto bíblico. La predicación a menudo carece de raíces bíblicas. El púlpito evangélico está en crisis. Hay entre nosotros un lamentable desconocimiento de la Biblia y de la aplicación de su mensaje al día de hoy. El mensaje bíblico tiene indiscutible pertinencia para el hombre latinoamericano, pero su proclamación no ocupa entre nosotros el lugar que le corresponde. Vivimos en un momento difícil para la Iglesia evangélica en nuestro continente. Urge una toma de conciencia de nuestra situación. El llamado de la hora es volver a la Palabra

⁵² Hans de Wit, *Por un solo gesto de amor*, Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET-La Aurora, 2010, p. 268

de Dios, en sumisión al Espíritu Santo. Es regresar a la Biblia y al Señor que reina por medio de ella.⁵³

Después de medio siglo de esa declaración, constatamos que, lamentablemente, esa situación se ha agudizado aún más. Nuestra situación es peor que entonces, porque hay un mayor grado de analfabetismo bíblico y una alarmante superficialidad en el púlpito evangélico. Para las nuevas generaciones de la FTL se presenta el gran desafío de desarrollar una hermenéutica arraigada en la Palabra de Dios, pero con ojos bien abiertos al mundo y la cultura en que debemos desarrollar nuestra misión hoy. Una hermenéutica que toma en serio los datos de la Escritura y que, al mismo tiempo, lee los signos de los tiempos y se adapte a los cambios que se van produciendo en el mundo de la ciencia, la cultura y el conocimiento. Una hermenéutica circular, crítica de los condicionamientos sociales, políticos, culturales y eclesiales en que se desarrolla y, finalmente, una hermenéutica comunitaria que supere las hermenéuticas particulares, interesadas y, sobre todo, autoritarias. Es una tarea ardua, desafiante e ineludible.

Bibliografía

- BAUMAN Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Victoria de los Ángeles Boschiroli, Barcelona: Gedisa, 1999
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*, Mirta Rosenberg, Buenos Aires: FCE, 2002
- BERGER, Peter L. *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona: Herder, 1994
- CROATTO, José Severino. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires: La Aurora, 1984
- DE WIT, Hans. *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*, Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET-La Aurora, 2010
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *La globalización imaginada*, México: Paidós, 1999

⁵³ “Declaración Evangélica de Cochabamba” en Pedro Savage, et. al. *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona: EEE, 1972, pp. 226-227.

Teología y cultura 26:2 (2024)

- SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974
- MARDONES, José María. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos, 1998
- MARTIN, David. *Tongs of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*, Wiley-Blackwell,
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Mar Launay*, París: Calmann-Lévy, 1995
- ROLDÁN, *Hermenéutica y signos de los tiempos*, Buenos Aires: Ediciones Teología y Cultura, 2016
- ROLDÁN, Alberto F. “Ética, política y educación en Max Weber, con referencia especial al calvinismo y ‘el espíritu del capitalismo’”, trabajo final para el seminario “Estrategias de conducción para el cambio curricular”, Buenos Aires: Universidad del Salvador, mayo de 2005
- ROLDÁN, Alberto F. “Nuevos paradigmas de liderazgo en las iglesias evangélicas. Riesgos y oportunidades”, Primeras Jornadas de reflexión teológica y actualidad social, IBBA, noviembre de 2005
- ROLDÁN, *Atenas y Jerusalén. Filosofía y teología en la mediación hermenéutica*, Lima: Ediciones Puma, 2015
- ROLDÁN, *Ética y educación. De la hermenéutica de Paul Ricoeur a la sabiduría práctica*, Buenos Aires, 2016
- ROLDÁN, *Hermenéuticas y éticas. De la interpretación a la acción en situaciones de conflicto*, Oregon: Ediciones Kerigma, 2021
- ROLDÁN, Alberto F. *¿Para qué sirve la teología?*, Buenos Aires: Fiet, 1999. Segunda edición revisada y ampliada, Grand Rapids: Libros Desafío, 2011
- ROLDÁN, *Reino, política y misión. Sus relaciones en perspectiva latinoamericana*, Lima: Ediciones Puma, 2011,
- SARLO, Beatriz. Escenas de la vida posmoderna, *Buenos Aires: Ariel, 1994.*
- SAVAGE, Pedro, *et. al. El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona: EEE, 1972
- SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*, trad. David Najmías, Barcelona: Anagrama, 2000
- STOLL, David. *Is Latin America turning Protestant?* Los Angeles: University of California Press, 1990
- VANIER, Jean. *La comunidad. Lugar del perdón y de la fiesta*, trad. Javier Sánchez Villegas, 2da. Edición, Madrid: PPC, 1998
- VATTIMO, Gianni. *Después de la cristiandad*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires: Piadós, 2004

Teología y cultura 26:2 (2024)

VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*, trad. Teresa Oñate, Barcelona: Paidós, 1990

Alberto F. Roldán es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET. Es Máster en Educación por la Universidad del Salvador y Máster en Ciencias Sociales y Humanidades (mención filosofía política) por la Universidad Nacional de Quilmes.

e-mail: aroldan1967@gmail.com

Fecha de recepción: 03-06-2024

Fecha de aceptación: 12-07-2024