

ció el espíritu religioso—, expresa que, no se puede ignorar esta dimensión porque forma parte de nuestra identidad cultural.

Un párrafo interesante es el que describe la relación entre el núcleo más profundo de una religión y los límites de las tradiciones culturales en las épocas y los espacios que se desarrolla y desenmascara la postulación falaz del positivismo racionalista que hace depender el atraso o el progreso de los países de la vinculación con la religión.

Reafirma la profunda identidad entre fe y dignidad de la persona y los derechos humanos, y destaca aquel párrafo del episcopado argentino tan sonado:

“En un país de mayoría cristiana, la falta de pan en las mesas de los pobres es un doloroso escándalo que debería movilizarnos con mayor pasión y empeño”.¹

Porque más allá de las incoherencias de personas y discursos, la fe religiosa está “llena de potencialidades fraternas de liberación social, de promoción y responsabilidad ciudadana”. Trata entonces de profundizar la propuesta para edificar una espiritualidad fraterna que transmita cercanía con el mundo del sufrimiento y una mayor

1. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Denles ustedes de comer*, Buenos Aires 2003, 75.

convicción en la responsabilidad personal ante los demás.

El rescate de la religiosidad popular de los argentinos es otro camino señalado por Fernández, para hacer emerger la espiritualidad profunda e intensa que pueda, con su fuerza, abrir un cauce integrador, en la cultura de los argentinos.

Se reconoce que todas las religiones invitan y motivan a la solidaridad, a la ayuda al otro, a la compasión, y evitan la disolución nacional. En la medida que en el país permanezca el diálogo, y especialmente éste entre la religión y la razón, podrá lograr distinguir los elementos permanentes de los transitorios y coyunturales que podrán evitar los fundamentalismos o fanatismos. Nada es absoluto, sólo Dios, y no un país, una política, ni una raza, ni siquiera una religión.

En el capítulo siguiente plantea el verdadero sentido que las religiones, especialmente el cristianismo, pueden aportar a la construcción de la nación a través del auténtico sentido del perdón, la reconciliación y la concordia para la paz social siempre desde la mirada atenta en los ejemplos argentinos.

En las últimas palabras de la obra, el autor recapitula el objetivo de su trabajo: estudiar la cultura y la ética de los argentinos. Más allá de los defectos, logros y po-

tencialidades poder encaminarnos, —antes de cualquier reforma—, a la necesidad imperiosa de un “pacto cultural” que ayude a descubrir en todos los niveles, los grandes valores y los estilos presentes en la cultura nacional, desechando prejuicios hacia los sectores mayoritarios de la población. Hacer descubrir los puntos de partida, las fuerzas y potencialidades de los valores de nuestra sociedad, que gracias a una sincera formación ética y ciudadana pueda plantar las semillas de una nueva Nación de cara a la festiva celebración del bicentenario.

Después de haber leído el libro, me animaría a colocarle otro subtítulo que puede sintetizar la oportunidad de esta obra de Fernández: *Valores argentinos o una ética social para su cultura*. Me animo a encuadrarlo como un tratado de muy fructuosa lectura para religiosos, políticos, sociólogos y ciudadanos medios, que nos replantea no sólo diagnósticos nacionales, sino sobre todo perspectivas de futuro, cambios culturales profundos para un país ajado, pero encaminado hacia un futuro mejor, más sano, profundo y solidario.

ERNESTO R. SALVIA

JEAN PORTER, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 420 pp.

En un momento en que el Sumo Pontífice alienta una profundización y renovación de la doctrina tradicional de la ley natural, reviste gran interés este esfuerzo de la destacada moralista J. Porter por construir una teoría de la ley natural que sea capaz de tender un puente entre la escolástica medieval y la cultura contemporánea, afirmando al mismo tiempo el carácter teológico de este concepto y, paradójicamente, su alcance universal.

En efecto, como explica en el cap. I de esta obra, el concepto escolástico de la ley natural esta unido indisociablemente a consideraciones teológicas, ya que es producto de una tradición multisecular que es asumida a la luz de la Sagrada Escritura (1). Y puesto que en esta la imagen de Dios en el hombre reside, en primer lugar, en su capacidad de juicio moral, la ley natural será, en su principal acepción, esta misma capacidad, expresada en la Regla de Oro o el Mandamiento del Amor, y que recibe su primera concreción en el Decálogo. Este primer significado no excluye, sino que incorpora, en un

segundo momento, normas más específicas.

El carácter escriturístico de esta doctrina no se opone, por otra parte, a su universalidad. Más bien es fruto de una interpretación recíproca entre la razón, entendida como participación de la naturaleza divina, y la Sagrada Escritura.

¿Cuál es el contexto social e histórico de esta concepción de la ley natural? Porter reitera lo que ha explicado ya, con más detenimiento, en una obra anterior:¹ se trata de una respuesta a los cambios sociales del S.XII, en que una nueva situación de relativa paz y seguridad permite el desarrollo de las ciudades, la consolidación de las instituciones, y el surgimiento de una clase media urbana con sus reclamos en el orden social y espiritual. El recurso a la ley natural permite dar un marco al debate y la legitimación de tales cambios y de los reclamos que se originan en ellos, en cuanto señalan un sustrato pre-convencional en el cual las instituciones humanas –aun siendo creaciones convencionales– se arraigan y encuentran sus posibilidades de evolución.

Frente a esta concepción escolástica, la época moderna se ca-

1. J. PORTER, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

racteriza por darle a la ley natural un carácter más marcadamente racional, y una funcionalidad revolucionaria (2). Aquella comienza a ser entendida como un sistema comprensivo de normas, capaces de imponerse universalmente por su fuerza racional. En la evolución posterior, dentro del ámbito católico, tanto el Magisterio como los moralistas –particularmente los representantes de la “nueva teoría de la ley natural”, como J. Finnis y G. Grisez–, han continuado con la línea que acentúa la racionalidad, con la expectativa de derivar normas relativamente concluyentes, por un proceso de especificación, dejando en segundo plano la naturaleza, por temor a caer en la “falacia naturalista” (3).

Para los escolásticos, en cambio, la razón humana es expresión de la inteligibilidad de la naturaleza en general, y de los componentes pre-rationales de la naturaleza humana, no en el sentido de que los mismos determinen la razón, sino en cuanto señala los *finés* a partir de los cuales la razón práctica, por un proceso de reflexión personal y comunitaria, elabora las normas morales (4). Esta es, según sostiene Porter, la concepción *teleológica* de Santo Tomás. En ella se ubica el fin del hombre en su perfección o felicidad, la cual, en su forma terrestre se identifica con la virtud.

El cap. II se aboca a la “naturaleza como naturaleza”, es decir, el significado moral de la naturaleza pre-rationale. Frente al *fundacionalismo*, que pretende derivar un sistema de normas a partir de principios lógicos, y al *constructivismo*, que pone el énfasis en la contingencia del obrar moral y los diferentes contextos culturales, Porter recuerda que para los escolásticos existe un vínculo íntimo entre ley natural y creación, vínculo que se enfatiza en la polémica con el catarismo: la creación, todo lo que es necesario para la vida del individuo y de la especie, no puede ser malo, sino, por el contrario es reflejo de la sabiduría de Dios, y goza de una intrínseca inteligibilidad (1).

¿Qué entienden los escolásticos por naturaleza? Su concepto de naturaleza indica el origen pre-convencional de las prácticas sociales, incluyendo la razón, las Sagradas Escrituras, las convenciones sociales ampliamente compartidas, etc. El motivo de esta amplitud e integración, es que la naturaleza es vista como una interrelación entre criaturas, explicadas en términos de principios intrínsecos (2). El hombre está en *continuidad* con la naturaleza, recibe de ella la inclinación a los fines propios de su especie. Estas inclinaciones y fines no son suficientes para llegar a conclusiones morales, pero dan a

la razón práctica *un ideal específico* de realización y perfección, que la misma concreta luego con la elaboración de las normas operativas. Ésta es la diferencia entre la ética eudaimonística de S. Tomás, y las teorías modernas de la ley natural que postulan un fundamento independiente de cualquier ideal de vida humana.

Pero ¿puede defenderse esta concepción *teleológica* de la naturaleza frente a la ciencia moderna? No si se la entiende en la línea de la idea moderna del “diseño inteligente”, por la que los seres vivos serían movidos por una fuerza exterior a la naturaleza, al modo de los artefactos, o la idea de una *teleología* de los diferentes órganos independiente del todo que integran. La inteligibilidad de la naturaleza, para los escolásticos, reside en fuerzas causales intrínsecas a las criaturas, que las orientan a su propio fin (3).

Es posible, entonces, delinear un *concepto de naturaleza humana*, aunque no pueda ser exhaustivo (4). El mismo debe expresar, no simplemente un conjunto de “notas universales”, sino un ideal de madurez y plenitud, y los procesos que conducen a él, en los que se pone de manifiesto lo específico de la naturaleza humana, a la vez que su continuidad con la naturaleza en general. Esto es lo que ha-

ce S. Tomás, identificando y ordenando según ese ideal, un conjunto de capacidades finalizadas: 1. la tendencia a conservar la existencia; 2. a la reproducción y educación de los hijos; 3. hacia fines específicamente humanos, como la vida en sociedad y la búsqueda de la verdad y de Dios (ST 1-2,92,4).

Frente a esto, la nueva teoría de la ley natural pretende partir de la sola razón práctica y su aprehensión de los bienes humanos básicos, con prescindencia de un ideal complejo que los ordene y jerarquice (5). El verdadero punto de partida, en cambio, debe ser “naturalista”: debe reconocer, en primer lugar, a las morales particulares como expresión de estructuras sociales generales que nos caracterizan como especie; y desde un punto de vista teológico, la inteligibilidad de la naturaleza como creación de Dios, y por lo tanto, de la naturaleza humana, que participa personalmente de la sabiduría de Dios por medio de su razón.

El cap. III encara el esfuerzo de desarrollar esta idea de plenitud humana. Éste debe conectar adecuadamente dos conceptos que no se identifican pero que son inseparables: el de *bienestar* (*Well-being*) entendido en un sentido amplio de florecimiento de las capacidades funcionales esenciales del hombre; y el de felicidad, que es un concep-

to *moral*, la perfección última de la criatura racional.

¿En dónde reside esta perfección? Según S. Tomás, en su dimensión sobrenatural, consiste en la contemplación de Dios, mientras que la felicidad terrestre, conatural al hombre, se identifica con la práctica de la virtud (1). Ahora bien, las virtudes son perfecciones de las diferentes capacidades operativas del hombre. De ahí la imposibilidad de separar bienestar y virtud: el bienestar es la condición normal del ejercicio de la virtud; y además, permite formular las actuaciones paradigmáticas del ideal virtuoso (2).

El bienestar, entonces, tiene una función normativa, en cuanto provee de contenido sustancial a los ideales de las distintas virtudes. Como se puede apreciar, no se están derivando las normas virtuosas de ningún principio general, sino que se presentan las virtudes particulares como ejemplificaciones de un ideal de perfección humana. Indicando cómo los diferentes elementos del bienestar deben ser perseguidos y gozados, las virtudes permiten mediar entre dicho ideal y las normas propiamente dichas de la ley natural (3).

Como acabamos de decir, los diferentes componentes del bienestar permiten concretar los ideales virtuosos. Por ejemplo, S. To-

más define la fortaleza como disposición a afrontar incluso la muerte por salvar el bien de la razón (S.Th. 2-2, 123, 4). No se quiere decir con ello que este sea el único sentido posible de esta virtud, sino aquel por referencia al cual otros actos pueden ser considerados también, aunque en modo cualificado, como actos de fortaleza.

El problema es que los paradigmas son ambiguos: ¿cómo diferenciar, por ejemplo, la valentía de la audacia? Algunos han pretendido salvar esta dificultad viendo las virtudes como expresión de un único ideal de razonabilidad, como es el caso de M. Rhonheimer (187s.), uniformando las virtudes como simples disposiciones a obrar conforme a la razón. S. Tomás, por el contrario, en su concepción de las virtudes no renuncia al aspecto más concreto referido al modo en que éstas perfeccionan la facultad en la que inhiere.

Es preciso, en conclusión, mantener la tensión entre los paradigmas particulares y el ideal de razonabilidad de todas las virtudes, como lo demuestra el proceso de maduración moral, en el cual el sujeto comienza aprendiendo paradigmas, para luego ir captando su sentido profundo que lo capacita para nuevas y originales aplicaciones.

Frente a quienes temen que la referencia al ideal de vida humana, y

la consiguiente subordinación de los bienes inferiores a los superiores, llevaría a justificar daños inaceptables para sí o para otros, Porter desarrolla extensamente el tema de la relación entre amor de sí y justicia, mostrando cómo esta última implica la captación de ciertos componentes del bienestar que no pueden ser obtenidos ni gozados sino en relación con otros, y que son relevantes para la propia identidad (4).

En conclusión, la felicidad tiene un contenido sustantivo, consistente en un modo de vida deseable, caracterizado por la satisfacción de las necesidades humanas, pero *de un modo determinado* (5). Esto no excluye que haya formas de vida feliz y virtuosa menos típicos (ej., celibato), pero sí deja fuera ciertos modos de obrar, como la perversidad y la crueldad.

Ahora bien, este concepto paradigmático de felicidad sólo puede ser desarrollado en el contexto más amplio de las convicciones sobre el significado y propósito de la vida humana. En el caso de los cristianos, el mismo consiste en la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios, lo que lleva a vincular la felicidad con el ejercicio de las capacidades intelectuales y la autonomía racional. De ahí la necesidad de estudiar con detenimiento el concepto de razón.

Este es el tema del cap. IV, donde Porter confronta dos concepciones contemporáneas de la razón práctica: la de Kant y la concepción instrumentalista (1). La primera busca fundar las normas morales en la razón práctica sin recurrir al conocimiento especulativo. Es el camino de la nueva teoría de la ley natural, de J. Rawls, H. Habermas, etc. La segunda, en cambio, busca apoyarse en una teoría de los sentimientos (D. Hume) o en alguna forma de consecuencialismo (J. Bentham).

S. Tomás ofrece una alternativa distinta: la razón práctica tiene una función ordenadora de las pasiones (contra Hume), pero no puede ser principio autónomo de normas morales (contra Kant), porque depende de la captación correcta de la verdadera felicidad, que es un conocimiento más especulativo que práctico (2). De esta manera, los primeros principios de la razón práctica no son independientes de toda verdad factual o metafísica, sino que consisten en la percepción racional de las inteligibilidades inherentes a la existencia creada, de la cual derivan las normas morales por un proceso de reflexión comunitaria abierto a una diversidad de expresiones convencionales.

En el ámbito de la comunidad cristiana, la Sagrada Escritura

y, en particular, el Decálogo, proveen pautas para orientar y corregir el razonamiento moral. La norma de amar a Dios y al prójimo, y la de no maleficencia son primeros principios en el sentido indicado, como expresión específicamente humana de principios generales metafísicos y naturales (3).

El principio de no maleficencia presenta una dificultad especial, pues nadie sostendría que producir un daño es *siempre* ilícito. Este problema sólo puede ser resuelto en el marco de una teoría de la acción que permita determinar el objeto de la acción humana, y definir así *tipos* de acción. Ello no es posible en las teorías monistas, para las cuales las normas son sólo expresión de un ideal de racionalidad —ej., la intención, las consecuencias, etc.—, y por lo tanto el objeto no tiene peso independiente.

Porter, en contra, afirma que el objeto moral se vincula a tipos naturales de acción, tiene una referencia a capacidades funcionales vinculadas al bienestar humano. Estas inteligibilidades naturales no determinan los juicios morales, pero estos últimos se fundan en aquellas y las cualifican. La evaluación moral de los actos, por lo tanto, debe efectuarse en dos etapas: primero el objeto natural; después el objeto moral.

Pero, ¿qué cuenta como genuina expresión de la naturaleza humana? Toda acción que pueda ser construida como expresión “razonable” de una inclinación natural es moralmente justificada. Pero para ello no basta la referencia general al bienestar, sino que es preciso recurrir al ideal de virtud, y particularmente, al ideal de justicia (4).

Los preceptos que informan el ideal de justicia están conectados a exigencias del bienestar humano, pero no se identifican con ellas: supone una concepción de la reflexión moral en la que las normas tienen un carácter deontológico, en cuanto hay normas que prohíben determinados tipos de acción de modo absoluto (289). Toda acción humana puede ser analizada en términos de su objeto natural, el efecto inmediato y natural de la capacidad que el sujeto pone en acción. Así, cuando un acto está naturalmente vinculado a un fin natural de autodefensa, el daño puede ser justificado; por el contrario, la fornicación no es un medio legítimo de autodefensa porque no está naturalmente ordenado a ella (303).

En suma, la distinción entre el acto particular por un lado, y las consecuencias y la intención del agente por el otro, es esencial para la estructura deontológica de la moralidad, implicada en cualquier ideal plausible de bienestar.

A la luz de lo dicho, la prudencia parecería tener un rol menos relevante que el que le reconocen otras versiones de la doctrina tomista (5). Según algunos, en efecto, la razón práctica generaría sus propias normas, sin concurso de la razón especulativa. Otros, por su parte, consideran que la prudencia hace innecesarias, o al menos relega a un rol secundario, las normas morales. La doctrina de Santo Tomás, según Porter, toma una posición distinta: frente a los primeros, enseña que la prudencia depende de fines que ella no establece, y que reciben contenido concreto de juicios especulativos; y a diferencia de los últimos, entiende la referencia a la virtud como vinculada a los principios exteriores de la ley y la gracia. Una vez más, vemos que la prudencia depende de normas que no genera.

Esto no significa que la prudencia se limite a concretar los fines que establece la *sindéresis*: aquélla no sólo pone en práctica fines suficientemente definidos, sino que *determina* en muchos casos el fin de la virtud a la luz de la situación concreta, estableciéndose así entre prudencia y virtudes una relación dialéctica.

Lo propio de la prudencia es poder sopesar diferentes consideraciones y ordenarlas, situándolas en un marco global de referencia,

una “categoría superior de síntesis”, que para Santo Tomás es la felicidad entendida como práctica de la virtud. En este proceso, la prudencia integra las reglas, aplicándolas no de modo automático, sino captando su *ratio*, para luego aplicarla del modo más apropiado a las circunstancias.

El último capítulo (V) pretende explicar cómo la comprensión de la ley natural en una perspectiva teológica no contradice su universalidad, en la medida en que ésta no sea entendida como un conjunto de normas operativas universalmente reconocibles, sino como el modo de manifestarse en el hombre de la inteligibilidad y bondad de la creación, a través de su participación personal en la Sabiduría y Providencia divinas (2).

Esta visión implica que la ley natural es ante todo la capacidad humana de juicio, y sólo en un sentido secundario, algunos preceptos determinados. En este marco amplio, cabría hablar no ya de una “moralidad natural” sino de “moralidades naturales”, que responden a ideales parcialmente diversos sobre lo “verdaderamente humano”, y de las cuales algunas son “específicamente cristianas”. Esta pluralidad surge de procesos comunitarios de reflexión, de carácter analógico y de fuerza sólo persuasiva. Entre todas ellas, sin

embargo, es posible encontrar una continuidad, dada por componentes de la naturaleza humana universalmente significativos como ciertos ideales de virtud y ciertos paradigmas de vicio, sobre la base de los cuales se hace posible el diálogo.

Es esta misma doctrina escolástica, la que ha permitido a los canonistas medievales, según la tesis de B. Tierney, sentar las bases de la doctrina de los derechos humanos (2). En efecto, en el terreno preparado por la Sagrada Escritura, con su acentuación de la capacidad de juicio como sede de la imagen de Dios en el hombre, los canonistas fundan reclamos de autonomía y auto-dirección, entendidos como poderes *del sujeto*, anteriores a la sociedad, que van alcanzando eficacia jurídica a través de mecanismos institucionales.

Aunque en la edad moderna, los derechos naturales fueron abstraídos de su raíz teológica y presentados como seculares, siguen dependiendo de la misma para su fundación teórica, no así para su fuerza persuasiva, en la medida que reflejan patrones de conducta propios de la especie humana que se traducen en aspectos recurrentes de las prácticas morales (3). Ciertamente esto no permite abrigar esperanzas de un sistema universal, pero el mismo pluralismo tiene una

función positiva de salvaguardar las distintas formas de bien humano, de un modo análogo al valor providencial que atribuye J. Dupuis a la pluralidad de religiones.

Como es de esperar, la doctrina elaborada por Porter debe chocar contra la influyente corriente teológica, representada por K. Rahner; H. De Lubac, que niega la existencia de una perfección y una felicidad naturales (4). Porter aboga por evitar el debilitamiento de la distinción entre naturaleza y gracia: existen para el hombre dos modos de conocimiento y amor que responden a sus respectivos principios operativos. Reconocer esta distinción permite salvar la naturaleza como principio de acción, inteligible en sus propios términos, a partir de lo cual es posible comprender las virtudes adquiridas, y por referencia a ellas, las infusas.

Y es esto, precisamente, lo que a su vez nos permite comprender la obra de la gracia: reconociéndola frente a otros fenómenos a través de su continuidad con la naturaleza, en particular, la razonabilidad que hace inteligibles las virtudes teologales, las cuales encuentran en la ley natural parte de su contenido sustantivo. Porter ejemplifica la relación recíproca entre virtudes teologales y adquiridas analizando la relación justi-

cia-caridad. En esta última, naturaleza y gracia se mantienen unidas e interrelacionadas.

No es fácil hacer un juicio crítico sobre esta obra compleja y desafiante. En su favor, es preciso destacar la frescura que adquiere en su exposición el pensamiento tradicional, y el vigor que el mismo pone de manifiesto en el diálogo con los cuestionamientos de la ciencia contemporánea. Además, con su redescubrimiento del carácter articulado e integrador de la concepción escolástica de la ley natural —el cual no obsta a su fuerza de crítica social—, la obra de Porter constituye una sana advertencia frente a la pretensión, nunca abandonada del todo, de elaborar un sistema universal de normas morales operativas.

Quizás la crítica más penetrante que su doctrina haya recibido es la de M. Rhonheimer,² quien cuestiona la idea de que la razón práctica dependa del conocimiento especulativo de los componentes pre-rationales de la naturaleza humana, y de la naturaleza en general. Si bien desde el punto de vista ontológico el orden moral

2. Cf. M. RHONHEIMER, Review Article: “Nature as Reason: a Thomistic Theory of the Natural Law”, *Studies in Christian Ethics* 19/3 (2006) 357–378; M. RHONHEIMER, “Reply to Jean Porter”, *Studies in Christian Ethics* 19/3 (2006) 397–402.

depende del orden metafísico, desde la perspectiva gnoseológica es preciso reconocer que el conocimiento de los primeros principios morales es *originariamente* práctico: es la percepción por parte de la razón práctica de los bienes básicos a los que el hombre tiende naturalmente.

Y si bien estos principios son indeterminados desde el punto de vista *práctico*, en cuanto que para concretarse operativamente requerirán también de juicios especulativos, no son indeterminados desde el punto de vista *moral*, al punto que permiten al menos excluir determinadas acciones como incompatibles con el ideal de la razón. Al descuidar estas importantes distinciones, la afirmación de Porter sobre una “providencial” pluralidad de “moralidades naturales” basadas en diferentes concepciones de la realización humana parece debilitar excesivamente la referencia común a una verdad acerca del hombre.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

GEORGE E. TINKER, *Spirit and resistance. Political Theology and American indian liberation*. Minneapolis, Fortress Press, 2004, 144 pp.

George E. Tinker es profesor de “Culturas y Tradiciones Religiosas Indígenas Americanas” en la Illiff School of Theology, Denver, Colorado. Ha escrito varias obras acerca de la situación de las religiones nativas en América del Norte entre las que se destacan *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide* (Fortress Press, 1993) y *Native American Theology* (co-authored, 2001). Es un reconocido intelectual en el ámbito de las voces del pensamiento indígena norteamericano, especialmente de la reflexión en torno a las particularidades de los pueblos de Turtle Island. Es miembro de la Osage Nation, lo cual permite comprender la particularidad de su concepción de la soberanía indígena y la colisión que ello establece con algunos de los elementos concebidos en la noción de soberanía occidental.

En la obra presentada en esta reseña ofrece una investigación muy particular acerca de las relaciones entre las culturas de los pueblos NorAmericanos y las tra-

diciones cristianas concebidas en la clave de los euroamericanos. Aunque son sensibles las diferencias que podemos encontrar en los procesos establecidos en nuestros pueblos del sur americano, la propuesta de Tinker ofrece, a nivel de la epistemología de la ciencia de las religiones, un interesante aporte para reflexionar respecto al encuentro entre evangelio y culturas aborígenes y las mecánicas de interacción e integración. Y al mismo tiempo un llamado de atención acerca de una evangelización que quiera imponer categorías culturales de pueblos dominantes antes que poner el evangelio frente a las culturas de los pueblos a los que se anuncia.

El punto de vista del cual parte la obra es un análisis de la relación entre sustentabilidad y liberación. En efecto, el autor sostiene que, luego de cinco siglos de conquista, el esfuerzo por examinar la teología nativa americana quiere conducir a superar la dramática disfunción que existe, en los mismos pueblos indígenas, entre los aspectos personales y comunitarios de la existencia. En esta disfunción, el problema ecológico y su quiebre en el “mundo blanco” y el “sistema global”, ha generado niveles de dependencia que se aumentan, en la comprensión del autor, con el hecho de que la ocupa-

ción contemporánea euro-americana de la tierra indígena ha generado un sistema moral y espiritual de superioridad de derechos y privilegios del mundo blanco, poseedores de beneficios ostensibles en el status económico imperante. Esta disfunción puede ser superada desde una reflexión que acompañe el proceso de recuperación de algunas de las fuentes principales de comprensión del mundo y la salvación en las comunidades nativas.

Frente a este desafío, Tinker reflexiona acerca de dos ideas entrelazadas y provocadoras; la primera es el interrogante acerca de la *soberanía* y el desafío de *liberación*; la segunda, la puesta en cuestión de la extendida noción de *desarrollo sustentable* y la pertinencia de la aplicación de dicho concepto al mundo indígena. Respecto de lo primero, la cuestión de la soberanía, él entiende que los pueblos autóctonos fueron presa de una noción de soberanía a priori, impuesta, que los despojó de sus tierras y del reconocimiento de ser pueblos en cuanto pueblo. Esto lleva a un quiebre, producto de la pérdida de referencias básicas: la tierra, sus procedimientos y libertad económicos. De allí que el autor piense que se debe reflexionar, a nivel internacional, acerca de la colisión entre la soberanía indígena y la noción de soberanía colonial y su