

Análisis comparativo en torno al concepto de libertad en San Agustín y la cosmovisión Qom, según las reflexiones de Timoteo Francia* .
Comparative analysis around the concept of freedom in Saint Augustine and the Qom worldview, according to the reflections of Timoteo Francia.

Por: Brenda Flavia Araceli Ojeda
Universidad Nacional del Nordeste
Resistencia, Chaco
E-mail: brendaflaviaaraceliojeda@gmail.com

Fecha de recepción: 09/03/2024

Fecha de aprobación: 10/04/2024

DOI: <https://doi.org/10.30972/ach920247457>

Resumen

El presente artículo tiene por tema contrastes y disparidades entre la concepción de libertad individual e interna en San Agustín y, la noción de libertad colectiva y material en la cosmovisión Qom, de acuerdo con las consideraciones del indígena Timoteo Francia. Motiva su abordaje, la escasa exploración sobre dicho concepto en saberes indígenas y el interés por un entrecruzamiento de ideas a partir del diálogo interepocal con el filósofo medieval San Agustín, dado que ambos persiguen una idea de libertad y sus componentes de manera disímil, ya sea porque uno intenta descubrir la causa del mal, en tanto y en cuanto, existe en el mundo una deidad que representa el sumo Bien o porque el otro procura disputar un concepto dado desde categorías occidentales. Así pues, desde la antropológica filosófica y basándonos en estudios antropológicos desarrollaremos algunos aspectos vinculados al concepto en cuestión. En lo que concierne a la perspectiva agustiniana se expondrá la noción de Dios, individuo, voluntad y libre arbitrio; por otro lado, con Francia se planteará la cuestión en torno al cuerpo social, seres no-humanos y libertad material. En líneas generales, se intenta vislumbrar

* Este escrito surge a partir de un trabajo monográfico realizado en la cátedra Seminario II: Análisis de un problema filosófico dictado en el año 2022. Agradecimiento al profesor Lucas Diel por el acompañamiento y aportes sobre el tema.

como es concebido cada aspecto que nuclea al concepto de libertad desde una mirada intercultural.

Palabras clave: Libertad – San Agustín – Timoteo Francia – individuo-cuerpo social.

Abstract

The subject of this paper is contrasts and disparities between the conception of individual and internal freedom in Saint Augustine, on the one hand and, secondly, the notion of collective and material freedom in the Qom cosmovision. In the second case, according to the statements by the indigenous man Timoteo Francia. This approach is based on the scarce exploration of this concept in indigenous knowledge and the motivation for an intertwining of concepts based on the inter-epocal dialogue with the medieval philosopher Saint Augustine. It will be shown that both thinkers aim for an idea of freedom and its components in a dissimilar way. The first of them seeks to discover the source of Evil, since there is a deity in the world that expresses the supreme Good. The second one, on the other hand, attempts to challenge a concept given from a western perspective. Thus, from the standpoint of philosophical anthropology and based on anthropological studies, we will analyze some issues linked to the concept in discussion. With respect to the Augustinian perspective, we will introduce the notion of God, Individual, Will and Freewill. For Timoteo Francia's approach, we will introduce the notions of the social body, non-human beings and material freedom. In general guidelines, we attempt to understand how each aspect of the concept of freedom is conceived from an intercultural point of view.

Keywords: Freedom – Saint Augustine – Timoteo Francia – Individual – Social body.

Introducción

El presente escrito versará sobre contrastes y disparidades entre la concepción de libertad individual e interna en San Agustín y, la noción de libertad colectiva y material en la cosmovisión Qom, siguiendo las reflexiones de Timoteo Francia.

Antes de proseguir es preciso algunas aclaraciones que están en consonancia con la relevancia del tema. Cuando se presentaron los filósofos medievales -San Agustín, Santo Tomas, etc.- que integraron el bagaje teórico de la cátedra Seminario II: Análisis de una problemática filosófica en el año 2022, nos interrogamos por el lugar de enunciación -occidental, europeo- en el que se introduce el tema en particular y su consecuente posibilidad de reflexión a partir de un saber situado. Por esta razón, se aborda desde una perspectiva antropológica, en una proximidad con el pensamiento decolonial e intercultural. Asimismo, cobra importancia por la escasa investigación sobre el pensamiento indígena en relación con el concepto de libertad y, a nivel teórico, por el contraste epistemológico y metodológico con el filósofo medieval San Agustín, dado que este direcciona el ejercicio de la libertad a la interioridad del individuo, lo cual desde la mirada de Timoteo Francia resulta cuestionable si solo se reduce a ese punto.

Relacionamos San Agustín y Timoteo Francia (o la perspectiva qom), en principio, porque nos problematizan las siguientes preguntas: ¿Qué *otros* la filosofía no piensa? ¿A que *otros* -no-legitimados- la libertad -como tema- interpela? Debido a estas preguntas, intentamos llevar adelante un análisis comparativo, quizás escueta para la amplitud del tema, pero que exprese aquella alteridad (o alteridades). Como hacemos referencia a partes diferenciadas entre sí, pero que suponen una puesta en relación que, a su vez, es una toma de distancia, debíamos introducir la cuestión de la *interculturalidad*, la cual implica diálogo y diferencia, intercambio recíproco (Méndez-Farneda, 2010). Por esta razón, llevarlo a cabo en un marco intercultural posibilita no hallar respuestas acabadas y determinadas de ambas perspectivas, sino vislumbrar en este campo: la heterogeneidad sobre un mismo tema, el campo múltiple, las tensiones, lo posible y reflexiones "(...) hacer subsistir e insistir las diferencias y las propias historias: coexistencia de diferencias con articulaciones posibles y procesos de hibridación y transculturación dentro de estos marcos de diálogo" (Méndez-Farneda, 2010, p. 110).

Recurrimos a contrastes porque conocemos distintas perspectivas mediante la comparación y que nos permiten, a su vez, hallar similitudes, divergencias u oposiciones, facilitando un contacto mediato con las nociones y con ello un acercamiento comprensivo y esclarecido de las mismas. La antropología filosófica como disciplina concibe al ser humano de un modo íntegro, en todas las dimensiones posibles, por eso ¿Qué es Dios o el individuo? ¿Qué es la libertad? ¿Qué es el cuerpo? Son aspectos transversales abordados desde saberes específicos. En otro sentido, lo que nos llamó la atención es el proceso reflexivo y dialéctico que realizan ambos autores: centran su atención en alguna idea externa la vuelven hacia su interior y ese movimiento deviene en oposiciones, contrastes y afirmaciones. Las conclusiones a las que llegan son las que demarcan el horizonte de su pensamiento, sin embargo, no implica su incompatibilidad sino la complementariedad epistemológica.

En un primer momento explicaremos el concepto de libertad interna centrada en el individuo, frente a la propuesta de una libertad desde la perspectiva qom. Para ello, como objetivo particular, se pretende mostrar las distintas propiedades que configuran al individuo en Agustín de Hipona, es decir, referiremos al sincretismo con filósofos antiguos de la cual parte el pensamiento agustiniano y, a su vez, a la cuestión del cuerpo y materia. Por otra parte, expondremos el criterio de relacionalidad que articula a la comunidad y seres no-humanos.

Por otro lado, de la libertad planteada en un sentido material y mediante una organización social, surgen los siguientes que intentarán ser respondidos a lo largo del desarrollo: ¿Qué papel desempeña el *cuerpo* del individuo en el planteo antropológico agustiniano? Y en particular, ¿cómo influye el cuerpo en el libre arbitrio de la voluntad? ¿Por qué la libertad en Agustín se direcciona hacia el interior y por qué en el caso de la comunidad Qom en la práctica y lo material? ¿Por qué Timoteo Francia niega que los qom sean libres?

Teniendo en cuenta lo antes dicho, este trabajo se enmarca en la antropología filosófica y antropología social, porque cada autor se pregunta por la naturaleza del hombre y aquello que lo constituye como tal. El primero lo construye ante sí y por sí,

mientras que el segundo intenta abordar los sentidos que configuran prácticas y representaciones sociales.

Ahora bien, este escrito está organizado, en primera instancia con una presentación sobre el antecedente del tema y el estado de la cuestión, seguido de esto, el desarrollo se divide en dos apartados, con subtítulos que orientan la lectura. En el primero se encuentra expuesto el pensamiento de San Agustín tomando como obra principal *El Libre Albedrío*, allí de manera esquemática se delimitan cuatro tópicos -Dios, individuo, Libertad, voluntad-. En el segundo, se continua con las ideas de Timoteo Francia tratando de seguir el esquema del primero, puesto que intentamos compararlos y con eso mostrar la particularidad de cada pensamiento. Expondremos en qué consiste la antropología reversa de Timoteo Francia, basándonos en el texto Filosofía Qom (2018), el cual se realizó en coautoría con la antropóloga Florencia Tola. Además, para ampliar un poco más, describimos la idea de dios en la cosmovisión moqoit de acuerdo a los estudios etnográficos de la antropóloga Agustina Altman. Por último, en la conclusión brindaremos una reflexión que dé cuenta del recorrido realizado.

Antecedente y estado de la cuestión

Con respecto a la importancia del concepto de libertad en el ámbito filosófico, Étienne Gilson (2009) explica que el termino *proairesis* o *electio* -introducido por Aristóteles- puede considerarse un concepto equivalente de libertad, aunque no refiera directamente a esta, puesto que en su sistema ético el estagirita contempla la condición apetitiva del ser y la intervención de la razón para establecer cierto orden ante múltiples posibilidades, con el objetivo de explicar cómo se configura la elección en el individuo. Así, teniendo en cuenta estos componentes, se comprende una clasificación de este proceso dinámico, a saber: voluntad espontánea, deliberación de la razón y, por último, un acto de la voluntad que consiste en la elección o favorecimiento de un objeto descartando los demás. En palabras de Gilson (2009): “La elección sería, pues, imposible sin el conocimiento, pero es ante todo el acto de un apetito que se fija en uno de sus objetos posibles (...) el hombre también es un ser natural y su voluntad no es sino el aspecto particular que reviste el deseo natural en un ser de razón” (p. 279).

Por otra parte, como antecedente en la comunidad Qom y lo que concierne al estudio de los pueblos indígenas, estos fueron realizados bajo una óptica histórica, antropológica e incluso literaria. Más precisamente, con el acontecimiento de la conquista colombina en América, la libertad es pensada en torno a la representación del indígena esclavo o libre/rebelde de la opresión colonizadora. Asimismo, los procesos de nacionalización del Estado argentino trajeron aparejado la creación de reducciones seculares y religiosas, ingenios azucareros y obrajes que intentaron coactar la movilidad mediante procesos de sedentarización, la cual es considerada como una continuidad o actualización del colonialismo. En palabras de Citro (2003): “A partir de fines del siglo XIX –especialmente de las campañas militares del Estado argentino en la zona-, estos pueblos inician un proceso de sedentarización, desarrollo de la agricultura de subsistencia y del trabajo asalariado rural, generalmente, como cosecheros temporarios” (p. 1). Por ello, el concepto de libertad se vincula con el aspecto material y prácticas que aluden directamente a la forma de vida y la conformación de una normativa.

Dicho esto, consideremos la relación entre el aspecto interno del sujeto y el modo de organización social en el pueblo Qom. En primer lugar, podemos señalar dos autorxs que abordaron la cuestión de la libertad -interna- en relación al libre arbitrio de la voluntad y sus respectivos componentes divinos, demostrando divergencias al momento de analizar el tópico desde una dimensión ética-antropológica. Por tanto, se puede observar a partir de los siguientes autores el desempeño de la gracia, el amor y el libre arbitrio en dicha problemática.

Así pues, la filósofa Hannah Arendt (2002) explica que la novedad de la ética agustiniana consiste en el “descubrimiento” de una interioridad ontológica y moral en el individuo, la cual se rige por una *voluntad* dotada de libre arbitrio –elección entre querer y no querer-, “distinta de la razón y el apetito” (Arendt, 2002, p. 316). Lo destacable de esta condición volente supone una doble propiedad, porque es causante o motoriza el despliegue deseante del individuo, pero su propia naturaleza no puede ser concebida bajo parámetros causales. Además, “está en la naturaleza de la Voluntad el desdoblarse y, en ese sentido, dondequiera que hay una voluntad, siempre hay dos voluntades [una que quiere y otra que quiere no querer]” (Arendt, 2002, p. 326). Siguiendo a la autora,

cuando se presenta el caso de que la voluntad está sumida entre varias opciones en simultaneo esto trae aparejado un conflicto interno o más precisamente, un conflicto interno entre las voluntades que acontecen, en donde la gracia divina no contribuye a dilucidarlo, sino que su correspondiente resolución se encuentra en el *Amor* porque es la “voluntad unificadora última que determina la conducta de un hombre” (Arendt, 2002, p. 327).

Por otro lado, desde un plano metafísico² Alonso García (2009) parte de las implicancias de la gracia divina para explicar el funcionamiento de la Libertad en la naturaleza del ser; porque la gracia como insumo y don divino es “principio integrador de la vida del hombre” (p.195). De este modo, la libertad -interna- adquiere un valor que trasciende la mera elección individual ya que su agregado conduce a la proximidad divina que otorga el sentido verdadero en la existencia humana. Por ello, de manera esquemática el autor expone que debido a la tendencia natural del individuo a buscar la felicidad, y con ella el Bien supremo, el libre albedrío es el que caracteriza a esta primera forma de capacidad volente. En segundo lugar, la gracia brinda el soporte por la cual se afianza verdaderamente la libertad. En palabras de Alonso García (2009): “En el “libre albedrío” esta voluntad es dinamismo del espíritu orientado naturalmente al Bien; mientras que la voluntad de la “libertad” es plena, en tanto que está auxiliada por la gracia divina” (p.194).

Distinto de este enfoque agustiniano es la libertad concebida en la comunidad Qom, ya que el cuerpo es condición de posibilidad para establecer un modelo relacional entre la comunidad y los denominados dioses, guardianes de la naturaleza o seres no-humanos y, desde luego, la conformación de la libertad a partir de las prácticas o normas que derivan de aquella relación con el cuerpo y los otros. En este sentido, desde una vertiente antropológica y etnográfica, se puede aludir a las consideraciones de Florencia Tola (2012) en tanto la libertad en la comunidad Qom se percibe y canaliza a través del cuerpo, dado “que no es concebido como una frontera entre un yo y otro, sino que es vivido como mediación, espacio colectivo y metamórfico del devenir, lugar de instauración de la diferencia que hace posible la existencia de la relación” (p. 33). Dado

² Cabe agregar que la metafísica como ciencia primera englobaba a múltiples disciplinas filosóficas tales como la matemática, antropología, ética, etc.

este aspecto material y relacional, la libertad es analizada a partir de prácticas cotidianas o saberes ancestrales transmitidos. “Entre los *qom* un principio de autonomía domina el modelo de socialización: los padres dan recomendaciones a los niños pero no los castigan y para obtener su obediencia suelen hacer alusión a fuerzas externas que los atacarán o castigarán” (p. 128).

En las normas se procura conservar incólume la *memoria colectiva* –aun cuando existan ciertos matices o varíen las narrativas indígenas, esto no provoca que se pierda el sentido de lo que se espera materializar al interior de la comunidad-. Por ello, las normas se centran en límites, rituales –*lo que se puede o no hacer*-, y plegarias que vehiculizan la correcta comunicación con los seres no-humanos, tal como lo expone Tola (2012): “La autonomía *qom* coincide con un escaso control de las funciones corporales en los niños y va acompañada de la idea de que un individuo no puede imponer su propia voluntad a los otros y que el acuerdo voluntario siempre es necesario para el buen curso de las relaciones”.

En la misma línea de análisis se encuentra el estudio antropológico de la autora Silvia Citro (2003), quien converge con Tola en que “Los niños, entre los *toba*, en general gozan de lo que, desde una la mirada occidental, podría definirse como una importante libertad de acción” (p. 3). Comprendiendo que los saberes necesariamente deben practicarse para conservar la memoria colectiva, la participación en las actividades cotidianas cobra una función imprescindible. No obstante, Citro retoma la cuestión del cuerpo pero delimitándolo a las configuraciones o ciertos rituales que se producen alrededor del cuerpo de la mujer *qom* entrada la menstruación; estos rituales prescriben prácticas sobre el cuidado corporal en el periodo menstrual. Sin embargo, esta condición no solo atañe a la mujer sino a la comunidad en sí, en tanto deben reorganizar sus dinámicas sociales mientras dure, por esta razón se genera una forma particular de concebir la libertad en donde la menstruación constituye una parte de la relación intersubjetiva en la comunidad.

La libertad encarnada en el individuo

En el presente apartado, de acuerdo con el objetivo propuesto analizaremos en primer lugar, los principales tópicos de la obra el Libre Albedrío de Agustín de Hipona.

Para ello, con motivo de esclarecer las explicaciones que presenta a su interlocutor, complementaremos con ciertos preceptos filosóficos de autores antiguos como Parménides y Aristóteles.

Primer eje de análisis: Dios

En el primer libro del Libro Albedrio³, conforme al interrogante de Evodio “¿puede ser Dios el autor del mal?” (San Agustín, Libro I, cap. 1), San Agustín aborda el estudio sobre el origen de aquel a partir de cuatro grandes temas: Dios, el individuo, la voluntad y la libertad⁴. Teniendo en cuenta, esta secuencia de tópicos, en un primer momento abordaremos la cuestión de Dios, mencionando el análisis lógico que alude a la falsedad o veracidad de la pregunta, en donde la respuesta concierne -indirectamente- a su naturaleza. Con respecto a esto, Parménides en su tratado Sobre la Naturaleza (1983), enuncia en forma de poesía una serie de tesis que señalan el camino sobre el conocimiento verdadero en torno al ser o la realidad total. Asimismo, el corpus comprende el principio de no contradicción y el principio de identidad⁵, formas –lógicas u ontológicas- que rigen el pensamiento y, como tal, constituyen al ser y realidad. Retomamos este antecedente filosófico porque nos sirve para responder lo siguiente: Si Dios se presenta como causa creadora de todo cuanto existe ¿por qué su esencia se expresa bajo un dogma? es decir, no es cierto que bajo ninguna condición sea causa de los pesares del mundo. Ilustramos esta cuestión con la siguiente cita:

Ag: — ¡Animo! No desmayes y mantente firme en lo que crees, pues no hay creencia alguna más fundamental que ésta, aunque se te oculte el porqué ha de ser así: el concebir a Dios como la cosa más excelente que se puede decir ni pensar, es el verdadero y sólido principio de la religión, y no tiene esta idea óptima de Dios quien no crea que es omnipotente y absolutamente inmutable, creador de todos los bienes, —a todos los cuales aventaja infinitamente— y gobernador justísimo de todo cuanto creó, y que no recibió ayuda de naturaleza alguna en la creación, como si a sí mismo no se bastara (San Agustín, libro I, cap. II-5).

³ Traductor: P. Evaristo Seijas, OSA

⁴ Los temas son una tentativa.

⁵ Cabe agregar, que los principios son cuatro, pero en esta oportunidad mencionaremos los empleados por San Agustín.

Expuesto qué motivó la indagación, observamos que la primera forma lógica se aplica con rigor en el argumento ético-antropológico que concierne a la naturaleza de Dios, deidad inmaterial que posee presciencia absoluta de todo “Y (...) cuanto existe procede del único Dios” (San Agustín, Libro I, capítulo II-4). Puesto que, si es verosímil que en esencia representa el Sumo bien, con múltiples atributos que sólo están en su poder, resulta contradictorio que pueda ser bueno y malo en simultáneo y actúe –o sea– de acuerdo a esos dos sentidos. Siguiendo la forma del principio, “Aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es, significa la vía de la persuasión –puesto que acompaña a la Verdad–,” (Parménides, 30-II).

Por otra parte, el segundo principio advierte que “(...) el pensar – la realidad⁶- y el ser son una y la misma cosa” (Parménides, 30-5- III). Basándonos en la tesis y teniendo en cuenta el texto agustiniano, Dios, el Sumo Bien y la verdad se identifican entre sí, porque estos bienes son inherentes a su divinidad y, principalmente, porque si los individuos somos una expresión de aquellos atributos es preciso que exista y provenga de un único causante (y creador de ellos). Para reforzar lo mencionado citamos: “de Dios proceden todos los bienes, puesto que de Dios proceden todas las cosas existentes, no sólo las inteligencias que, además, viven y existen, e igualmente las que no tienen más perfección que la existencia” (San Agustín, Libro II, XVIII-74). Lo relevante de este punto está en que, superadas las contradicciones que puedan presentarse al momento de indagar sobre la identidad de Dios o naturaleza divina, se concluye y determina *qué es*. Definir que es una entidad (o Dios en este caso) implica asumirlo como un criterio: universal, verdadero y absoluto. Condiciones que a su vez debe poseer una ciencia. En resumen, dado que es pura bondad en consecuencia no-es malo; además, como queda demostrado que es impropio de su ser divino ir contra su esencia es falso que pueda ser el autor del mal. A continuación, citaremos un fragmento que permita observar lo antes dicho:

“Ag: —Siendo Dios bueno, como tú sabes o crees, y ciertamente no es lícito creer lo contrario, es claro que no puede obrar mal. Además, si confesamos que Dios es

⁶ Cita: “Identidad absoluta del pensamiento y del ser, pero en un sentido diferente a como lo formula Descartes, puesto que lo que priva como ser en Parménides no es tan solo el yo personal, sino más bien, con este, el todo exterior a la realidad de la persona” (Miguez, 1983, p. 50).

justo —y negarlo sería una blasfemia—, así como premia a los buenos, así también castiga a los malos; y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal (...) Síguese, pues, que de ningún modo es Dios autor del primer género de mal, y sí del segundo.” (San Agustín, Libro I, cap. I).

En resumen, mediante cierto sincretismo metodológico entre el pensamiento agustiniano y los principios lógicos de Parménides o una presencia implícita en el análisis, vemos que de la constitución, esencia incorruptible o eterna de dios se sigue, por consiguiente, que sus atributos y comportamientos también lo sean. Aunque a diferencia de aquel, San Agustín evidencia la posibilidad de que la *nada* pueda ser pensada o exista, porque representando Dios el todo y siendo creador de los seres vivientes y existentes entonces se concluye que creó de la nada por pura voluntad o que es lo mismo: siendo él todo antes de él la nada. Ahora bien, expuesto porque Dios no puede ser causa del mal, la problemática inicial se redirecciona hacia el individuo, “por la sencilla razón de que no es uno determinado y único, sino que cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos” (San Agustín, Libro I, cap. I). Siguiendo esta cita, a primera vista, el mal se acuña a los actos *incorrectos* de cada individuo, sin embargo, la afirmación resulta una aproximación al tema, porque se atiene a las prácticas concretas que pueden ser observadas o muestra una parte ínfima de una dimensión más amplia, dejando implícita la causa o razón que impulsa y opera detrás de aquellas prácticas consideradas malas. Por ello, acorde a la centralidad que adquiere el sujeto, en este segundo momento del análisis, mostraremos cómo la configuración material del ser es un aspecto relevante para explicar el comportamiento de este.

La naturaleza del individuo

Nos adentramos en el tema con las siguientes preguntas: ¿por qué el hombre creado a imagen y semejanza de Dios no se halla en una condición divina? Es decir, ¿cuál es la naturaleza del hombre? A su vez, “Si el pecado procede de las almas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿cómo, en una relación tan íntima no referir a Dios el pecado?” (San Agustín, libro I, capítulo II-4). Para el abordaje de estos interrogantes nos

apoyamos en la categoría de *sustancia* y como mencionamos, introducimos la cuestión de la materia o el cuerpo, porque a través de la comparación de ambos, se explicita la cuestión material del sujeto y la importancia que San Agustín otorga a la interioridad humana. También, porque nos permite delimitar las naturalezas entre Dios y el ser humano y, por ende, la posición que adquiere cada uno en el mundo.

En líneas generales, retomando la postura de Aristóteles, el problema del ser⁷ o el ente, es abordado desde el concepto de la *ousía*⁸, la cual se compone de forma (¿Qué es?) y materia (¿De qué está hecho?). La forma otorga conocimiento y es la condición necesaria para que exista y sea determinada la materia, por lo que este cumple una función pasiva en donde puede ser afectado por aquellas formas que recibe. En este sentido, el ente está conformado por una sustancia que en su aspecto empírico refiere a los cuerpos particulares, y la esencia de la sustancia se reconoce como aquel elemento que no varía de la forma que la compone. “La sustancia es el único ente que existe en sí mismo, mientras que los demás entes existen en la sustancia, es decir, necesitan de la sustancia para poder existir.” (Blaquier, 1991, p. 58). Esta propiedad solo explica al ente en una dimensión estática, para superar el estatismo de sus maestros, introduce el acto y potencia, ambos aluden al devenir del ser: actividad que recibe la materia (potencia) y la actividad concretada (acto).

Por otra parte, “Aristóteles sostiene la existencia de la sustancia suprasensible, es decir, de Dios, motor inmóvil del universo, que es forma pura (carente de materia) y por ende acto puro (carente de potencia)” (Blaquier, 1991, p. 58).

La sustancia, sustrato de la realidad o lo que es lo mismo, refiere a lo que está por debajo de todo lo existente, permanece con el cambio y, principalmente, se asume como fundamento de lo real. Esta definición, como vimos, guarda relación con Dios, en tanto, el concepto de esencia se concreta en Él, porque –sumado a lo que habíamos mencionado con anterioridad- a este le pertenece la cualidad de ser causa de todo, único

⁷ Delegado por Parménides, Heráclito y Platón.

⁸ “Ousía ha sido traducido por sustancia” (Blaquier, 1991, p.57).

e idéntico a sí mismo e inmutable. En simples palabras, la esencia -a partir del medioevo- es Dios, entidad que describimos hasta el momento.

Retomando las consideraciones agustinianas, este para explicar el fundamento de la creación y la relación intrínseca entre Dios y el individuo, concilia la explicación del ser dada por Aristóteles y Platón (participación del ser en ideas más perfectas), de la siguiente manera:

Todo ser mutable es necesariamente susceptible de perfección o forma. Así como llamamos mutable a lo que puede cambiarse, así llamaría yo formable a lo que es capaz de recibir una nueva forma. Pero ningún ser puede formarse a sí mismo, porque ningún ser puede darse a sí mismo lo que no tiene, y, por tanto, para llegar a tener forma, preciso es que algo sea formado. Si algún ser tiene ya su forma, no tiene necesidad de recibir lo que ya posee, y si alguno no tiene forma, no puede recibir de sí mismo lo que no tiene. Ningún ser puede, pues, formarse a sí mismo, como antes dijimos (San Agustín, Libro II, XVII-45).

El fragmento demuestra la doble composición del ente (cuerpo y alma), pero a su vez, atribuye la posibilidad de ser determinado a partir de algo que en su esencia solo es forma pura. En aquella necesidad de recibir atributos de otro que contiene la forma en acto puro para formar a otros reside la existencia, es decir, como aquella determina la materia en este caso Dios, forma inmutable y permanente, provee de forma al cuerpo y al alma. Prosiguiendo con la distinción entre la naturaleza de dios y la condición no-divina del sujeto, centrémonos en la noción de materia. En cuanto, su constitución corruptible, variable y percedera (con el transcurrir el tiempo y con el devenir), contrasta o se opone a la noción de substancia primera. Dicha particularidad de la materia constituye al sujeto en su totalidad por la corporalidad, es decir, la materia reviste y es sostén del individuo mediante el cuerpo físico, sentidos, emociones entre otros procesos involucrados, porque “Ev: — ¿Quién puede dudar de que el hombre es evidentemente mutable y que está sujeto al tiempo?” (San Agustín, Libro I, VI-14).

Por ello, debido a los elementos que intervienen en la configuración material del ser humano, su naturaleza no- formable se encuentra en un estado de *semi-*

divinidad, porque en el alma predomina lo que hay de divino en el hombre.

Ahora bien, estas dos cosas, el cuerpo y la vida, son consideradas como criaturas pues también se llama vida la del mismo Creador, y vida por excelencia. Estas dos criaturas, digo, el cuerpo y la vida, por lo mismo que son formables, como acabamos de verlo poco antes, y por el hecho de que, si perdieran su forma, quedarían reducidas a la nada, prueban suficientemente que subsisten por aquella forma que siempre es la misma. Por consiguiente, cualesquiera bienes que existen, los grandes y los mínimos, no pueden proceder sino de Dios (San Agustín, libro II, XVII-46).

Lo interesante de esta posición es que supone que hay algo que está y no está al alcance del individuo, por un lado, posee forma y mutabilidad, condición que no está en su poder brindarse a sí mismo, porque si la forma cambiara no podría restituirse por otra y en su cualidad mutable no puede darse formas inmutables sino es por otro que lo precede. Por tanto, “Queda establecido como principio, que el cuerpo y el alma reciben su forma de otra forma inmutable y siempre permanente, de la cual está escrito” (San Agustín, Libro II, Cap. XVII-45).

No obstante, cabe destacar que en las *Confesiones*⁹ (1980), cuando reflexiona sobre la naturaleza de Dios, lo hace en estos términos: “Al querer formarme una concepción de mi Dios, no sabía concebir más que una más corpórea –no me cabía que pudiera existir algo que no fuese así-” (p. 73). Para llegar a conclusiones que encierren una verdad, parte de lo conocido –lo corpóreo- a lo desconocido –la forma-. Aún en su posición religiosa, adopta una actitud filosófica dudando de todo lo que había que dudar (San Agustín, 1980, p. 72). A todo esto, realiza una distinción entre el individuo, los animales y las plantas, posicionando al primero en un estadio intermedio cuando lo compara con Dios, pero superior al resto de los seres vivos. Construida mediante la certeza que brinda la *evidencia*, a través de los distintos razonamientos, interrogantes y comparaciones, surge favorecido el intelecto del hombre, porque posee tres aspectos

⁹ Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca

que constituyen su condición por excelencia: *vitalidad, existencia y razón*¹⁰. Estos tres géneros, a su vez, se clasifican en dos partes: cuerpo y vida. “porque a los seres que viven pero que no entienden, como son los animales, y a los que entienden, como son los hombres, podemos muy bien denominarlos con la palabra vida” (San Agustín, libro II, XVII-46).

Además, el filósofo menciona dos tipos de sentidos: el interno y el externo. El primero permite que nos demos cuenta de lo que percibimos y el segundo funciona para percibir los cuerpos u objetos. En este punto, participa la razón comprendida como poder o facultad interna que doblega las pasiones del alma y las ideas de la mente, en el pensamiento agustiniano posee cierta primacía dado que es la encargada de procesar y sistematizar el conocimiento, volviéndola inteligible al sujeto. En palabras de Agustín:

Sí son evidente las siguientes cuestiones: los sentidos del cuerpo perciben las cosas corporales; el mismo sentido exterior no puede sentirse a sí mismo; el sentido interior percibe los objetos corporales a través de los sentidos exteriores del cuerpo, y hasta los mismos sentidos corporales; y, en fin, la razón conoce todas estas cosas y a sí misma, y hace objeto de la ciencia a todos estos conocimientos (San Agustín, Libro II, cap. VI-10).

Libertad y voluntad

El estudio en torno a la estructura externa y con ella su naturaleza, nos sirve de anclaje para considerar el aspecto interno del ser, un yo interior que puede simplificarse en: “es una evidencia que la experiencia interna atestigua a cada rato” (Gilson, 1952, p. 280), la cual conlleva a la afirmación: “<<Me he convertido en una cuestión para mí mismo>>” (Arendt, 2002, p. 318). Asimismo, como advertimos que San Agustín,

¹⁰ *Ev*: —Porque, siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no pienso que la piedra viva ni que la bestia entienda, y, no obstante, estoy ciertísimo de que si entiendo existe y vive. No dudo de que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas (Libro II, cap. III-7).

investiga de lo conocido (fenómenos o experiencia externa) a lo desconocido (complejidad o experiencia interna), este momento posibilita el abordaje del mal originado por las acciones del hombre y las que provienen del plano divino, mediante dos nociones, a saber: *libertad* y *voluntad*. La primera, entendida como don otorgado por Dios y forma de *elección* ante la multiplicidad de posibilidades que encaminan a obrar bien o de acuerdo con el mal; y la segunda vinculada al *querer* del individuo.

Ampliando un poco este tema, siguiendo a Gilson (1952), uno de los mayores problemas filosóficos que interpela a la época medieval es la pregunta sobre la existencia de una Libertad –en el hombre-. Ante el antecedente filosófico de Aristóteles sobre la proairesis o elección racional, la voluntad se presenta como posible respuesta. Principalmente, la libertad que en ella reside, puesto que cuando se decide por algo es porque se quiere aquello que se elige, en simples palabras: “querer es ser libre” (Gilson, 1952, p.280). Comprendiendo que la voluntad es una facultad, diferente del apetito y la razón, que está en posesión del individuo, síguese que es lo más propio que puede tener bajo su poder, porque si quiere puede mandarse a sí misma y puede moverse de acuerdo a ese querer. Citamos el interrogatorio que despliega este análisis ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad? (San Agustín, Libro I, XII-26). En síntesis, La Voluntad, y no la razón ni lo apetitos o deseos, está <<en nuestro poder; es libre>> (Arendt, 2002, p.321).

Si bien, se observa una relación de causa-efecto entre el poder y el querer, lo cierto es que no prevalece una conexión necesaria ni se determinan entre sí, por esta razón si se quiere algo, este querer no trae aparejado que se pueda llevar a cabo. Tal como lo explica el autor: “Hice pues muchos gestos en los que el “querer” no era lo mismo que el “poder”; y no hacia lo que, con un atractivo incomparable, me agradaba mucho más, lo que pronto (...) querría efectivamente” (San Agustín, 1980, p. 127).

Por otra parte, contraria a la voluntad es la *necesidad*, la cual, refiere a aquello que contiene cierto grado de dependencia u ocurre independientemente de la voluntad, por ejemplo, los procesos fisiológicos del cuerpo: comer, beber, etc. De tal oposición, teniendo en cuenta la condición material que muestra ciertos lazos de los cuales no puede desligarse, cabe preguntarse ¿es posible concebir una libertad en el hombre?

Desde el pensamiento agustiniano, sería posible concebirla si nos atenemos a la libertad que reside en el interior del individuo, porque la materia o cuerpo se vincula con la necesidad y dada su condición variable las respuestas tendrían un grado de contingencia que no expondría lo más propio y exclusivo de cada ser, recayendo en un posible relativismo del mismo.

Anteriormente, se hizo alusión a que Agustín problematiza su interioridad para averiguar ¿De dónde proviene ese monstruoso prodigio? Y ¿Cuál es su causa? Ilustramos con una cita su dilema:

Seguía pareciéndome que no somos nosotros los que pecamos, sino que peca en nosotros no sé qué otra naturaleza y halagaba a mi soberanía el estar libre de culpa y, cuando había hecho algo malo, el no confesar que lo había hecho yo para que así curases a mí alma, pues pecaba contra ti (San Agustín, Libro V, p. 72).

Mediante esta confesión, podemos dilucidar dos cuestiones: el sentido de responsabilidad que irá emergiendo en la elección por parte de la voluntad y consecución de los actos individuales. Segundo, la naturaleza de aquello que opera detrás de los actos incorrectos. Si en un primer momento, la libido o las pasiones, es decir, la parte concupiscente del ser lo inclinaba a pecar, pero al mismo tiempo, ellas podían ser doblegadas por el dictamen de la razón “se sigue que ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío” (San Agustín, Libro I, XI-21). Siguiendo con la cuestión del libre albedrío de la voluntad y la incertidumbre que le produce la complejidad del querer afirma que ella “manda en la medida que quiere, y no se hace lo que manda en la medida en que no quiere” (San Agustín, 1980, p. 128). De acuerdo, a este querer y no-querer de aquella, San Agustín plantea la posibilidad de su doble condición: una considerada, buena voluntad, se relaciona con el conocimiento verdadero y recto. Mientras que la otra, tiende a lo efímero y mutable, por lo que es denominada voluntad carnal. Estas voluntades, entran en juego de manera simultánea a la hora de decidir, por lo que no puede pensarse separadas, pero sí que hay predominancia de una por sobre la otra. Aunque, para evitar un fundamento maniqueísta, en donde la dualidad es el marco de explicación por

excelencia, Agustín señala que, si existen tantas naturalezas opuestas que se niegan entre sí, por lo mismo, existen tantas voluntades como naturalezas posibles. “Ya no negarán más que cuando alguien delibera que es una sola y misma alma la que es agitada entre voluntades divergentes” (San Agustín, 1980, p. 129).

Así pues, en el tercer tratado de Libre Albedrío, se problematiza cómo es posible concebir al ser libre ya que Dios posee el poder de intervenir *–providencia–*, y prever lo que sucederá en el “destino” de cada individuo *–presciencia–*. En palabras del filósofo: “cómo no puedan ser cosas totalmente opuestas entre sí la presciencia divina de todos los futuros y el que nosotros no pequemos por necesidad” (San Agustín, Libre Albedrío, libro III, cap. III). De acuerdo con este asunto, Agustín intenta demostrar que, aunque exista la providencia, por tratarse de un atributo de Dios y al mismo tiempo, por ser creador de toda naturaleza y ser viviente, esto no implica que *necesariamente* sea autor de cada acción concreta. En líneas generales, el poder de prevenir e intervenir inherentes al ser divino no invalida el libre albedrío que posee el ser, sino que este mantiene su capacidad de elección en consonancia con el querer de la voluntad.

Posibles referencias en torno al ejercicio de la libertad en el ámbito jurídico o antropológico.

Ante el interrogante primordial - ¿Quién es el autor/creador del mal? - se barajan dos primeras razones: 1) el ser se aparta del *aprendizaje*. Dado que la inteligencia es comprendida como un bien, por tanto, lo que se aprenda del aprendizaje no puede ser más que un bien; 2) El origen de toda conducta que se dirige al mal puede atribuirse a la *libido*, concupiscencia o pasión (deseo culpable). Mediante un ejemplo en el ámbito jurídico se deslindan varias conclusiones, la inteligencia -facultad del alma- posee una categoría suprema en la constitución gnoseológica y antropológica en el ser, puesto que de por sí el Bien es inherente a ella. Nada malo puede entrar ni salir de ella.

En segunda instancia, las leyes fueron decretadas después de considerarse que tal comportamiento es producto de una mal obrar. En varios casos se analiza qué motoriza a cometer homicidio, adulterio, entre otros, en cada caso la respuesta es una especie de

pasión que oscila entre el miedo o la pasión misma. La libertad en esta primera aproximación se expresa desde la condición de alguien que vive y existe bajo una legislación instaurada pero, no obstante, aún predomina el margen de elección –se cumple o no se cumple lo dictaminado por las leyes-.

Pero en cuanto a los demás, aun siendo justa la ley, no veo cómo puedan ellos justificarse; porque la ley no los obliga a matar, sino que los deja en libertad de hacerlo o no hacerlo. En su mano está, por consiguiente, no matar a nadie por defender aquellas cosas que pueden perder en contra de su voluntad, y que por esto mismo no deben amarlas. Por lo que hace a la vida, alguno dudará de si se le puede quitar o no la vida al alma de algún modo al dar muerte al cuerpo; en caso afirmativo debe menospreciársela; y si no se puede, no hay por qué temer (San Agustín, Libro I, cap. 12).

Si bien, la libertad antecede el orden de lo jurídico esto no implica que el individuo posea plena consciencia –de lo que es inherente en él- así como las configuraciones en torno a esa libertad. Es decir, “*Ev*: —Confieso mi error, y me alegro muchísimo de haber visto al fin claramente qué es aquel deseo culpable que llamamos pasión (*libido*). Ahora veo con evidencia que consiste en el amor de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad” (San Agustín, Libro I, v. 10).

En conclusión, la libertad en Agustín de Hipona se basa principalmente en un don conferido por Dios al individuo y, este en su libre arbitrio, decide ante múltiples posibilidades qué acciones conforman su comportamiento, el cual sugiere un acercamiento o alejamiento de la *verdad*. Enfatizando la interioridad o estructura interna por la que derivan estas decisiones

Filosofía Indígena: libertad colectiva, persona plural, cuerpo social y seres no-humanos, Dios.

Como en este artículo comparamos la perspectiva de San Agustín y la de Timoteo Francia (1965-2008)¹¹, partiremos de los tópicos desarrollados en el primer apartado –

¹¹ Filósofo Qom-toba, nacido en la antigua Misión franciscana *Laishi* Formosa del este. Póstumo a la muerte de este la antropóloga Florencia Tola reúne los escritos de Timoteo y de acuerdo a los temas expresados los clasificó en: Filosofía, el tiempo, la palabra, la normativa indígena, entre otros. Por lo que el libro *Filosofía Qom* (2018) es un compilado de su pensamiento en conjunto con el aporte antropológico de Tola.

Dios, individuo, voluntad y libertad-, siguiendo un tratamiento no lineal u ordenado como aquel. Aclarado esto, mencionaremos a grandes rasgos la metodología utilizada por el autor.

El filósofo indígena reflexiona sobre distintos temas a partir de la *antropología reversa*, tomando un tema dado cuestiona su contenido, luego lo contrasta con los saberes indígenas y, por último, convierte o reversiona el concepto, es decir, “crea y desestabiliza los conceptos *roqshe*¹² a partir de los sentidos *qom*” (Tola-Francia, 2018, p.34). Lo central de esta perspectiva teórica está en que, aquellos nativos que fueron considerados objetos de estudios invierten la posición, asumiendo un rol de investigador utilizan las mismas herramientas con las cuales fueron analizados, en consecuencia el investigador no-nativo resulta objeto de análisis. Además, esta forma de exponer un saber propio a partir de la crítica de conceptos imperantes, se denomina *antropología nativa* o contra antropología, puesto que se apropian de determinados términos y proporcionan un nuevo sentido. De esta manera, Timoteo se apropia del término -libertad- para desapropiarlo de su contenido “natural” o de su significado instaurado, dando lugar a otro que explicita la perspectiva qom, es decir, un contra-sentido a lo dado. En palabras de la antropóloga: “La antropología reversa sería aquella realizada por los nativos que imaginan nuestro mundo de un modo diferente de como nosotros estamos persuadidos que es” (Tola-Francia, 2018, p. 34).

De este modo, siguiendo las reflexiones de Timoteo (2018), la libertad es un tema de por sí relevante para comprender e introducir las nociones de *persona plural*, *cuerpo* y *seres guardianes*. Mediante la concepción occidental instaurada, en donde la necesidad se contrapone a la libertad y la posibilidad de ser libres reside en cada sujeto, sosteniendo cierta autonomía con respecto a otro individuo; el autor expresa: “Acá nadie es libre, todos dependemos unos de otros, del monte, de los árboles, de la tierra. La tierra es lo que nos mantiene como sus hijos. Recurrimos a ella y ella ofrece” (Francia-Tola, 2018, p. 31). Esto quiere decir que, si la libertad es definida bajo parámetros que enfatizan su carácter individual y resulta a priori de toda materialidad, entonces los Qom se hallan al margen de su significado y están sujetos a factores externos que no están en

¹² Refiere al criollo.

poder de su voluntad. Por esta razón, la afirmación del autor en apariencia (de una libertad) negativa “Despliega otro universo de sentido y de relación no caracterizado por el anhelo de libertad –en nuestros términos- ni por el sufrimiento de libertad –en sus términos- (Tola-Francia, 2018, p.31).

Teniendo en cuenta esto, en la base del sentido brindado a la noción de libertad se encuentra el criterio de *relacionalidad*, la cual consiste en la interacción¹³ verbal¹⁴, práctica y sensitiva entre dos planos inmanente al mundo. Puede variar de lo particular (un árbol) hasta lo singular (un indígena), con el todo (Dios o espíritu guardián). Inherente a esta forma de relación es la interdependencia entre las partes involucradas y, por ello, la materialidad funciona como condición necesaria para construir cierta armonía y con ella la libertad. De acuerdo, a este desdoblamiento, el autor pretende articular dos mundos (occidental e indígena), para explicar su mundo sin que la definición implique una univocidad. En líneas generales, la libertad no es concebida como natural al colectivo o persona, sino que está ligada al “poder-crear” a través de la palabra, relación de acuerdo con normas prescriptas y prácticas cotidianas, lo cual implica que en el núcleo de ella predomine el devenir y, desde luego, que su sentido esté sujeta al cambio, condiciones materiales y tienda a diferenciarse de una definición homogeneizante y esencialista. En resumen, la libertad se presenta como un término occidental que existe y está implícita en la perspectiva qom como una conquista permanente, es decir, a la que se debe resignificar y crear en lo concreto. A continuación, citaremos el aporte del filósofo con respecto al tema:

Los qom no somos libres como los blancos, ni aspiramos a esa independencia e individualidad. Nosotros estamos mutuamente imbricados unos con/en otros, cuerpo con cuerpo, humanos y animales, animales y plantas, cielo y tierra, vivos y muertos. Tenemos hilos que nos conectan por donde miremos aunque ustedes no los vean ni imaginen de que se trata esta relacionalidad. Todos (humanos, monte, arboles, tierra, espíritus, animales) dependemos unos de otros y eso es lo que nos hace qom (aun siendo argentinos) y esta mutua dependencia con lo existente no nos plantea el

¹³ O conexión extrasensorial.

¹⁴ El silencio es fundamental para comunicarse tanto con el espíritu que habita en el sujeto como con el mundo en sí.

problema relativo a la ausencia de libertad ni a una aspiración perpetua de la libertad que no tenemos (Tola-Francia, 2018, p.32).

Así pues, la crítica de Timoteo a la libertad individual está relacionada con el sistema socioeconómico vigente, el sistema capitalista, el cual ve al sujeto como potencial fuerza productiva o de trabajo, considerando a la naturaleza externa a aquel y fuente de recurso económico. Lo que trae aparejado, el declive de una interacción social solidaria y una representación objetivante tanto del sujeto como de la naturaleza. “Así, el concepto occidental de libertad tomado por Timoteo Francia y tamizado con su grilla ontológica refiere a una libertad que no es la occidental neoliberal. Esta última no da cuenta de los sentidos de las relaciones sociales qom (...)” (Rodrigues Lopes, 2018, p. 129).

Noción de persona plural

Continuando con el criterio de relacionalidad, que como mencionamos, funciona de puente y configura la sociedad indígena, en este punto, analizaremos la noción de *persona* en la perspectiva qom. En este sentido, para distinguir entre *individualismo* (moderno) y *holismo* nos apoyamos en Dumont (1987), quien sostiene que el individuo se compone de dos acepciones: una empírica y otra moral, en esta última se reafirma el *individualismo*, en tanto y en cuanto, este es concebido como valor supremo. Mientras en el caso opuesto, en que el valor reside en la sociedad como un todo, se define como *holismo* (Dumont, 1987). Desde los saberes qom, considerar a la persona como un yo-monádico al que le pertenecen la cualidad de ser único, diferente e indivisible resulta completamente inadmisibles, puesto que si partimos de su definición en lengua qom: “*shiyaxaua* o *shigaxaua* (persona) podría asociarse a la idea de ‘ir acompañado’, ya que, según ellos, se compone de *shig-* o *shi-*: raíz del verbo “ir”, *-axaua*: sufijo que indica la idea de un acompañante o compañero” (Tola-Francia, 2018, p. 30). Por tanto, incluso en la propia singularidad se está en una relación particular. Además, complementando el aporte de Dumont con la perspectiva qom, en lo que concierne a la clasificación de

persona no solo se hallan los seres humanos, sino todo ser que vive y existe¹⁵, material e inmaterial: animales, plantas, seres no- humanos o espíritus, son comprendidos como *verdaderas personas*. Los distingue el grado de poder, las corporalidades específicas y el rol social que sostiene cada ser en particular. De acuerdo a esto, la forma naturalizada de representarse con/en otro, es decir, persona plural, demuestra la idea holística (en esta sociedad sin jerarquías la naturaleza posee implicancias sociopolíticas). En estos términos, el individuo no es un resultado de la sociedad ni la sociedad, en rigor, es un conjunto de individuos, sino que ambos aspectos se construyen y relacionan en simultáneo, deviniendo indistintamente. Por ello, Timoteo en sus reflexiones habla tanto de sí mismo como de otros (como si fueran argumento propios) sin que implique una tensión o necesidad de diferenciarse.

Sentidos e historias en torno al cuerpo.

Así pues, dentro de las múltiples explicaciones indígenas sobre la naturaleza y origen del ser humano en vinculación con el animal, en esta oportunidad mencionaremos de manera escueta la investigación que Tola realiza de este tema junto al surgimiento del cuerpo¹⁶ mediante dos mitos indígenas¹⁷, con el fin de exponer sobre la noción de cuerpo y la relación-existencia con los seres no-humanos.

A grandes rasgos, en el principio, lo animales poseían (poseen) forma humana con una vida interior animal, la cual no los determina dado que podría suceder a la inversa, es decir, imagen animal con interioridad humana. Al contrario de una teoría evolucionista, “los mitos dan cuenta de cómo los animales perdieron los atributos mantenidos por los humanos. Los humanos son quienes continuaron iguales a sí mismos:

¹⁵ El concepto existente fue acuñado por Descola (comunicación personal) para designar cualquier cosa de la cual un ser humano piensa que existe, sea por poseer una forma material o solamente conceptual. Desde mi perspectiva, existente remite a todo ente que existe –tal como sostiene Descola– pero, a diferencia del término ser, el concepto existente no especifica el modo en que existe aquello que existe. Es decir, un existente puede existir en tanto ser o puede existir en tanto devenir. Esta última idea es acorde a ciertas ontologías amerindias para las cuales la transformación y la porosidad de los límites de cada existente son características constitutivas de todo lo que existe (Tola, 2012, p. 53).

¹⁶ El surgimiento del cuerpo está asociado a acontecimientos que marcaron un antes y después tanto en la relación hombre-animal como la relación sexual, por un lado, llegada de la mujer (habituada en los cielos) a la tierra y, por otro lado, la catástrofe que dio un giro a las estructuras anatómicas existentes.

¹⁷ Por razones de espacio, no nos detendremos en los relatos, sino en el análisis sobre los mismos. En caso de interés véase: Tola, F. *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Capítulo 1, pp. 53- 66.

los animales son ex humanos, y no los humanos ex animales” (en Tola, 2012, p. 55). Lo destacable de ambos relatos es la presencia del cuerpo singularizado, la posibilidad de metamorfosis y las cualidades como intencionalidad y capacidad de reflexión en el animal. Por otro lado, “La creación de los sujetos no es tan central como las modificaciones que debieron pasar para convertirse en singularidades y constituirse como cuerpo social” (Tola, 2012, p. 58).

En la perspectiva qom, la triada mente-emociones-alma, incluida la parte biológica se halla anclada en el cuerpo, ello implica que, todo fenómeno físico o inquietud existencial tiene causas que integran en su totalidad a aquellos aspectos, es decir, como constituyen al individuo de algún modo intervienen. Si el concepto qom de persona no establece una distinción entre cuerpo y espíritu, las ideas respecto de los pensamientos-en/con el cuerpo señalan que aquella es comprendida como una multiplicidad en devenir (contrario a una entidad natural e individual) y la persona corporizada (hecha cuerpo) de diferentes formas de acuerdo al espacio histórico y según las relaciones interpersonales que tienen lugar a través de los órganos y de los humores del cuerpo. Por tanto, “el cuerpo humano es también concebido como variable no sólo a lo largo del ciclo vital sino también a lo largo de las interacciones interpersonales que permiten la constitución de las singularidades” (Tola, 2012, p. 81). También puede resumirse así: las personas son cuerpo.

Si anteriormente mencionamos que los no-humanos son personas (verdaderas¹⁸) y conforman el cuerpo social junto a los animales, es preciso explicar la relación que subyace con los qom. De este modo citamos: “entre los qom las personas no-humanas poseen un principio vital similar al de los humanos que les confiere capacidad reflexiva, intencionalidad, apariencia corporal, así como la facultad de sentir emociones e intercambiar mensajes inter e intraespecies” (Tola, 2012, p. 74). Según esta aproximación, la persona humana y no-humana comparten la estructura (no estática) cognitiva, un desarrollo inteligible del lenguaje y el aspecto emocional. No obstante, los atributos de los seres no humanos en comparación con los humanos son maximizados. Puede variar la forma del cuerpo, dependiendo de tres factores: la voluntad, grado de

¹⁸ ÿoqta siŷaxaua (verdaderas personas)

poder y momento en que se relaciona con otros. Por esta razón, en el qom, el cuerpo es concebido como condición de posibilidad para desplegar las interacciones con otros seres y mundos¹⁹. “Según las interacciones, el cuerpo existe más como un espacio concreto de interacción y metamorfosis que como una condición natural preexistente a las relaciones” (Tola, 2012, p.81).

Relación de los qom del Chaco argentino con la naturaleza

Entre los qom del Chaco argentino, la relación con lo que nosotros llamamos “naturaleza” es una relación de afinidad: la naturaleza es una especie de pariente adquirido por vía de alianza y la relación con la naturaleza se modela sobre las relaciones que tienen lugar en la casa o espacio doméstico. Muchos de los seres que nosotros ubicaríamos en la naturaleza (plantas y animales) poseen atributos similares a los seres humanos y que se resume en un rasgo fundamental: la posesión de un “alma”. En este sentido, esa posesión les garantiza la conciencia reflexiva, la voluntad de acción o agencia y la posibilidad de comunicarse (no sólo por medio del lenguaje) con otros seres de su especie como los hombres. De esta manera, existen distintos niveles cosmológicos en los que habitan diversos tipos de personas que poseen un sistema de organización social similar al que poseen los humanos en la tierra. Estas personas pueden ser: los espíritus que ayudan a los chamanes a curar, los dueños no-humanos de animales y plantas, incluso otras “razas” de personas, como ríos, montañas o fenómenos climáticos (como el trueno o el rayo) etc. Todos ellos están dotados de atributos de humanidad y se rigen por leyes idénticas a lo que podríamos denominar la sociedad civil. Estos seres no-humanos poseen una vida autónoma con afectos y sentimientos, al mismo tiempo que cada uno tiene una personalidad particular y entabla con los humanos una relación individualizada. Este sistema de relaciones establece una libertad que no se ajusta al plano individual y como tal, en un marco donde se priorice la interioridad como panacea de múltiples reflexiones.

Vínculo práctico entre Dios (del evangelismo) y los moqoit

¹⁹ Si bien, expusimos que existen planos inmanente al mundo es preciso agregar que la comunicación y, por ende, relación es extendida a otros (numerosos) mundos existentes por fuera de la tierra.

A modo de comparación, podemos contemplar, la relación pragmática entre los moqoit y Dios (o evangelismo). Altman (2005) advierte que la nueva lectura de esta comunidad posee un carácter moral en donde prevalece una forma de continuidad no sin conflictos, articulación o comparación entre la cosmovisión o prácticas preexistentes con el evangelismo. De acuerdo con esto, refiere con “entrar y salir del evangelio” a los modos de concebir la pertenencia, es decir, la entrada refiere a la conversión o adhesión a la religión evangélica, la cual puede suscitarse por una conversión súbita o paulina, por medio de la enfermedad física que afecta a un familiar o a la persona misma, sueños o mensajes que no permiten ser indiferente. “Para los mocoví la conversión es el reconocimiento de cierta jerarquía entre los seres no-humanos y la adopción de un pacto con aquel que se ha reconocido como el más poderoso de ellos: el Dios cristiano” (Altman, 2015, p.174).

Por otro lado, la salida refiere ya sea al olvido o el alejamiento del Evangelio, en el cual, juega nuevamente un rol la enfermedad, ya que a partir de este se acude por ayuda al Dios considerado poderoso o Espíritu Santo. Esto permite una toma de consciencia sobre la divinidad que se dejó de lado y su consecuente retorno al culto del mismo. En resumidas cuentas, en esta relación convergente, “la promesa que se realiza a un poderoso supone la reciprocidad por parte de aquel. Si no se obtiene lo esperado, se busca otro poderoso con quien establecer un nuevo pacto” (Altman, 2015, p.175).

En cuanto a la enfermedad, precisamente y de acuerdo con Tola (2012), entre los qom del Chaco la concepción del cuerpo como una “multiplicidad” implica el agenciamiento particular de relaciones interpersonales e intercorporales que incluyen a humanos y no-humanos. De este modo, cuando un humano se enferma esto puede tener diversas causas: violentar alguna regla como no pedir permiso a los dueños de los animales para cazar, haber generado la ira de un chamán u otro ser poderoso, quebrantar algún tipo de prohibición alimentaria, etc. Lo constante es cómo se produce la enfermedad, por invasión de un ser no-humano en la corporalidad de un humano y que inicia en el cuerpo un acto degenerativo. “De este modo, más que como proceso fisiológico, la enfermedad es concebida como una especie de alteración ontológica en las relaciones entre seres humanos y no-humanos y que debe ser curada por un piixonaq” (Tola, 2012, p.176). Entre los principales atributos de este especialista

terapéutico-religioso se ubica el de poder comunicarse con los seres causantes de esa enfermedad, es decir, posee un “poder” que le permite relacionarse con esos “otros” por medio del lenguaje y la comunicación, por medio de los cuales intenta realizar pactos que permitan que los mismos abandonen el cuerpo del ser humano y permitan su sanación. De este modo, uno de los fenómenos que mejor permiten comprender el sistema de relaciones animista y la continuidad entre seres humanos y no-humanos en la cosmología qom es en la generación y cura de una enfermedad.

Conclusión

En resumen, se destaca como advertimos a lo largo del desarrollo, que San Agustín -considerado principal exponente en la temática, por el descubrimiento ontológico de una vida interior- otorga centralidad a esta porque allí habita lo divino que hay en el individuo. Replegar la mirada hacia una realidad sensual nos aleja de la verdad y como tal, de lo que somos en tanto seres que poseemos entendimiento, vivimos y existimos. Por otra parte, Timoteo Francia enfoca el sentido del concepto de libertad intrincado con lo material y colectivo, no sin antes afirmar que se trata de un concepto dado de occidente y el mismo contenido refiere a este. Por dicha explicitación, el movimiento que se realiza es de oponerse o negar -que los qom sean libres- pero conserva el término para aportar un nuevo sentido a lo establecido.

En otro sentido, el notable contraste y las características epocales en las que están circunscriptas ambas ideas (medievo/contemporaneidad), nos muestran que el diálogo interepocal no implica la exclusión de algún saber, sino cierta complementariedad y la posibilidad de reflexionar sobre la libertad partiendo de la interioridad y la materialidad como dos aspectos del individuo o cuerpo social que están en correlación permanente y en devenir. Ambos articulan nociones que conforman la libertad, las cuales se igualan en los temas que analizan, pero difieren en la mirada que proporcionan y, nos atrevemos a afirmar, que cada uno piensa sobre lo que resulta más interpelador de su realidad. Es decir, al primero encontrar el origen del mal y hallar esa respuesta en su interior, mientras que al segundo lo moviliza la necesidad de que los saberes indígenas sean legitimados desde su propia voz.

Timoteo no mencionará al Dios cristiano o un Dios que es pura bondad y que posee presciencia de todo cuanto existe, pero hablará de seres no humanos o guardianes. San Agustín no se abocará a la relación espiritual que nos liga con la naturaleza, sociedad y el cuerpo y como estos están involucrados en nuestras dinámicas sociopolíticas, pero establece una clasificación antropológica que nos muestra la función de cada ser según sus facultades y, por tanto, el lugar que ocupa el individuo en este mundo.

Así pues, aún surgen otros interrogantes por responder: ¿Qué impacto o consecuencias tiene para nosotros que la libertad se ejerza en lo colectivo y por fuera de ella no pueda concebirse? ¿Cómo articular la ética agustiniana con la acción política y cotidiana que propone Timoteo Francia? Tópicos o temáticas que abordaremos en futuros trabajos y que por razones de extensión nos limita en este presente escrito.

Bibliografía

Altman, A. (2015). Entrar y salir': moralidad y evangelio entre los mocoví del Chaco argentino. *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 164-188.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. (F. Birulés Trad.), Barcelona: Paidós.

Blaquier, C. (1991). *El concepto de substancia sensible en Aristóteles. Génesis histórica de la cuestión*. Trabajo leído por el autor en la Nunciatura Apostólica de Buenos Aires el 2 de mayo de 1990, con motivo de recibir el título de Doctor Honoris Causa en Filosofía de la Pontificia Universidad Lateranense de la Ciudad del Vaticano. SAPIENTIA, 1991, Vol. XLVI.

Citro, S. (2003). *Creando una mujer. Ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los toba takshik*. En: Hirsch, Silvia (comp.) *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos. Culturalia.

Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

Farneda, P.- Méndez, M.L. (2010). *Efectos de la razón moderna. La interculturalidad como respuesta*. Paraná, Entre Ríos: Editorial Fundación La Hendija.

Francia. T- Tola F. (2108). *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina: Editorial Las cuarenta y Rumbo Sur.

Gilson, E. (1952), *El espíritu de la filosofía medieval*. Bs. As: EMECÉ.

Parménides-Heráclito. (1983). *Fragmentos*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Orbis, S.A.

San Agustín, (1980). *Confesiones*. (Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca) Av. República Argentina, México: Editorial Porrúa, S.A.

San Agustín. *Del libre albedrío*. (P. Evaristo Seijas. Trad.). Recuperado de:
https://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm

Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: © Editorial Biblos, Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD