

## ***Qhip nayra*: más allá de la expresión del tiempo**

*Wilson Vasquez Valenzuela*

*Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba  
wilsonzarko@gmail.com*

*El “ser ahí” “es” su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, “se gesta” en todo caso desde su “advenir”. [...] Su peculiar pasado –y esto quiere decir siempre el de su “generación”– no sigue al “ser ahí”, sino que en cada caso ya le precede<sup>1</sup>.*

### **Resumen**

El presente artículo ensayístico gira en torno al aforismo aymara *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* y sus posibles horizontes de lectura. Se postula, además de sus lecturas usuales –ética y epistemológica–, una lectura en horizonte existencial capaz de identificar los posibles presupuestos ontológicos presentes en el aforismo y en el espíritu del pueblo aymara que lo ha transmitido.

### **Palabras clave**

*Qhip nayra* – horizonte ético – epistémico – existencial

### **Abstract**

This article is about the Aymara aphorism *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* and its possible reading horizons. Apart from its usual ethical and epistemological readings, an Existenziall reading is proposed that can identify possible ontological assumptions within the aphorism, in the spirit of the Aymara peoples who have transmitted it.

### **Key words**

*Qhip nayra* – ethical horizon – epistemic – Existenziall

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, México, 1993, 30.

## Introducción

En una entrevista hecha a Silvia Rivera Cusicanqui, publicada por *Página Siete* bajo el título de “El indianismo de este Gobierno es de caricatura”, en octubre de 2014<sup>2</sup>, ante la preocupación que le suponía hablar de un capitalismo con rostro indígena, recapitulación de un proyecto de explotación del prójimo, ella apuntaba que el “reconocer el pasado para precautelar el futuro” no existía en la mayoría de los grupos políticos, y citaba a la sazón el aforismo aymara *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, tan apreciado por ella. Además de presentar las lecturas más frecuentes de este aforismo, es intención fundamental de este ensayo postular, con vistas a ulteriores aportes, la posibilidad de una lectura existencialista del *qhip nayra*.

Después de una primera aproximación de carácter lingüístico dedicada a las sutilezas del aforismo, se muestran brevemente los horizontes de lectura ético y epistemológico en torno a él. Detenidos luego en un apretado –e interesado– resumen del horizonte existencialista del Ser-ahí (Dasein) heideggeriano, el ensayo se decanta, finalmente, a manera de conclusión, en tres postulados en relación a una posible lectura existencialista del *qhip nayra*.

### 1. Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani

Recuperado por el *Taller de Historia Oral Andina* (THOA)<sup>3</sup> y hecho su lema, este aforismo sirve de trasfondo

<sup>2</sup> Cf. S. RIVERA C., “El indianismo de este Gobierno es de caricatura”, en *Página Siete*, en <http://www.datos-bo.com/Bolivia/Especiales/qEl-indianismo-de-este-Gobierno-es-de-caricaturaq> (fecha de consulta 02.01.2020).

<sup>3</sup> Fundado en 1983 como grupo de investigación de estudiantes de la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor San Andrés a la cabeza de Silvia Rivera. Para mayor información sobre la constitución de THOA, cf. L. CRIALES – C. CONDORENO, “Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA)”, en *Fuentes* 43 (2016) 57-66.

epistemológico, por ejemplo, al trabajo de Rivera “*Oprimidos pero no vencidos*”: *luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, en el que se lo traduce como: “Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro”<sup>4</sup>; y, más recientemente, en *Sociología de la imagen*, como: “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro”, añadiendo que “sus significados más sutiles se pierden en la traducción”<sup>5</sup>. Un análisis de los términos que hacen al aforismo evidencia, además de la riqueza de la lengua aymara, su problemática traducción e interpretación.

Es posible dividir el aforismo en dos partes: 1) *qhip nayr* y 2) *uñtasis sarnaqapxañani*. La segunda parte no parece presentar mayor dificultad de lectura. Por un lado, *uñtasi* es la composición de tres elementos aglutinados: la raíz verbal que Bertonio consigna como *ulla-ña* (\* /λ > /ñ/), “ver”<sup>6</sup>; el sufijo *-ta-*, denominado por Cerrón-Palomino como “ascensor”, para la tematización de verbos que denotan que la acción se realiza de manera ascendente o, metafóricamente, súbita; pero, como aclara el mismo autor, *uñ-ta* es un caso particular: se trata ya de un lexema gramaticalizado que significaría simplemente “mirar”<sup>7</sup>. El sufijo ulterior *-si* añade la idea de reflexividad, reciprocidad o de beneficio personal que la acción aporta. *Uñ-ta-si* podría, pues, ser traducido literalmente como “mirar-se”, comprendiendo por ello el “velar por uno mismo”. Por su parte, *sarnaqapxañani* es el resultado de la combinación de la raíz

<sup>4</sup> S. RIVERA C., “*Oprimidos pero no vencidos*”: *luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, La Paz 2010, 17.

<sup>5</sup> S. RIVERA C., *Sociología de la imagen*, Buenos Aires 2015, 11.

<sup>6</sup> L. BERTONIO, *Vocabulario de la Lengua Aymara*, La Paz 2011, 497.

<sup>7</sup> Cf. R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aimara*, Lima 2000, 247.

verbal *saraña*, “andar, caminar”<sup>8</sup>, el sufijo oscilativo *-naqa-* que, unido a un verbo de moción (v.g. “caminar”), expresa la continuidad de la acción; el sufijo pluralizador *-pxa-* y finalmente el sufijo imperativo-exhortativo *-ñani*<sup>9</sup>. *Sar-naqa-pxa-ñani* equivaldría al modo cohortativo español “caminemos”, con el aspecto verbal de continuidad: “no dejemos de caminar”.

La primera parte del aforismo que queda por comentar es problemática, tanto por su uso lexical como por su interpretación. *Qhip(a)*, que Rivera asocia a *qhipha*, “espaldas”<sup>10</sup>, está ausente en Bertonio. Sin embargo, éste sí consigna el término *q’ipi*, “la carga que el hombre lleva en el camino”, y *q’ipixaruña*, “cargarse así”, con la partícula modal infija *-xaru*, que aporta la idea de llevar encima, a las espaldas<sup>11</sup>. La fluctuación *\*/q’/ > /q<sup>h</sup>/* (como en *luq’i > luq<sup>h</sup>i*, “tonto”<sup>12</sup>) puede ser predecible. Asimismo, *qhipa*<sup>13</sup> está relacionado al adverbio temporal “detrás”, cuyo origen nominal—como ocurre en muchas lenguas—sería comprensible encontrarlo en un sustantivo concreto como “espalda” (> detrás). Bertonio también ofrece un ejemplo en este sentido: *ullikiptaña*, traducido como “volver el rostro a las espaldas, mirando atrás”<sup>14</sup>, está compuesto de la raíz verbal—ya citada—*ulla-ña*, “ver”, y el infijo adverbial deducible *-kip-*,

<sup>8</sup> L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 464.

<sup>9</sup> Cf. R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aimara*, 250, 224 y 242.

<sup>10</sup> S. RIVERA C., *Sociología...*, 211.

<sup>11</sup> Cf. L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 158 y 458.

<sup>12</sup> El ejemplo de esta fluctuación pertenece a Cerrón-Palomino (cf. R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aimara*, 134).

<sup>13</sup> *Qhipa*, como lo consigna L. Spinney en un artículo dedicado a la visión aimara del tiempo. Cf. L. SPINNEY, “How time flies”, en <https://www.theguardian.com/science/2005/feb/24/4> (fecha de consulta 03.01.2020).

<sup>14</sup> L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 498.



“atrás”. La fluctuación entre /q<sup>h</sup>/ (o /q’/) y /k/ podría deberse al contexto consonántico inmediato<sup>15</sup>.

Lo que hace problemática su interpretación es el ligamen que *ghipa* guarda con la idea temporal de futuro, un caso extraño –si no único– para la lingüística cognitiva, porque equivaldría a decir que para la referencia a eventos futuros, el aymara *piensa* en términos usualmente ligados al pasado. El artículo de L. Spinney, citando a los lingüistas Miracle–Yapita, ofrece un ejemplo que hace más evidente esta aproximación a la concepción del tiempo. Se trata del término *ghipuru* que, traducido como “mañana”, combinaría el adverbio temporal *ghipa*, “detrás”, y *uru*, “día”, literalmente: “el día que está a la espalda”. Aunque ausente en Bertonio, éste sí registra el adverbio temporal *kipatha*<sup>16</sup>, ejemplificado a través de *paya urukipatha*, “después de dos días”<sup>17</sup>, que nuevamente remite al sufijo *-kip-*, “atrás”, para la expresión de futuro.

No menos intrigante es el caso de *nayr(a)*. Correspondiente al sustantivo concreto “ojo u ojos de la cara”<sup>18</sup>, su adverbialización espacial ha decantado en expresiones como *nayra* + sufijos pronominales (-*ña*, -*ma*, -*pa*, -*sa*): *nayra-ña* (-*xa*, -*χα*, en el Aymara sureño), “delante de mí”; *nayra-ma*, “delante de tí”,

<sup>15</sup> Al respecto, comenta Cerrón-Palomino que “aun cuando no se registran cambios internamente motivados del tipo \*/q/ > /k/” ni en quechua ni aimara, no es infrecuente encontrar casos aislados de trocamiento entre ambas consonantes, especialmente a favor de la segunda, toda vez que ésta resulta la menos marcada en términos articulatorios” (R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aimara...*, 196-197).

<sup>16</sup> Bertonio transcribe consistentemente con /k/ tanto la posición intermedia de *-kip-* (v.g. *ullí-kip-taña*) como su posición inicial (v.g. *kip-atha*), lo cual podría estar sugiriendo la pronunciación originaria del adverbio y la más reciente fluctuación: \*/k/ > /q<sup>h</sup>/.

<sup>17</sup> L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 378.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 416.

etc.; o el verbo *nayra-ña*, “ir delante o en primer lugar”<sup>19</sup>. Sin embargo, temporalmente está ligado a la idea de pasado. Tal es el caso de los términos *nayrapacha*, “antiguamente”, o *nayraja*, “sin tiempo”<sup>20</sup>, por inmemorable, lo que equivale a decir que para la referencia a eventos pasados el aymara *piensa* en términos frontales, de futuro.

Las posibilidades de lectura de *Qhip(a) nayr(a)* son, pues, varias, si se interpreta uno de los términos de la combinación según su uso sustantivo (concreto) o su uso adverbial (abstracto):

	<i>Sustantivo concreto</i>	<i>Adverbialización</i>	<i>Expresión temporal</i>
<i>Qhip(a)</i>	Espaldas	Detrás	———— Futuro
<i>Nayr(a)</i>	Ojos	Delante	———— Pasado

La interpretación de ambos sustantivos como concretos, literalmente “espaldas-ojos”, introduciría el aforismo a través de una locución que en español podría ser equivalente a un complemento circunstancial de modo similar a: “con los ojos puestos a las espaldas...” o “con las espaldas ante los ojos...”. Con la interpretación adverbial de uno de los términos, se tendría, más aseQUIblemente: “con los ojos vueltos atrás...” o “con las espaldas orientadas al frente, hacia delante...”. Sin embargo, sólo la combinación ulterior de los valores temporales implicados por los términos y sus modos adverbiales ofrecería el sentido último –aparentemente contradictorio– de la locución circunstancial: “con el futuro detrás y el pasado adelante...”.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 416.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 416.

De todo lo hasta aquí dicho, el sentido del aforismo *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* se aproximaría a una construcción oracional compleja semejante a la española: “velando por nosotros mismos, con el futuro detrás y el pasado adelante, no dejemos de caminar” (en la vida). Pero la hasta aquí ensayada aproximación lingüística a las sutilezas del aforismo no hace sino acercarnos a la dificultad –anunciada al inicio del análisis– de la asimilación de la metáfora temporal con que el aymara significa el futuro (como “detrás”) y el pasado (como “adelante”).

## 2. Algo más que la expresión metafórica “contradictoria” del tiempo: horizontes de lectura

Es recurrente la lectura ética del aforismo en tanto regla de vida como la que hace Rivera en la mencionada entrevista: “reconocer el pasado para precautelar el futuro”, un llamado a volver sobre nuestros pasos históricos (*ethos*) a partir de los cuales nos sea posible caminar en el presente de cara al futuro. Así lo expresa también en *Sociología de la imagen*: “El aquí-ahora de la historia, el espacio-tiempo en el que la sociedad «camina» por su senda, cargando el futuro en sus espaldas (*qhipha*) y mirando el pasado con los ojos (*nayra*), como lo dice el proverbio *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*”<sup>21</sup>. “...mirando el pasado”, reconocerlo. Lo contrario no sería sino anti-ético, propio –acaso– de los que caminan “pelados” (*q’ara*) ante la vida, sin historia ni principios sobre los que edificar el porvenir. Se trataría, pues, de una visión que, preocupada por integrar la memoria del pasado en el futuro<sup>22</sup>, está toda ella orientada a la construcción esperanzadora del Buen-vivir.

<sup>21</sup> S. RIVERA C., *Sociología...*, 211.

<sup>22</sup> Cf. M. E. CHOQUE, “Principios para la construcción de una democracia intercultural”, en ZAPATA SILVA Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina 2*, Quito 274.

Sin embargo, al margen de la fuerza parenética que encierra el llamado a reconocer responsablemente el pasado para construir el futuro –so pena de incurrir deliberadamente en el rechazo del propio origen–, que sin duda está presente en el aforismo –habida cuenta, además, de la forma *exhortativa* del verbo principal *sarnaqapxañani*–, la expresión *qhip nayra* (“el futuro detrás y el pasado adelante”) parece representar algo más que una preocupación de carácter puramente ético. La adecuación de los términos metafóricamente “contradictorios” de pasado y de futuro revelaría, en horizonte epistemológico, una propia comprensión de la historia y del hombre.

- a) Por un lado, la *asimilación* de lo detrás (*qhip*) y de lo delante (*nayra*), del futuro y del pasado, permite postular la visión de historia de una sociedad en la que lo anterior y lo posterior *convergen*, lo cual manifiesta la percepción, o bien de la *unidad* de la historia que se resuelve en el presente, o bien del *retorno* inevitable del pasado, percepciones éstas –no opuestas– que definen el tiempo unitario y cíclico de la historia, respectivamente.
- b) Por otro lado, tal asimilación supone un *a-priori* epistémico en torno a lo que al hombre le es posible aprehender: que el futuro está contenido en el pasado, y sólo a través de él, que es lo único que realmente está ante los ojos, lo único evidente y cierto en el presente humano, es posible imaginar e inteligir el futuro, ya no del todo ajeno. El futuro no podría, pues, ni soñarse ni proyectarse si no es a partir, por necesidad gnoseológica, de los previos históricos inteligidos. Esto último permite perfilar la vigencia –acaso– de un cierto “empirismo” andino: los previos históricos, infranqueables, adquiridos *a-posteriori* a través del caminar histórico

del grupo, se convierten en únicas y seguras fuentes de conocimiento fuera de las cuales nada es posible concebir, porque nada sería más cierto que la memoria histórica.

### 3. Horizonte existencial del Ser-ahí (Dasein)

¿Cuáles son los existencialistas que definen la estructura del Ser-ahí? Heidegger centra su búsqueda no tanto en lo que concierne al ente (lo óntico) cuanto en lo que concierne al ser como “ser” (lo ontológico); o, dicho de otro modo, en el ente en la medida en que éste revela al ser<sup>23</sup>. En ello hace consistir su propia metodología fenomenológica en torno preeminentemente al Ser-ahí, que es el único ente capaz de conocer otros entes y de pensar el ser: “Lo ónticamente señalado del «ser ahí» reside en que éste es ontológico”<sup>24</sup>. Su fenomenología es, pues, “la forma de acceder [a través de lo óntico] a lo que debe ser tema de ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología sólo es posible como fenomenología”<sup>25</sup>, de una fenomenología de la experiencia fáctica que permita mostrar las estructuras ontológicas del Ser-ahí.

Las determinaciones ontológicas del Ser-ahí se comprenden a partir de su estructura fundamental (*a priori*) que es “ser-en-el-mundo” (das *In-der-Welt-sein*). Tres son los componentes que se distinguen en esta estructura: “mundo”, “ser-en” y el “ente que es ser-en-el-mundo”, de los cuales interesa recapitular aquí sólo los dos primeros<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Coincidiendo con la opinión de Jaime Vélez, pensamos que debe negársele a Heidegger el título de existencialista: sus preocupaciones están vueltas al ser.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 22.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>26</sup> Para una aproximación detallada a propósito de la estructura fundamental del Ser-ahí, cf., por ejemplo, J. VÉLEZ SÁENZ, “La estructura ontológica del Ser-ahí en Heidegger”, en *Ideas y Valores* 48-49 (1977) 21-46.

1. “Mundo” (*Welt*) no es un “ante los ojos” (*Vorhandene*) del Ser-ahí, frente al que éste no tuviera un quehacer óntico, sino el conjunto en el que el Ser-ahí se “encuentra” cuando se “cuida” (*Sorge*) de ellos. En el mundo así entendido los entes son ante todo útiles (*Zeug-ganzen*), con los que el Ser-ahí hace una red de prácticas y propósitos: son entes “a la mano” (*Zuhandene*) cuyo ser consiste en “ser-para”, un útil justamente en su referencia a otros con el que conforma una totalidad, “un plexo de referencias” cuyo sentido lo recibe de la “unidad total de preocupación” (*Besorgen*) del Ser-ahí. Con estas referencias de sentido y unidad de preocupación es que el Ser-ahí se constituye un mundo. Y es en este constituirse un mundo cómo el Ser-ahí se constituye a sí mismo: el mundo es su componente existencial (*existencial*), ontológico. El Ser-ahí es un ser-en-el-mundo porque “es una misma estructura indivisible con su mundo”<sup>27</sup>, al decir de J. Vélez Sáenz. De este modo es que “mundo” es una “categoría” en sentido heideggeriano; esto es, lo que hace que algo se constituya ontológicamente en lo que es. Y en este sentido, un componente último y apriorístico; el *horizonte* en el que algo es. El “mundo” es el horizonte en el que el Ser-ahí es tal.
2. “Ser-en” (*In-...-sein*). El “en” no indica la relación física del Ser-ahí con el mundo sino su “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y “comprender” (*Verstehen*). El “encontrarse”, en principio, supone –ónticamente– un estado de ánimo (*Stimmung*), sobre todo el de la posibilidad permanente de la angustia (*Angst*), por el que al Ser-ahí se le hace patente que ya está ahí, arrojado al mundo, en un estado de “yecto” (*Geworfenheit*) no concluido. En este “encontrarse” le es manifiesto no sólo su facticidad (*Faktizität*) –encontrarse como fáctico– sino

<sup>27</sup> J. VÉLEZ SÁENZ, “La estructura ontológica...”, 25.

su responsabilidad de ser –de continuar siendo– junto a los otros y el mundo. “Ser-en” es encontrarse en esa totalidad. Como afirma Lozano, “en la relación con los demás no hay dos sujetos que estén juntos, un yo que se complete con un tú, sino un ser-nosotros originario”<sup>28</sup>.

Por otro lado, el “comprender” es, ónticamente, el captar del Ser-ahí los modos de ser de los entes en su fundamental hacer algo con ellos; pero, ontológicamente, en tanto que existenciarlo, revela al Ser-ahí como el ente en que se dan las posibilidades de hacer algo; primariamente un ser posible, un poder-ser (*Sein-können*) en continuo proyectar-se (*Entwerfen*). “«El poder ser» –comenta Vélez– precede ontológicamente –si bien no en el tiempo– el proyectar mismo en su formas ónticas, y es una dimensión existenciarlo tan propia del Ser-ahí que en ella consiste su existencia<sup>29</sup>. Es *ex-sistenz*, un “ser-desde”, un poder-ser que se adelanta continuamente a su ser desde lo sido: un “pre-ser-se”<sup>30</sup>. De ahí el lugar eminente de la afirmación heideggeriana de que “la «esencia» del «ser ahí» está en su existencia”<sup>31</sup>, pero no en el sentido tradicional de la *existentia* latina (que es el que conviene a los entes “ante los ojos”).

El comprenderse como un “pre-ser-se” no sólo permite el auto-trascender-se del Ser-ahí desde los niveles ónticos (del “ser-cabe” y del “ser-ya-en-el-mundo”), sino su capacidad estructural de trascendencia, un “ir más allá”, en virtud de la

<sup>28</sup> V. LOZANO, “Heidegger y la cuestión del ser”, en *ESPÍRITU* LIII (2004) 200.

<sup>29</sup> J. VÉLEZ SAENZ, “La estructura ontológica...”, 27.

<sup>30</sup> Este “pre-ser-se”, como comenta Navarro, “recoge el rasgo de la anticipación que es el Dasein como poder-ser en el proyectar”. J. M. NAVARRO C., “Sentido de la ontología fundamental en Heidegger”, en *Logos: anales de seminario de metafísica*, 1 (1966) 34. Los otros dos momentos del Sorge, “ser-cabe” y “ser-ya-en-el-mundo”, señalan los niveles ónticos del Ser-ahí.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 54.

cual el Ser-ahí está abierto (*Erschlossenheit*), “un constante salir de sí para constituir el mundo, que, como término de la trascendencia, no es algo exterior y previamente dado al acto de trascender sino lo justamente constituido por él –a tiempo con el Ser-ahí mismo, que es-en-el-mundo”<sup>32</sup>.

A este breve resumen de la estructura existencial del ser-en-el-mundo heideggeriano debe seguir el de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*), ligada a la noción de “cura” (*Sorge*), antes apuntada. El modo de ser esencial del Ser-ahí es su estado constante de “cura” o “cuidado”; esto es, con Vélez S, un “no poder menos que preocuparse por su ser aún-por-terminar”<sup>33</sup>. Se trata de un “pro-mover-se” a sí mismo que unifica todos los comportamientos del Ser-ahí en el tiempo. La “cura” del Ser-ahí, que hace posible todos sus afanes ónticos (acciones, afectos...) con los entes con los que “se encuentra”, está tejido de temporalidad. El tiempo no es, pues, un ente ajeno en el que está el Ser-ahí exteriormente, sino que es la condición del despliegue de sus estructuras: “Todas las estructuras del ser-ahí, unidas bajo la estructura del cuidado, deben concebirse en lo que respecta a su despliegue como temporales”<sup>34</sup>. El Ser-ahí es un proceso de temporalización (*Zeitigung*). Ahora bien, en tanto condición de posibilidad del Ser-ahí, la temporalidad de su discurrir trascendental se convierte en “temporeidad” (*Temporalität*), el horizonte de la temporalidad que constituye estructuralmente al Ser-ahí, porque la temporalidad “no empieza por ser un ente [el Ser-ahí] que luego sale de sí, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis”<sup>35</sup>, que son

<sup>32</sup> J. VÉLEZ SÁENZ, “La estructura ontológica...”, 28.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>34</sup> V. LOZANO, “Heidegger...”, 204.

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 356.



las tres dimensiones del tiempo (pasado-presente-futuro) que se implican mutuamente.

Los existenciaristas de la “ec-sistencia”, “caída” y “facticidad” guardan especial relación con uno de los tres éxtasis: 1) La *ec-sistencia* del Ser-ahí, que es un trascenderse constante anticipándose a sus posibilidades, se funda en el advenir: éste, que es el éxtasis del futuro, se constituye, pues, en el primario de la existencia del que depende toda la proyección de su ser aún-por-terminar. 2) La *caída* del Ser-ahí se relaciona con el éxtasis del presente, porque, en cuanto caído, el Ser-ahí se cuida de los entes “ante los ojos” y “a la mano” y los “hace presentes” (“presenta”) en sus diversas actividades con ellos. 3) En su *facticidad*, manifiesta en el “encontrarse” (en-el-mundo) del Ser-ahí, se descubre como un ente que, aunque sigue siendo, ya era; que constantemente “ha sido”, y ello se relaciona con el éxtasis del pasado. Ahora bien, el Ser-ahí como yecto y ya comenzado (éxtasis del pasado) y el Ser-ahí como aún por terminar (éxtasis del futuro) se *anudan* en la unidad de la “cura”, del cuidado del Ser-ahí por su ser (éxtasis del presente): el “hacer presente” del Ser-ahí los entes, escribe Heidegger, “resulta *incluido*, en el modo de la temporalidad original, dentro del advenir y del sido [...] La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura”<sup>36</sup>, que es la esencia del Ser-ahí.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 356.

## A manera de conclusión: ¿hacia un horizonte de lectura existenciaría del *qhip nayra*?

Los elementos apenas delineados sobre la estructura ontológica del Ser-ahí heideggeriano, ¿podrían ayudar a establecer un posible horizonte de lectura existenciarío presente –acaso– en el *qhip nayra* aymara? Al margen de la lectura ética –más usual– y epistemológica del aforismo (cf. *supra*), la identidad del pasado (*nayra*) y del futuro (*qhipa*) ¿no estará sugiriendo una unidad de conjugación temporal que apele a una estructura ontológica que la soporte? El tener el pasado ante los ojos y el futuro a las espaldas, ¿es un simple llamado parenético a volver y reconocer en el pasado los presupuestos para precautelar el futuro, so pena de auto-negación cultural? ¿O la sola expresión elaborada de una comprensión según la cual el pasado y el futuro convergen (visión unitario-cíclica de la historia)? ¿O el sólo reconocimiento formal de un *a priori* epistémico centrado en la certeza de pasado vivido según una comprensión gnoseológica de tipo “empirista”?

Queda, a mi modo de ver, un posible horizonte de lectura existenciarío-ontológico del aforismo. En lo que sigue me permito sugerir algunos postulados que pueden convertirse en puntos de partida de investigación filosófica ulterior:

1. Habida cuenta del sentido heideggeriano de “mundo” en cuanto “categoría” que hace que el Ser-ahí se constituya ontológicamente en el ser que es, esto es, su propio horizonte en el que es tal, parece postulable que el aforismo considere no sólo el volver y reconocer el pasado como *ethos* comunitario, o como infranqueable *a priori* epistémico, sino como componente *existenciarío* que determina el ser histórico del hombre aymara: éste “es” su pasado. El pasado

como “categoría” en sentido heideggeriano marcaría, pues, el horizonte fuera del cual el hombre podría no sólo actuar o comprender, sino ser.

2. “Ser-en” es encontrarse en la totalidad. Se trata de una responsabilidad de ser y de continuar siendo junto a otros y el mundo, estructuralmente determinados. Lozano, comentando a este respecto del Ser-ahí, dice: “la relación del ser-ahí con estos otros entes que son semejantes a él, que no son útiles manejables, va más allá del cuidarse de ellos (Besorge), es un preocuparse por ellos (Fürsorge) que genera lo social y sus instituciones, y que surge a partir del carácter originario del ser-ahí como ser-con (Mitsein)”<sup>37</sup>. Y esto parece definir el “encontrarse” estructural del aymara en relación a los otros y al mundo vehiculado en su forma exhortativa *sarnaqapxañani*.
3. “El Ser-ahí es lo que ya era”. El ser desde lo ya sido (pasado) es un poder-ser (futuro). Asimismo, la conjugación futuro-pasado del *qhip nayra* podría estar remitiendo –acaso– a la idea de la temporalidad heideggeriana que es la “temporación en la unidad de los éxtasis”. Esto es: “El «ser ahí» «es» su pasado en el modo de *su* ser que, dicho toscamente, «se gesta» en todo caso desde su «advenir»”<sup>38</sup>. El “Ser-ahí” es un ser que “hace presente” los entes con los que se encuentra (presente) como un “sido” (pasado) que es un ser aún-por-terminar constante (futuro). Como lo expresa Lozano,

---

<sup>37</sup> V. LOZANO, “Heidegger...”, 200.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 30. Heidegger contextualiza su afirmación: «Expresamente o no, es su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le quede “a las espaldas”, por decirlo así, y posea lo pasado como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces obra todavía en él». Del mismo modo, el *qhip nayra* parece apuntar a un horizonte existencial mayor que el sólo ético-epistemológico

[...] en cuanto la existencia del ser-ahí es poder ser, esta existencia no es nunca un simple tener que vérselas con el presente, sino tener que ver con el haber sido pasado y el haber de ser futuro. [...] Todo acontece en un único movimiento desglosado en un triple tipo de vivencia, pasado, presente y futuro, que se halla por debajo de todas las demás vivencias<sup>39</sup>.

Lo ya sido es un poder-ser siempre anterior. Y esto reclama la unidad estructural pasado-futuro del Ser-ahí que en el *qhip nayra* –me parece evidente– está centralizado.

## **Bibliografía**

BERTONIO Ludovico, *Vocabulario de la Lengua Aymara*, ILLA-A, La Paz 2011.

CERRON-PALOMINO Rodolfo, *Lingüística Aimara*, CBC, Lima 2000.

CHOQUE María Eugenia, “Principios para la construcción de una democracia intercultural”, en ZAPATA SILVA Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina 2*, Tinkuy, Quito 273-284.

CRIALES Lucila – CONDORENO Cristóbal, “Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA)”, en *Fuentes* 43 (2016) 57-66.

HEIDEGGER Martin, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 1993.

LOZANO Vicente, “Heidegger y la cuestión del ser”, en *ESPIRITU* LIII (2004) 197-212.

NAVARRO C. Juan Manuel, “Sentido de la ontología fundamental en Heidegger”, en *Logos: anales de seminario de metafísica*, 1 (1966) 29-52.

---

<sup>39</sup> V. LOZANO, “Heidegger...”, 203-204.

RIVERA CUSICANQUI Silvia, “El indianismo de este Gobierno es de caricatura”, en *Página Siete*, en <http://www.datos-bo.com/Bolivia/Especiales/qEl-indianismo-de-este-Gobierno-es-de-caricaturaq> (fecha de consulta 02.01.2020).

RIVERA C. Silvia, “*Oprimidos pero no vencidos*”: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980, WA-GUI, La Paz 2010.

RIVERA C. Silvia, *Sociología de la imagen*, Tinta Limón, Buenos Aires 2015.

SPINNEY Laura, “How time flies”, en <https://www.theguardian.com/science/2005/feb/24/4> (fecha de consulta 03.01.2020).

VÉLEZ SÁENZ Jaime, “La estructura ontológica del Ser-ahí en Heidegger”, en *Ideas y Valores* (Bogotá) 48-49 (1977) 21-46.