

# CIRCUNSTANCIALIZACIÓN DEL SER EN EL ESTAR: EL PROBLEMA ONTOLÓGICO DEL TIEMPO-ESPACIO ANDINO

Israel Arturo Orrego Echeverría\*

## INTRODUCCIÓN

Proponer una investigación filosófica en América Latina que se pregunte por el sentido de lo ‘ontológico’ en las nociones del tiempo-espacio, en un pensar colectivo y situado ‘contextualmente’, como los son los múltiples saberes y ‘lógicas’ de la vida en las culturas *abyayalenses*,<sup>1</sup> debe asumir algunos elementos problemáticos. Inicialmente están aquellos presupuestos filosóficos que consideran la pregunta por el ser como propia de la racionalidad occidental e incluso exclusividad de la misma, lo que parece constatarse en todo un aparataje lingüístico desplegado y articulado desde la idea del ser. De allí la resistencia para pensar el ser fuera de los marcos establecidos por la ontológica occidental, pues ello no solo supondría la valoración de los saberes populares y ancestrales como formas profundas de repensar la filosofía y sus problemas, sino también el reconocimiento de que la razón occidental es y puede abarcar solo una parte del conocimiento y del estudio mismo del ser.

A lo anterior parece sumarse el hecho de que los múltiples abordajes académicos parecieran apuntar a la caducidad y/o olvido de la pre-

\* Filósofo. Licenciado en ciencias teológicas. Especialista en Educación, Cultura y Política. Magíster en Filosofía Latinoamericana. Candidato a doctor en Filosofía. Correo: [arturo.orrego@gmail.com](mailto:arturo.orrego@gmail.com)

1 *Abya Yala* es el término que los indígenas kuna del actual Panamá utilizan para referirse al territorio americano. Literalmente el término se traduce al español como “tierra en plena madurez”. Detrás del uso de este término, más que una referencia geográfica, se busca la superación de la nominación colonizadora hecha por los europeos a los habitantes de “estas tierras”; es en el sentido kuschiano la “América profunda”, una categoría sociohistórica.

---

gunta ontológica, debido, entre otras cosas, al arrojo de las ciencias por responder a la lógica del desarrollo capitalista, en su actual versión neoliberal-posmoderna; como al afán existencial que imponen los problemas inmediatos de la vida cotidiana en las urbes y los campos latinoamericanos que no ‘dan tiempo’ para contemplar, celebrar y nombrar lo enigmático del ser.<sup>1</sup>

Por su parte, el advenimiento de los abordajes posmodernos parece plantear la superación de cualquier pregunta ‘ontológica’, al cuestionar, no sin razón, todo lo que se ha supuesto como ‘estable’, ‘sustantivo’, ‘permanente’ y ‘universal’, por lo que acuden con prontitud a la investigación de lo inestable (Lyotard, 2006); en este trasegar muchas veces se ignora el sentido *óntico-ontológico* que supone aquello ‘inestable’, sobre todo en la condición de ‘existencia inestable-negada’ a la que han sido condenados los *runa/jaqi*<sup>2</sup> –ser humano– andinos y las mayorías empobrecidas de América Latina, a quienes antaño por la colonización, ora por el culto a la diversidad y el despliegue de la colonialidad del saber/poder (Quijano, 1997), se les niega su condición de *ser-estar* y se les pretende condenar, como a los *damné* que anticipa Fannon (1963) y Freire (2005) cuando hablan del *ser* para otros.

A despecho de estos propósitos, más con asombro y perplejidad, como quien se ocupa no propiamente de lo inestable, sino de aquello ‘enigmático’ en lo que lo inestable se da, surge también una manera muy particular de pensar el *ser*, pues como bien lo apalabró el filósofo alemán Martín Heidegger (1994), el ser solo es una palabra provisional para nombrar el “enigma”, pues es sabido que ser es ‘estar-presente’ (p. 199). La búsqueda de respuesta a esto que Heidegger denominó como ‘enigma’ no es propiamente una particularidad de un determinado pensar, como mucho de la racionalidad filosófica lo ha pretendido e incluso el mismo pensador alemán lo supuso, sino que es el motor de ‘cualquier’ pensar.

De ahí que lo que se proponga estudiar desde una ontología del espacio-tiempo andino sea la forma como la racionalidad, la ‘pachasófia’

---

2 *Runa/jaqi* es la unión del término quechua y aimara para referirse al ser humano, a la persona humana.

andina aborde y bordee el ‘enigma’; aquello mismo que la razón occidental ha denominado como *ser*, pero que, en el *estar abyayalense*, se hace presente en la no poco ‘ontológica’ noción de *Pacha*.

Para lograr lo anterior y en aras de mantener un diálogo ‘intercultural’ con el pensar occidental, en un primer momento, se abordarán las nociones del espacio-tiempo en la física moderna, siguiendo la ruta propuesta por el físico inglés Stephen Hawking (1988), pero centrando la atención en las rupturas con el modelo aristotélico y las posibles consecuencias para la interpretación del tiempo y de la ontología. En ese mismo horizonte espacio-tempo-ontológico y con vistas a la reinterpretación aristotélica del tiempo, pero con unos lentes claramente filosóficos, no podrían omitirse las investigaciones de Martín Heidegger (2004; 2000), pues estas permiten identificar puentes/*chakanas* hermenéuticas para abrir el diálogo con el pensar *abyayalense*.

En un segundo momento, se abordarán las interpretaciones del espacio-tiempo andino, particularmente desde la idea de la *pacha*, como realidad de todo lo existente, con lo que se pone de manifiesto una forma *sui generis* de pensar no solo el tiempo, sino su relación *óntico-ontológica* con el espacio. Ello da lugar a un tercer momento para abordar los elementos ‘lógicos’ que constituyen una posible ‘racionalidad’ andina y cómo esta devela una manera de *ser-estar*, que más allá de celebrar algún purismo indígena o pachamamismo apasionado, puede aportar a la construcción de una necesaria reestructuración del pensamiento en general, de la ontología en particular y de la posibilidad de la convivialidad humana como consecuencia ética del *estar-siendo* andino.

## 1. APROXIMACIONES AL TIEMPO-ESPACIO EN LA FÍSICA OCCIDENTAL

*El espacio y el tiempo no sólo afectan, sino que son afectados por todo aquello que sucede en el universo*

(HAWKING, 1988b)

Una de las razones principales por la que las investigaciones del físico inglés Stephen Hawking llaman la atención en el marco de una

---

indagación filosófica sobre el tiempo y la ontología es debido al hecho de que el sucesor de la cátedra Newton parece comprender muy bien las dimensiones existenciales y filosóficas de una teoría unificada de la ciencia que pueda dar explicación no solo del cómo es, sino del porqué del universo (Hawking, 1988). Ello implica que el recurso de referencia al físico inglés no se da por la novedad de sus aportes a la física, elemento que deberán juzgar los expertos, sino por su capacidad de sistematizar el pensamiento de sus antecesores<sup>3</sup>.

Esta teoría unificada que propone el autor tiene entonces una pretensión *ontológica*, en tanto se pregunta por aquello que es el universo, pero también pretende responder a la cuestión existencial en relación con aquello que es. Esta teoría unificada completa, según el autor, “es sólo el primer paso: nuestra meta es una completa *comprensión* de lo que sucede a nuestro alrededor y nuestra propia existencia” (1988b, p. 255). De tal suerte que Hawking, desde la física, pretende tomando la vocería de la disciplina, dar respuesta al arjé, al principio de todo aquello que es, pretensión que por demás parecía del campo exclusivo de la filosofía, pero que particularmente después de los siglos XIX y XX, se ha hecho inasible por su grado de complejidad matemática, para los filósofos, replegándoles al análisis del lenguaje (pp. 174-175).

Según Hawking, la pregunta por el universo, por el origen mismo y de aquello que es, es abordada por vez primera de manera sistemática por Aristóteles y posteriormente por Ptolomeo. El estagirita será el primero en contrariar la cosmología de sus congéneres, pues siendo fiel, por una parte, a la creencia griega de que el movimiento circular es el más perfecto de todos, por otra, cuestionó la idea de que la Tierra era plana e incluso estimó su distancia; sin embargo, también consideró, al igual que Ptolomeo, que la Tierra era estacionaria. Es justamente este elemento de la inmovilidad de la Tierra el que será cuestionado radicalmente por la física desarrollada después del si-

---

3 Pocas semanas antes de revisar este artículo, un estudiante de filosofía en una de mis clases de geopolítica ‘del conocimiento’, me hizo caer en la cuenta de la poca novedad y avance de este autor inglés a la física. No seré yo quien juzgue la afirmación, por obvias limitaciones en el manejo del campo de saber. De lo que no parece haber duda es del hecho de que Hawking es un buen sistematizado de la física moderna y de sus pretensiones metafísicas, como también un atalaya y pedagogo de esta ciencia.

glo XVII, particularmente por Copérnico, Kepler y Galilei, quienes corroboraron que en efecto el Sol era estacionario y la tierra giraba alrededor de este.

Ahora bien, será la obra de Newton, publicada en 1687, *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, la que llevará a un nivel de perfección mayor las observaciones de los anteriores, pues con esta se superaba la creencia de un universo con una ‘frontera natural’ (p. 4), lo que supone no solo un universo infinito, sino el hecho no menos de que “cada punto puede ser considerado como el centro (...)” (1988b, p. 25).

Una de las consecuencias más radicales para la ontología clásica en relación con las leyes del movimiento de Newton será entonces la imposibilidad de seguir afirmando un estado de ‘subyacer’ de las cosas, dado que el espacio en el que los entes se dan está en constante movimiento; por ello, la idea de sustancia bajo la cual se había tematizado la ontología tradicional parece perder su soporte empírico en el que se había originado. Ahora bien, a pesar de que para Newton ‘nada’ se encuentra inmóvil, sino todo en constante movimiento, sigue considerando al tiempo como ‘absoluto’, tal como la había previsto el sabio de Estagira, es decir, se da una noción del tiempo independiente del espacio, como absoluto: “Tanto Aristóteles como Newton creían en el tiempo absoluto. Es decir, ambos pensaban que se podía afirmar inequívocamente la posibilidad de medir el intervalo de tiempo entre dos sucesos sin ambigüedad (...)” (p. 43).

Esta noción del tiempo como absoluto será revaluada por Henri Poincaré y Albert Einstein, apenas entrado el siglo XX, con la conocida teoría de la relatividad que ciertamente parece haber puesto ‘de cabeza’ las nociones tradicionales con las que se piensa el tiempo-espacio, por cuanto no solo el tiempo es relativo al observador, sino también el hecho de que este afecta y es afectado por todo lo que pasa en el universo. De allí que Hawking afirme que estas nuevas interpretaciones fuerzan “(...) a cambiar nuestros conceptos de espacio y tiempo. Debemos aceptar que el tiempo no está completamente separado e independiente del espacio, sino que por el contrario, se combina con él para formar un espacio llamado espacio-tiempo” (p. 50).

---

Esta nueva categoría de espacio-tiempo, su imposibilidad de determinación absoluta y de ‘subyacer’ a los entes del mundo concuerda con una interpretación y comprensión filosófica de la categoría pacha en el saber *abyayalense*.

### **1.1. Acercamiento a una comprensión existencial y filosófica del tiempo**

Por su parte, el punto de partida para las investigaciones de Martín Heidegger es justamente aquel que deviene en la conciencia humana como experiencia de pasado-presente-futuro, también de un aquí-ahora-ahora-ya-no, de antes-después y que la física ha denominado como la ‘flecha del tiempo’. Justamente el lugar que bordea los límites de la física para explicar el tiempo real y para el cual acude a la idea de ‘flecha del tiempo’, es el punto de partida para el filósofo alemán con su noción de ‘tiempo vulgar’ (Heidegger, 2000, p. 281).

Ahora bien, el abordaje que Heidegger emprende para la comprensión del tiempo y el ser es sumamente particular, pues antes de plantear la pregunta por el ser, le urge explicar y tematizar el lugar que en el estudio del ser ocupa el único ente, cuya constitución ontológica es la comprensión de lo que es: el *dasein* (Heidegger, 1975; 2006). De allí que una analítica existencial del *dasein*, como la propuesta por el alemán, no se aventure a la descripción del ser, sin antes comprender los límites desde los que el *dasein* existe, y ello necesariamente implica lo siguiente: “La constitución ontológica del *dasein* se funda en la temporalidad” (Heidegger, 2000, p. 278). Temporalidad, *Zeitlichkeit*, que es *temporalität* o ‘temporaneidad’, en la medida en que la primera es entendida como condición de posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología como ciencia; de allí que la comprensión misma del ser deba partir de su determinación temporánea.

Para el filósofo alemán, era clara la importancia del vínculo del tiempo y el movimiento propuesto por Aristóteles, pues suponía que el tiempo se relacionaba con el movimiento y no con el móvil mismo en cuanto tal (1975, p. 341). Heidegger propone interpretar esto desde la perspectiva del ‘tiempo originario’ o la temporalidad, donde el tiempo es ‘algo’ numerado con relación al movimiento que a su vez es entendido desde la idea de la **μεταβολή**, el cambio, es decir, como

cualidad que se transforma y no necesariamente como algo que pasa de un lugar a otro. Y aquí radica una particular forma de interpretar el movimiento, ya que este no es visto como el transcurso de un móvil por un determinado espacio, sino como *Erstreckung*, el ‘distanciamiento’, la ‘distensión’, incluso la ‘dimensión’; nociones con las que se evidencia el sentido de continuum, del movimiento, pues en la ‘distensión’, ‘algo’ se mantiene unido. De tal suerte que en la dinámica del movimiento como distensión, hay un ‘algo’ que pasa a ‘algo’, esto es, ‘algo se mantiene’: “En el concepto y en la esencia de “algo a algo” no se encuentra una ruptura, sino que es un distanciamiento “cerrado sobre sí mismo” (2000, p. 294).

Ahora bien, la idea de tránsito y extensión como características del movimiento sólo son comprensibles por medio de un móvil en tanto lo ‘aquí-ahora’, lo que permite hablar de un ‘allí-hasta allí’, como extensión del ‘aquí-ahora’; así, tanto el antes como el después son formas del “ahora”, los que a su vez cumplen la función de ser numerados y numerantes (1975, p. 348). En otras palabras, el “ahora” al tener en sí mismo el carácter de *dimensión* y *tránsito*, es lo ya pasado: “No es un punto junto a otro punto de forma que fuese necesaria una medición entre estos dos puntos, sino que, en sí mismo, es el tránsito” (p. 301). El ‘ahora’ que emerge como tránsito y extensión es entendido en el ‘tiempo originario’ no como el móvil, pues no se mueve, ni como ‘algo’ estático, pues siempre está abierto hacia el todavía-no y distendido a un ya-no (p. 352), lo que implica que el ‘ahora’ no termina, pero marca límites por su carácter numerado, con el cual se percibe el ‘ahora-ya-no’, como pasado, y se anticipa el ‘ahora-todavía-no’ como apertura al futuro.

Lo anterior evidencia el carácter abarcativo del tiempo, en el sentido de que las cosas se dan en el tiempo, son intratemporales en tanto contenidas en el tiempo: “El Tiempo, si permanecemos en la imagen que proporciona el abarcar, es lo exterior a los movimientos y a todos los entes que se mueven o reposan” (p. 304). Dado que el tiempo cumple estas funciones ‘abarcativas’, es que el alemán le interpreta como más objetivo que cualquier objeto y que paradójicamente es también subjetivo, pues solo lo hay cuando hay sujeto (p. 307).

---

El futuro, el haber sido, y el presente como 'ahora' son pensados por el filósofo como elementos que temporalizan la temporalidad, y ponen de manifiesto la condición fundamental de la temporalidad, a saber, que está determinada por lo que está fuera de sí, es decir, por su carácter 'extático' (pp. 378-379). La serie aristotélica de ahora evidencia para Heidegger que lo que es 'es-ahora', es decir que en el 'ahora' y por medio este subsiste lo que es. Siempre que se pretende sintetizar un 'ahora', subsiste un 'ahora-ya-no', pues cuando se observa el 'ahora', este ya es 'ahora-ya-no'; por lo tanto el 'ahora' es tanto pasado como futuro y apunta a algo fuera de él.

Estas nociones del tiempo tienen implicaciones en la analítica existencial del *dasein* que propone el filósofo alemán, por cuanto lo que determina este es una forma particular de comportamiento con respecto al ser, este ente que es el *dasein* busca la comprensión y esto es constitutivo de su ser. En este sentido, es imprescindible notar que hay una diferencia entre el conocer y el comprender, este último es 'una determinación fundamental de la existencia', pero la existencia misma sobrepasa el mero conocer, no así al comprender del que este forma parte. En otras palabras, el 'existir' es 'comprender', aunque no únicamente comprender: "Existir es esencialmente, aunque no sólo, comprender" (p. 332); y aquello que comprende el *dasein* es su propio ser, es decir, su poder-ser más propio. Y aquello que es propio del *dasein*, es que es en el mundo, de tal suerte que su poder-ser es un poder-ser en el mundo, para lo cual emprende constantemente un *proyecto*, una posibilidad de poder-llegar-a-ser, un proyectar-se. De allí que el comprender, sea siempre una *determinación* del existir (p. 393).

El énfasis fundamental para Heidegger tiene que ver con el hecho de que el tiempo es aquello a lo que se proyecta el ser mismo: "el tiempo es aquello a partir de lo cual entendemos algo como ser" (p. 337), comenta el filósofo alemán. De suerte que el filósofo involucra el tiempo no solo como posibilidad del *dasein*, sino también como posibilidad de comprensión del ser. De allí que la comprensión del *dasein*, dadas sus *posibilidades* en el tiempo y su existencia mundana, siempre se dé en relación con el mundo y esta relación no es establecida entre un objeto y un sujeto, sino como 'subsistente': "Yo y mundo no son

dos entes, como sujeto y objeto, tampoco como yo y tú; más bien yo y mundo son, en la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo, las condiciones fundamentales del propio Dasein” (p. 355).

Así que para Heidegger un elemento parece claro, evidente, en lo que respecta a la relación del ser y el tiempo, y es el hecho de que el tiempo cumple la función de posibilitar la comprensión del ser. Dado que la ‘presencia’, el presente, el ‘ahora’ es la forma misma como se expresa y comprende cualquier ente, es decir en el horizonte temporal. Ello supone que la ‘presencia’, el ‘ahora’, es nada menos que el ‘sentido’ del *ser*; la presencia en el ‘ahora’, el ‘ahora-presente’, es el punto de ‘densidad’ espacio-temporal donde el ‘enigma-ser’ se devela, de allí que hablar de ser, siempre es también un hablar de tiempo: “(...) desde el alba del pensar occidental europeo...el ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente” (Heidegger, 2007, p. 20).

En este horizonte de sentido, se hacen evidentes las similitudes de comprensión del tiempo en el *Cohélet* bíblico, la noción de *kay pacha* andina, que expondremos a continuación, y la interpretación del filósofo alemán cuando hace la siguiente afirmación: “Cada cosa tiene su tiempo (...) Todo lo que en cada caso es (...) viene y va en el tiempo que le es oportuno (...) Cada cosa tiene su tiempo” (p. 21).

## **2. TIEMPO-ESPACIO COMO PACHA EN EL PENSAMIENTO ANDINO**

Heidegger (2006) explica la manera cómo en el pensamiento occidental el lenguaje encubre, pero a la vez devela el horizonte del ser (p. 27). Sin embargo, pensar el tiempo en la perspectiva *abyayalense* supone repensar una semántica ontológica que no ‘re-presenta’ la ‘presencia’, es decir el ser, por medio del concepto y el lenguaje, sino por otros mecanismos de ‘sentido’. Los más privilegiados de estos en el mundo andino, son el símbolo, la ritualidad y la festividad (Estermann, 2006; Kusch, 2007). Ello implica que mientras para la razón occidental parece haber una correspondencia más o menos directa entre lo que es y su concepto, para otras formas de sentido del ser, como el caso *abayayalense*, aquello que es se ‘presenta’ por medio de la ceremonia y el ritual. Esta nueva semántica andina es lo que podríamos llamar, no estricta y ortodoxamente, una ‘lógica andina’:

Para la filosofía andina, la ‘realidad’ está presente (o se presenta) en forma simbólica, y no tanto representativa o conceptual. El primer afán (...) no es la adquisición de un ‘conocimiento’ teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la ‘inserción’ mítica y la (re-)presentación cúllica y ceremonial simbólica de la misma. La realidad se ‘revela’ en la celebración de la misma, que es más una reproducción que una re-presentación, más un ‘re-crear’ que un ‘re-pensar’ (Estermann, 2006, p. 105).

Lo anterior no implica que en el quechua o el aimara falten conceptos o términos que expresen cierto grado de abstracción de lo real y desde los cuales se pueda comprender e interpretar un sentido del ser. En efecto, tanto el aimara como el quechua centran las oraciones en el verbo y hacen de este el eje articulador de la oración, lo que no sucede con otras estructuras lingüísticas como la del hebreo (Joüon y Muraoka, 2007); ello en contraste con la estructura lingüística indo-europea que teje la frase en torno al sujeto-substancia. Empero, se pueden observar ‘equivalentes homeomórficos’ entre *Abya-Yala* y Occidente en conceptos como *Pacha* y *λόγος*, llenos de sentidos y profundamente relacionados con la idea del ser.

El concepto de *Pacha* es tan rico en sus sentidos filosóficos y formas lingüísticas que, sin lugar a dudas, demarca el punto de partida para una investigación sobre lo ontológico en el tiempo-espacio *abyayalense*. En su función lingüística *pacha* puede ser sustantivo<sup>4</sup>, adjetivo<sup>5</sup>, adverbio y sufijo<sup>6</sup> y denota con toda seguridad una relación espacio-temporal como realidad inseparable (p. 156). De allí que *pacha*, al contener en sí misma como unidad inseparable el espacio-tiempo, sea totalidad de lo real, sea abarcadora de aquello que es. El intelectual peruano, Mario Mejía Guamán (1999), comenta al respecto que “en la cosmovisión andina la naturaleza es toda la realidad; allí se da todo lo que existe, lo material y lo espiritual. A ella pertenecen los hombres, por ello nadie puede apropiarse de ella (...)” (p. 65).

---

4 Tierra, naturaleza, mundo, globo terráqueo

5 Bajo de estatura, pequeño

6 Estermann (2006) evidencia la forma como el *Pacha* en la función de sufijo se utiliza para hablar de pertenencia con respecto a alguien o algo, pero también como forma de inclusión plural y tiene el sentido de “todo” “Entero” (p. 156).

Al respecto, la cosmología inca, con su tripartición del espacio (Rivara, 1994), resulta significativa, pues si bien solo uno de los tres espacios corresponde a lo que se podría denominar desde una epistemología occidental, el mundo ‘real’ y ‘objetivo’, la nominación de los tres espacios mediada por el término *pacha*, da fuerza al sentido espacio-temporal y ontológico del mismo. *Pacha* contiene entonces lo temporal y lo espacial, en tanto que lo que es, en esta perspectiva de sentido, es también en el *tiempo-espacio*, en *pacha*; posibilidad última de la existencia o “fondo de la existencia” (Kusch, 2007, p. 370). Es justamente la *pacha*, la síntesis de la realidad que para el pensamiento quechumara se expresa en *Hanaq/alax pacha*, *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha*, pero estos siempre en interrelación, no como realidades escindidas, sino como aspectos, facetas o ‘espacios’ de una misma realidad.

Esto se constata y grafica, a manera de una nueva semántica ontológica andina, en el Altar Mayor de Coricancha, dibujado por el indio quechua Juan de Santa Cruz Pachacuti (Duvilios, P & Itier, C. 1993). La distribución de los espacios en dualidades correspondientes y complementarias, por ejemplo, entre ‘arriba-abajo’, ‘izquierdo-derecho’, ‘masculino-femenino’, como la centralidad de la *chakana* o puente, en tanto nudo de encuentro de las polaridades, ponen de manifiesto una determinada estructuración del espacio-tiempo que se concreta en la relación que converge en la *chakana* central. Así, el mundo de ‘arriba’ y el mundo de ‘abajo’ son conciliados, son co-presentes en la *kay pacha*, o mundo de aquí, por lo que el *kay pacha* interviene y es intervenido en las dinámicas polares que deben estar equilibradas por medio del ritual y la ceremonia, siendo esta la función principal del *runa/jaqi* (Estermann, 2006). De suerte que cada elemento o ‘ente’ comparte una relación tanto de complementariedad como de correspondencia, siendo la *chakana*, el ‘puente’ y punto de convergencia de estas realidades ‘simbólicas’.

En un sentido más amplio y en relación con lo espacio-temporal y existencial, el *kay/aka pacha* es “la realidad como se nos presenta” (p. 173). Esta realidad ‘como se nos presenta’ en el ‘aquí-ahora’ es comprendida como el ‘espacio de la vida’ el ‘mundo de la vida’ en oposición a *Uray/manqha pacha* o mundo de abajo-adentro, ‘mun-

---

do de los muertos'. *Kay pacha* es justamente la región de transición y 'mediación' por excelencia, el *locus* predilecto de la relacionalidad cósmica (p. 173) y en un sentido restringido, podría afirmarse como lugar y tiempo donde subyace el *ǒv* andino.

Por lo anterior, en el ritual, la fiesta, la celebración y el encuentro comunal, el indio y el campesino recrean la forma como en el *kay/aka pacha* se condensan y convergen todas las realidades del cosmos y es por medio de estos como el indígena busca mantener el orden cósmico, pues por causa de las relaciones que devienen en el *kay/aka pacha*, se 'juega la suerte del cosmos' como totalidad. En el *kay/aka pacha* se involucra el universo todo y, en este sentido, es *chakana* cósmica, lo que es en tanto que es, no se abstrae, sino que se celebra en el rito que hace símbolo y no concepto aquello que es.

La estructura simbólico-valorativa del espacio-tiempo deja entrever no solo la correspondencia entre "abajo-arriba", "alto-bajo" y su condensación y concreción en la *chakana*, sino también la complementariedad de la realidad espacio-temporal misma. Es decir, si por una parte se establece una relación de tipo 'correspondencia' entre el 'mundo' de arriba y de abajo, con mutuas afectaciones; también se establecen relaciones complementarias entre las polaridades sol/luna, masculino/femenino, que *Pachacuti* bien gráfica. Ello se constata inclusive en la estructura del *Tawantinsuyu*, pues en este, cada región a su vez tenía ciertos espacios y características duales: 'femenino', *Akllawasi*, y 'masculinos', *Qorikancha*, elementos que se mantienen en la actualidad geográfica de la región y que en cierto sentido son el eje dialéctico al desarrollo occidental (Estermann, 2006).

De allí que el tiempo, en esta perspectiva sea, en palabras de Estermann, "relacionalidad cósmica, co-presente con el 'espacio' (...) otra manifestación de *pacha*" (p. 129). Pero esta manera como el tiempo es pensado se caracteriza, según Montes (1999), por cierta 'elasticidad' en la que el pasado y el futuro, siempre son condensados en el 'ahora'; tal como el *kay pacha es chakana* del 'espacio'. El 'ahora' es la contemporaneidad del pasado-futuro, achica la distancia que puede haber en el pensamiento occidental tradicional y su tripartición del tiempo entre pasado-presente-futuro.

Desde este horizonte temporal, es comprensible el hecho de que, para muchos amerindios, el futuro siempre esté orientado hacia el pasado; ello se constata en la existencia de un único vocablo para hacer referencia al pasado-futuro, *ñawpa* que puede tener el sentido de ‘antes’, pero también de ‘adelante’ o *ñawpacha*; o la expresión *quepa* que tiene la connotación de “atrás, adelante, después” (Estermann, 2006). Lo que en occidente está adelante –temporalmente– en el futuro, para el pensar andino está atrás, en el pasado, por eso no se requiere un ‘proyectarse’ hacia un querer-ser, sino simplemente un mero *estar* (Kusch, 2007).

De lo anterior se deduce que, con relación al *tiempo* en los andes, no son categorías relevantes las de ‘atrasado-avanzado’ o ‘pasado-futuro’, sino *ñawpaq/nayra* o antes y *qhepa/quipa*, después; es decir, el tiempo tiene unas características más cualitativas “según su densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento” (p. 197). Esta es la razón por la que los tiempos son densos y pesados, tanto como flacos, livianos, ‘propicios para...’. En esta perspectiva, el futuro está tanto lingüística como vivencialmente ‘atrás’ y el pasado ‘adelante’. El pasado es *Ñawpa pacha/nayra pacha*, y significa tiempo de adelante o de los ojos; mientras que el futuro es, *quepa/quipa pacha* y significa tiempo de atrás o tiempo de la espalda. En este horizonte de comprensión, la historia no es el despliegue y la realización de un *novum*, o de un ‘espíritu absoluto’; menos aún del ‘progreso’ o del ‘desarrollo’, más bien es una ‘repetición cíclica’ que se debería corresponder con el orden del cosmos en su totalidad.

### **3. Circunstancialización del ser en el estar**

Si la analítica del ‘tiempo originario’ en el pensamiento heideggeriano permitió enunciar aquello que le es más propio al *dasein*, su temporalidad y la comprensión del ser, el sentido de *kay pacha* andino anuncia una determinada manera de asumir los entes, que no se soporta en el nombrar, objetivar, analizar y abstraer conceptualizando, sino en la actitud del mero *estar*. Es allí donde contrasta con la lógica occidental de lo que es, de la connotación de las ‘cosas’, con el uso frecuentemente dado en el castellano del verbo *estar* y la connotación de negación que es propia a esta condición.

---

La preeminencia del verbo *estar* en expresiones cotidianas del español como *Estoy trabajando*, *Estoy leyendo*, en contraste con el sentido de expresiones como *Yo trabajo*, *Yo leo*, evidencian la manera en que el *estar* tiene cierto distanciamiento del carácter connotativo, tal como si las ‘cosas’ estuvieran atadas a lo circunstancial. En este sentido, el *estar* aparece ligado a la circunstancia y, por lo tanto, condiciona al verbo mismo, se pone en medio del *yo* y del *verbo*, como si se adoptara una actitud contemplativa, más que objetiva/subjetiva. Esta misma característica que acentúa el *estar* “(...) pareciera consistir en sumergir todo lo que es estable dentro de la circunstancia. Como si aquello en que se anda fuera el producto momentáneo de una gran inestabilidad que se cierne en un trasfondo que no se ve” (Kusch, 2007, p. 527).

Aquello inestable, en lo que se sumerge el *estar*, se opone a la función ontológica del nombrar, elemento propio de la racionalidad occidental y que lingüísticamente se enuncia con el verbo *es*, ‘*esto es...*’. De tal suerte que lo que queda no es una cosubstantialidad que pertenece a la ‘cosa’ nombrada, sino a la circunstancia en la que esta está dada, lo que obligaría a predicar con respecto a un sujeto no propiamente un verbo, sino una circunstancia, una mera *temporalidad* del *es*, en la que el sujeto está *siendo* y no propiamente *es*: “En cierto modo se circunstancializa el ser, se lo hace morar en la circunstancia (...) Y en tanto se sustituye el *es* por el *estar en el ser*, se puebla el mundo con una dramática inestabilidad” (p. 527).

Dados los sentidos transitorios del *estar*, como en el hecho de que la expresión indica, entre otras cosas: ubicación, un estado de ánimo, duración y disponibilidad, características vinculadas con funciones señalativas, en tanto no comprometen al sujeto, ya que nada anuncian de él, y este aparece también como ‘sumido’ en la circunstancia misma, como cuando se dice ‘*estar alegre*’, ‘*estar en casa*’. El *estar* es una expresión derivada del latín *stare* que siempre evoca inquietud, en tanto a un ‘*estar de pie*’, mientras que *ser*, deriva de *sedere*, de *estar sentado*, en reposo (Kusch, 2007).

Este *estar*, como condición existencial y circunstancial del sujeto, ha sido subalternizado en el *es* del *ser* colonizador. En este sentido, el

*damné* de Franz Fanon (1963), a diferencia del *dasein*, no es propiamente un ‘ser-ahí’, proyectado, eyectado al futuro, sino ante todo un ente que, al no poder ser, al serle negado su ser, es un algo que existe paradójicamente en el “no-ser-ahí”, en el simple estar donde reina la incertidumbre, asecha la muerte y la negación. Empero, ello no significa que la existencia basada en el mero estar devenga de la condición colonizada del *damné*, sino que justamente en este estar, negado por el ser colonizador, el *damné* se relaciona con el tiempo-espacio de manera verdaderamente auténtica. Por ello, mientras el *dasein* existe auténticamente asumiendo la muerte como algo ineludible, para el *runa/jaqi* andino, inmerso en el *estar*, lo ineludible es el cuidado de la relación cósmica que mantiene la vida; vida negada por el ser y quehacer occidental (Kusch, 2007; Dussel, 2007).

Por ello, en contraposición a un *estar bien*, parece primar un simple *estar*, que no se soporta en la permanencia, sino en la inestabilidad de la circunstancia. La preferencia de la circunstancia en la actitud que privilegia el *estar*, como condición de temporalidad, siempre se sobrepone a la definición, a la datación, tanto como a la proyección de una vida arrojada al *quehacer*, que al no soportarse en el mero *estar* siempre, busca lo que *es* sin percatarse siquiera de la preeminencia y primacía de su *estar*. La connotabilidad del mundo y de las cosas, como forma de enfrentar el requerimiento de lo absoluto, es solo una parte, aquella denominada como consciente de las causas, de las utilidades, de las cantidades, pero que nunca da cuenta del mero *estar-ahí*; esto mismo se encuentra en el sentido estudiado del *aka/uca pacha*, en tanto condensación de todo lo real en el *así-aquí-ahora* de la *pacha*, en el *aka* como *chakana* donde *está-siendo* el *ser*.

## CONCLUSIONES

En esta perspectiva *abyayalense*, lo real, lo que *es* no puede estar ‘re-presentado’ por medio del concepto y/o la abstracción matemática, sino realmente ‘presente’ en forma simbólica, es decir, la realidad no se da únicamente en el tiempo sino en lo simbólico-ceremonial; de allí que el vínculo con la realidad no sea el concepto, sino la inserción simbólica-ritual de la comunidad en aquello que *está-siendo* presen-

te, y este estar-siendo del ritual, está dado en el tiempo, pero no en cualquier tiempo, sino en el ‘tiempo propicio’; el tiempo del *pago*, del *despacho*: “la ‘presencia simbólica’ no es representación (cognoscitiva), sino una ‘presentación’ *sui generis* que tiene su propia lógica de eficacia no-causal” (p. 138).

De tal suerte que lo que *es* tiene un *tiempo* propicio en el que *es* de tal o cual otra forma, de allí que más que ser, la realidad *está-siendo*, pues el *es* de los entes circunstancializa su esencia en el ‘ahora’. Lo anterior supone una nueva analítica del *dasein* o, dicho en contexto, una nueva *simbólica* del *runa/jaqi*, pues busca unificar los sentidos para sumergirse en la *pacha* siempre dinámica, *disconstante* y cambiante. Es en este sentido que el *runa/jaqi*, como arquetipo mítico del que nos hemos valido para indagar otras formas de ontología, no capta la realidad como algo diastático, sino como ‘co-presencia’, un ‘ahora’ o *aka pacha*, del ‘ser-junto’, del *Mitsein* heideggeriano, solo que no en su sentido meramente existencial, sino como característica cósmica que trasciende toda *diástasis*:

La celebración (‘re-creación’, ‘culto’) no es menos real que la realidad misma que aquella hace presente, sino más bien al revés: En lo celebrativo, la realidad se hace más intensa y concentrada (*synballein*). El ‘símbolo’ es la presentación de la ‘realidad’ en forma muy densa (...) no es una mera ‘re-presentación’ (*Abbild*) cognoscitiva, sino una ‘presencia vivencial’ en forma simbólica (Estermann, 2006, p. 105)

Esa ‘presencia intensificada’ se aproxima al entendimiento de un *dasein* que es ante todo un *hören des Sein*, un oidor del ser, lo que implica que es ‘co-partícipe’ de la realidad del *ser*, como se percibe el *runa/jaqi* en relación con la *Pacha*. La fuerza del símbolo en la racionalidad andina, pero también la fuerza del símbolo en sí mismo, para acoger y develar la ‘presencia’ del *ser-estar*, por encima del *logos* occidental. Ello se comprende mejor en la superación de la noción de ‘sustancia’ para expresar aquello que ‘está-ahí-aquí-ahora’.

Para la razón occidental la idea ‘sustancialidad-sustancia’ ha servido para responder a la pregunta por el *arjé* y para ello se han valido de la noción de ‘sustancialidad’ para hablar de lo que *es*. En este sentido, la noción de sustancia, aunque en sí misma es un concepto relacio-

nal, toma la relación como un ‘accidente’, en cuanto característica no esencial de la sustancia. Es decir, si bien la relación es una característica de la sustancia, esta es una característica exterior, pues desde esta perspectiva, primero existe ‘algo’ que se *relaciona* con ‘otro’ algo; una sustancia que *se relaciona* con un accidente; de allí también la diástasis de un *sub-iectum* como sustancia, o *terminus ad quo* y un *ob-ietum*, o *terminus ad quem* que ha caracterizado el pensamiento occidental (p. 108).

Sin embargo, para el pensar andino, que también es occidental, el *arje*, el principio, es la relación misma, es “la verdadera ‘sustancia andina’” (p. 108), en tanto que la relación es ‘esencial’ a la cosa y no meramente un accidente, como si fuese algo que le acaece. En este sentido, no sería apresurado pensar el concepto de sustancia o ‘ente’, es la ‘relación’; de allí también puede inferirse la importancia de figuras físicas y filosóficas como las *chakanas*, puentes, mediaciones en las que las cosas son relacionadas, es decir, se convierten en ‘realidad’ en ‘sustancia’.

En este horizonte del pensar no existe ningún ente esencialmente absoluto e independiente al cual la relación le sobreviene como mero accidente, pues eso sería justamente un ‘no-ser’. El ‘todo’ de la relacionalidad andina no es una totalidad analítica, un *totum implicitum*, sino concreto y explícito: “Lo ‘concreto’ es la ‘concreción’ (*con+creceré*) de la realidad a través de la relacionalidad integral (‘holística’): los ‘entes’ son concretos en la medida en que realmente son ‘concrecidos’, o sea: interrelacionados” (pp. 126-127). De allí que la relación sea, por decirlo en términos occidentales, lo óntico, y lo ontológico la racionalidad de aquello (p.129). De tal suerte que incluso el proyecto occidental moderno de un sujeto que se determina a sí mismo, que en tanto ‘ente’ es su propio *arjé*, no tenga equivalentes en otras formas de pensar el tiempo-espacio, pues para este el *ser* más bien es siempre relacionado, es relación, hecho que supondría que la ‘ontología’ de la que se habla es del todo una *inter-ontología*.

## BIBLIOGRAFÍA

- DUSSEL, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trota.

- DUVILIOS, P & Itier, C. (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamagua. Relación de Antigüedades deste reymo del Piru; estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Institut Français d'Études Andines; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

- ESTERMANN, J. Coord. (2009). *Teología andina; El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo I. La paz: ISEAT.

\_\_\_\_\_ (2006). *Filosofía andina. Sabiduría para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

- FANNON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica

- FREIRE, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

- HAWKING, S. (1988a). *A Brief History of Time*. Toronto: Bantam Books.

\_\_\_\_\_ (1988b). *Historia del tiempo: Del big bang a los agujeros negros*. Traducido del inglés por: Miguel Ortuño. Bogotá: Círculo de Lectores.

- HEIDEGGER, M. (2009). *El Tiempo y el ser*. España: Técnos.

\_\_\_\_\_ (2006). *Ser y tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera, Santiago: Trota.

\_\_\_\_\_ (2004). *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

\_\_\_\_\_ (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trota.

\_\_\_\_\_ (1994). *Conferencias y Artículos*. Trad. Baruj, E. Barcelona: Serbal.

\_\_\_\_\_ (1975). *Die Grunprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Frankfurt am Main.

- JOÜON, P., y Muraoka, T. (2007). *Gramática del hebreo bíblico*. Navarra: Verbo Divino.
- KUSCH, R. (2007). *Obras completas*. Tomo I. Rosario: Ross.
- LYOTARD, J., F. (2006). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo del concepto”. En: Castro, S. & Grosfoguel, R., (eds.). *El Giro decolonial*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores.
- MEJÍA, M. (1999). *Teqse: La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamento para una filosofía peruana y de América andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- MONTES, R., F. (1999). *La Máscara de piedra; simbolismos y personalidad aymaras en la historia*. La paz: Armonía.
- RIVARA, M. (1994). “*Wiracocha (Dios), Pacha (Mundo), Runa (Hombre)* en la cultura prehispánica”. En: *Filosofía, humanismo y realidad*. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- QUIJANO, A. (1997). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no.9, Lima.