

LA ACCIDENTALIDAD DE ESTAR EN LA DIFERENCIA: ‘LO LATINOAMERICANO’ COMO PRIVILEGIO ONTOLOGICO

Modulaciones de la “Ley Bilbao” en Emilio Uranga, Rodolfo Kusch y Walter Mignolo

THE “ACCIDENTALITY” OF *ESTAR* IN THE “DIFFERENCE”:
LATINAMERICANISM AS AN ONTOLOGICAL PRIVILEGE

Tracing the “Bilbao Law” in Emilio Uranga, Rodolfo Kusch, and Walter Mignolo

Agustín Muratore (CEL-UNSAM/USAL/UNLaM)¹

a.muratore@usal.edu.ar Argentina.

ORCID: 009-0003-2537-8771

Artículo Recibido: septiembre de 2025.

Artículo Aprobado: noviembre de 2025.

Resumen:

Este trabajo persigue un triple objetivo. En primer lugar, introduce el concepto de “Ley Bilbao”, formulado por Mauricio Tenorio Trillo (2017), para examinar sus posibles proyecciones en el campo filosófico, en particular dentro de la ontología. En segundo término, analiza algunas de las modulaciones de dicha “Ley Bilbao” en *Análisis del ser del mexicano* (1952) de Emilio Uranga y en *América profunda* (1962) de Rodolfo Kusch. Finalmente, explora la rearticulación de este esquema interpretativo en las teorías del giro decolonial, con especial atención al pensamiento de Walter Mignolo.

Palabras clave: Ontología, Filosofía latinoamericana, Giro decolonial, Ley Bilbao, Diferencia colonial.

¹ Licenciado en Filosofía (Universidad del Salvador) y Abogado (Universidad Austral). Maestrando en Estudios Latinoamericanos (CEL-UNSAM). Diplomado Superior en Pensamiento Latinoamericano y Caribeño (CLACSO) y Diplomado Superior en Estudios Latinoamericanos (CLACSO). Ha publicado artículos en diversas revistas nacionales, como así también capítulos de libro. Es docente universitario en la Universidad del Salvador y la Universidad Nacional de La Matanza. Forma parte de proyectos de investigación en la Universidad del Salvador. Su área de investigación es el pensamiento latinoamericano de los siglos XX y XXI.

Abstract:

This paper pursues a threefold objective. First, it introduces the concept of the “Bilbao Law,” formulated by Mauricio Tenorio Trillo (2017), in order to examine its implications within the philosophical field, particularly in the ontological domain. Second, it analyzes some of the ways in which this “Law” is modulated in Emilio Uranga’s *Análisis del ser del mexicano* (1952) and Rodolfo Kusch’s *América profunda* (1962). Finally, it explores its rearticulation within the framework of decolonial thought, with special attention to the work of Walter Mignolo.

Key words: Ontology: Latin American philosophy, Decolonial turn, Bilbao Law, Colonial difference.

I. Introducción

El trabajo se propone un triple propósito: en primer lugar, presentar el concepto de “Ley Bilbao” acuñado por Mauricio Tenorio Trillo (2017) para luego profundizar en sus inflexiones dentro del campo filosófico, específicamente en el ámbito de la ontología; en segundo término, poner de manifiesto algunas de las modulaciones de dicha “Ley Bilbao” en las ontologías de Emilio Uranga (abordaremos en específico su *Análisis del ser del mexicano* de 1952) y de Rodolfo Kusch (puntualmente, *América Profunda* de 1962); y en tercer lugar, explorar su rearticulación en las teorizaciones del *giro decolonial*, precisamente en Walter Mignolo. Esto implicará indagar si dicha “Ley Bilbao” continúa marcando el ritmo del latinoamericanismo² filosófico, *en tanto operación ontológica*, aunque ahora adaptada a la jerga decolonial. Enfatizamos el aspecto ontológico de nuestra exploración, dado que el hecho de que la “Ley Bilbao” sigue activada en los discursos decoloniales ya lo ha expresado y argumentado con suficiencia el propio Tenorio Trillo (2017); lo que aquí se pretende aportar a la

² Ha indicado Andrés Kozel (2017: 36) que por *latinoamericanismo* es posible entender una “tradición ideológico-cultural, un bosque de símbolos ciertamente desparejo, entre cuyos rasgos definitorios ha de contarse no sólo la dudosa consistencia, sino además, y quizás sobre todo, el doble impulso siguiente, susceptible de ser formulado de modos múltiples y diversos: la estimación crítica ante la experiencia dominante de modernidad (estimación crítica que casi nunca equivale a rechazo frontal), y la complementaria percepción según la cual la trágica a la vez que prodigiosa experiencia latinoamericana constituiría, más que un caso de ‘desarrollo frustrado’ o que una ‘vía muerta’, una opción relativamente ‘abierta’ y, en tanto tal, portadora de algún tipo de mensaje que ofrecer a una civilización en crisis”.

discusión es identificar cómo, en concreto y en el campo de la ontología filosófica, es posible confirmar las intuiciones de Tenorio Trillo.

En cuanto a los autores y textos seleccionados, nos interesa argumentar que la distancia temporal de una década entre *Análisis del ser del mexicano* (1952) de Emilio Uranga y *América profunda* (1962) de Rodolfo Kusch no representa, a nuestro juicio, un obstáculo metodológico significativo para el abordaje comparativo aquí propuesto. Ello se debe, fundamentalmente, a que ambas obras se inscriben dentro de un mismo horizonte epocal de interrogación filosófica, caracterizado por el replanteo del lugar del pensamiento latinoamericano frente a las tradiciones filosóficas europeas, y por la búsqueda de categorías propias para la comprensión de la identidad en América Latina. En este sentido, el recorte comparativo responderá a una lógica problemático-conceptual y no meramente cronológica³. A su vez, y como intentaremos poner de resalto en la sección pertinente, creemos posible identificar una misma operación ontológica en ambos pensadores (que conceptualizaremos como diferentes articulaciones de la “Ley Bilbao”, según la formulación de Tenorio-Trillo). La proximidad en la naturaleza de los interrogantes y las operaciones que ambos autores plantean —la identidad, la alteridad, la otredad, la autenticidad y la historicidad del “sujeto americano”— justifican plenamente la selección conjunta de sus textos como parte de una misma constelación discursiva sobre “lo latinoamericano”.

En cuanto a la selección de Walter Mignolo como figura representativa dentro del giro decolonial, ello se justifica atendiendo a que Mignolo es, sin duda, uno de los teóricos más influyentes y prolíficos del giro decolonial, y ha contribuido de manera decisiva a la elaboración y difusión del concepto de *diferencia colonial*, al que prestaremos especial atención en este trabajo.

II. La “Ley Bilbao”

En su obra *Latin America: The Allure and Power of an Idea* (2017), Mauricio Tenorio-Trillo sostiene que la noción de “Latinoamérica” debería haber perdido

³ Autores como Arturo Roig (2000, 2024) han destacado la importancia de identificar “líneas de pensamiento” o constelaciones problemáticas en la historia de la filosofía latinoamericana, más allá de su sincronía cronológica; así también Enrique Dussel ha subrayado que los análisis deben centrarse en la lógica interna de los procesos de pensamiento. Por su parte, Horacio Cerutti Guldberg (1993) también ha aconsejado que los recortes deben obedecer a problemas comunes y no sólo a períodos históricos cerrados. Similar posición ha asumido Carlos Beorlegui en la arquitectónica de su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2006).

vigencia con el ocaso de las teorías raciales que le sirvieron de fundamento. Según el autor, el término ha operado históricamente como una suerte de etiqueta general que encierra una narrativa autorreferencial: una trama discursiva en la que la propia denominación constituye, al mismo tiempo, tanto el relato de su origen como la reafirmación de su vigencia. Desde esta perspectiva, Tenorio-Trillo critica el carácter imperial y racialmente codificado que subyace a la categoría “Latinoamérica”, al señalar que, pese a su aparente anacronismo, continúa vigente como una convicción resistente.

El autor sostiene que el calificativo “latino” que acompaña al término “Latinoamérica” ha sido históricamente cargado con una constelación de supuestos raciales, culturales y temporales que han operado como un dispositivo estructurante del discurso identitario regional. Esta sintaxis ideológica ha permitido formular —aunque de manera ambigua o contradictoria— las tensiones inherentes a la construcción de “lo latinoamericano”. Una de estas tensiones creemos verla manifestada en el plano de la ontología filosófica, dando lugar a lo que podría caracterizarse como un *privilegio ontológico* atribuido a “lo latinoamericano”. Esta construcción se plasma, por ejemplo, en las oposiciones dicotómicas y radicales presentes en autores como Rodolfo Kusch, quien contrapone el *ser* “occidental” al *estar* “americano”, o en Emilio Uranga, cuya reflexión gira en torno a la contraposición entre la *substancialidad* europea y la *accidentalidad* del mexicano, reforzando dicotomías que estructuran una metafísica identitaria regional. Así también, creemos encontrar en operación la misma constelación discursiva en el lenguaje político del *giro decolonial*, aunque *aggiornando* el lenguaje desde las formulaciones de corte ontológico hacia el campo epistemológico, al contraponer una *episteme eurocentrista* a una *episteme de frontera*. Como ha indicado Tenorio-Trillo, en tono provocativo, “la reciente aproximación poscolonial o de la “colonialidad” ha sido, por así decir, un ‘más me queré, más me pegá’ [sic]” (Tenorio-Trillo, 2018: 3).

Esto implica que, a su juicio, la capacidad del concepto de “Latinoamérica” para sugerir la existencia de una civilización singular, internamente cohesionada en su diversidad y diferenciada ontológicamente de un imaginario “otro” —identificado con el poder, el materialismo y la racionalidad instrumental— no ha perdido fuerza. Por el contrario, dicho potencial simbólico se ha visto reforzado por el auge de las críticas decoloniales y las propuestas de epistemologías alternativas o fronterizas, que, lejos de

desarticular esta representación, han contribuido a su vigencia, aunque modificando su empaquetado.

Ese núcleo compartido —concebido como la cristalización de un imaginario identitario internamente coherente, inmaculado y diferenciado— junto con su entramado de presupuestos raciales, culturales, ontológicos e históricos, es lo que Mauricio Tenorio-Trillo propone sintetizar bajo el rótulo de “Ley Bilbao”. Retomando la figura de Francisco Bilbao⁴ como expresión arquetípica, el autor sostiene que es en sus formulaciones donde dicho núcleo conceptual alcanza su expresión más clara, reuniendo tanto las convicciones como los lugares comunes que suelen activarse al invocar la idea de “lo latinoamericano”. Esta “Ley de Bilbao” encarnaría un tradicionalismo romántico que, de acuerdo al autor, aún resuena: nosotros, los “latinos”, “no hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés...”⁵. Si “lo latinoamericano” ha tenido algún sentido es el allí condensado por Bilbao: la Ley de Bilbao (Tenorio-Trillo, 2017: 6).

Una de las preocupaciones centrales del autor reside en que el adjetivo “latino”, tal como ha sido históricamente empleado, conlleva una carga ideológica asociada a un cierto anti-modernismo. Esta orientación implica, según Tenorio-Trillo, una serie de supuestos problemáticos: una tendencia a privilegiar formas de autoridad fuertes, una desconfianza hacia la libertad individual plena, la primacía del espíritu sobre la materia, de la subjetividad sobre la objetividad, y una inclinación a subordinar los intereses individuales en favor de fines colectivos, ya sean de carácter espiritual o corporativo. Esta constelación de valores, sugiere el autor, ha sido frecuentemente invocada como parte de una identidad “latinoamericana”. En esta línea, y siguiendo la lectura de Mauricio Tenorio-Trillo, la noción de “Latinoamérica” —y, por extensión, la categoría de “lo latinoamericano”— se revelaría como una construcción ideológica de corte eminentemente conservador. Se trata, según el autor, no solo de un ideal de unidad

⁴ Sin perjuicio de abordar la figura de Bilbao en un tono crítico, Tenorio-Trillo no deja de reconocer que Francisco Bilbao sostenía, a partir de una interpretación radical del catolicismo social, una forma de inclusión social que la noción de “Latinoamérica” solo llegaría a incorporar —al menos en términos ideales— hacia la segunda mitad del siglo XX.

⁵ Bilbao, “Prefacio a los evangelios”, 1:72, citado en Tenorio Trillo (2018: 6).

racial presuntamente compartida, sino también de una aspiración integradora de todos aquellos discursos que se oponen al individualismo, la democracia liberal y los procesos de modernización, una suerte de declaración programática contra el protestantismo, la mecanización, el materialismo y el culto a la autonomía individual, articulando así un imaginario colectivo basado en la homogeneidad espiritual y cultural.

Dicho núcleo ideológico, condensado en lo que Tenorio-Trillo denomina “Ley Bilbao”, se proyecta, a su vez, en el ámbito filosófico, encontrando su expresión más acentuada en el plano ontológico. Allí se manifiesta mediante la formulación de estructuras dicotómicas que articulan el pensamiento usualmente en torno a dos grandes paradigmas contrapuestos, cuya oposición no solo es conceptual, sino que suele estar impregnada de una significativa carga valorativa y de connotaciones ideológicas subyacentes.

Finalmente, Tenorio-Trillo observa cómo, a comienzos del siglo XXI, la construcción discursiva de “Latinoamérica” experimenta una rearticulación. Ahora resignificada desde una perspectiva angloparlante, la noción vuelve a adquirir centralidad en discursos que retoman ideas asociadas al populismo, exaltando el poder indígena y reivindicando una supuesta superioridad espiritual y moral frente a un Occidente construido como alteridad imaginaria. Esta actualización del imaginario latinoamericanista mantiene, según el autor, los rasgos estructurales de la tradición anterior, aunque ahora reformulados bajo las coordenadas de nuevos lenguajes críticos y epistémicos.⁶

III. Algunas implicaciones de la “Ley Bilbao”

Nos propondremos, a continuación, destacar algunas de las connotaciones que se encuentran implicadas en ese complejo discursivo condensado en la “Ley Bilbao” para América Latina; haciendo nuestras las afirmaciones de Mauricio Tenorio-Trillo en torno a que, a pesar de haber experimentado transformaciones semánticas a lo largo de los últimos dos siglos, la “Ley Bilbao” ha conservado, en cada una de sus reformulaciones,

⁶ En concreto, este parece ser el punto que más preocupa a Tenorio-Trillo. Buena parte de su argumentación apunta directamente contra la academia “latina” en los Estados Unidos, en la medida en que “Latin America”, en inglés y desde una perspectiva norteamericana, ha llegado a significar lo no-estadounidense, o incluso aquellos Estados Unidos que, de algún modo, nunca lo fueron del todo. Esto culmina, según el autor, en una forma de autoexotización que presenta a sus actores como distintos, como si pertenecieran a una ontología otra.

una misma constante en su aptitud para referir una misma geografía, un conjunto determinado de pueblos y caracteres específicos, reproduciendo así —aunque con sucesivos revestimientos— los sentidos que le fueron atribuidos desde su génesis. Más allá de su función nominal, “América Latina” o “lo latinoamericano”, cuyo núcleo constituye la “Ley Bilbao”, ha operado como una “metáfora osificada” (Tenorio-Trillo, 2017: 35), cuya perdurabilidad en el lenguaje constituye, en sí misma, una evidencia de su eficacia simbólica. Esta metáfora ha vehiculado un conjunto de presupuestos, que pasaremos a identificar a continuación.

Siguiendo a Tenorio-Trillo pero enfatizando los puntos que resultan relevantes a los efectos de esta investigación; en primer lugar, encontramos lo que denominaremos como *esencialismo autenticista*. Esta concepción se sustenta en la presuposición de una esencia fija e inmutable atribuida o asentada en lo local o lo “auténtico”. Dicha visión ha articulado, en diversas combinaciones, una serie de componentes ideológicos recurrentes, entre los que se destacan el antiamericanismo, el antiprotestantismo, el antisemitismo, como así también una postura de denuncia frente a una entidad abstracta y totalizante identificada como “El Sistema”, usualmente acompañada de una tendencia a idealizar la violencia con fines redentores. Todo ello se expresa en una dialéctica que conjuga el respaldo a grandes entidades simbólicas —como “Latinoamérica”, la “Raza Cósmica”, el “Pensador Fronterizo” o los pueblos originarios— con una defensa enfática de lo pequeño: las tradiciones locales, las comunidades y las costumbres (Tenorio Trillo, 2017).

En segundo lugar, nos interesa destacar lo que denominaremos como *alternativismo anti-occidentalista*. El punto hace referencia a un auto-posicionamiento como una alternativa a “Occidente”, lo que puede implicar, según cada articulación concreta, tanto su “superación”, como su salvación, o directamente (como será el caso de los autores aquí analizados) la afirmación de una ontología radicalmente ajena a los marcos de referencia occidentales, ya sea mediante una concepción distinta —no moderna o no occidental— del tiempo y del espacio, una crítica al modelo capitalista, la formulación de una modernidad alternativa o una episteme alternativa, entre otras opciones. Otro componente de los presupuestos implicados en la “Ley Bilbao” es una suerte de *superioridad moral de la víctima*, lo que implica una serie de presupuestos, usualmente paradójicos, respecto de la identidad, la autenticidad y la temporalidad. Entre ellos, se

destacan ciertas expresiones de antimodernismo, críticas al capitalismo y al proceso de mecanización, las cuales suelen estar articuladas bajo la noción de una superioridad moral o espiritual, resistente a la tecnificación y el materialismo. A ello se suma una narrativa moralizante anclada en la victimización y una fijación con la autenticidad entendida como resistencia esencial, que concibe —como hemos indicado anteriormente— a “lo latinoamericano” como una realidad inmutable, propia de sujetos “auténticos” cuya existencia se define por la repetición invariable de una esencia ontológica originaria por completo diferente a la “occidental” (esto último ocupará el primer plano en nuestro análisis tanto de Uranga como de Kusch). En otras palabras, una convicción sostenida —y reiteradamente reactivada con esfuerzo— respecto de una supuesta singularidad radical y una alteridad esencial frente a todo lo que queda fuera de lo denominado “auténtico”, “local”, o “latino”.

Como indica Tenorio-Trillo, muchos de estos aspectos parecen implicar una suerte de “genética histórica” (2017: 36) que asume que “lo americano” implica la sedimentación de algunas capas histórico-culturales posibles de identificar como “falsas” (por ejemplo, como veremos, la *pulcritud* en Kusch, o la *jactanciosa sustancialidad* en Uranga, y también la *racionalidad eurocéntrica* en Mignolo). Punto que, a su vez, conlleva la calificación de ciertas personas, sectores o clases como “inauténticas”. Ese “gen recesivo” (Tenorio-Trillo, 2018: 36) habilita la operación de conectar arbitrariamente cualquier pensador o concepto del presente con cualquier otro del pasado, pues el “gen” de la autenticidad parece estar siempre disponible para activarse a demanda del interesado. Para mayor complejidad, también suele presuponerse que dichas capas que permanecen en la “inauténticidad” a su vez carecen de la capacidad de autorrevelación, lo cual exige la mediación de una instancia externa que las vuelva comprensibles o cognitivamente accesibles (generalmente, por supuesto, el propio filósofo que las califica como “inauténticas”). Como último punto, debemos destacar también el *utopismo* implicado en la “Ley Bilbao”, en todas sus formas.

Nos interesa enfatizar que dentro del variopinto conglomerado implicado en el concepto-metáfora de “Ley Bilbao”, allí se incluye, casi inevitablemente, una división en dos trayectorias consideradas ontológicamente distintas: una “latinoamericana” y otra que, pese a sus diversas denominaciones y complejizaciones teóricas, simplemente “no es latinoamericana”. Esto deriva en la consideración de que “lo americano” o “lo

latino” representa una mejor forma de conocer (*privilegio epistemológico*) y también una forma distinguida de ser (*privilegio ontológico*). Según esta perspectiva, quienes no comparten esa visión lo hacen por pertenecer a una clase social, grupo étnico, nacionalidad o ideología “equivocadas”. Rechazar el “combo Bilbao” implica, sin más, entonces, permanecer en un estado de conciencia enajenada. Para preservar esa diferencia esencial, el concepto ha requerido una forma de adhesión casi mística a una distinción rígida entre lo auténtico —popular, no occidental, accidental, fronterizo— y lo inauténtico —elitista, sustancial, occidentalizado—.

IV. Emilio Uranga y la *accidentalidad*

El Grupo Hiperión tuvo una aparición breve pero intensa entre 1948 y 1952, durante la cual impulsó un proyecto filosófico orientado a revelar y esclarecer los caracteres, tanto ocultos como manifiestos, que conforman la compleja realidad social, histórica y ontológico-existencial de México o, más precisamente, de “lo mexicano”.

Emilio Uranga (1921-1988) fue visto como el filósofo más brillante de su generación y el miembro más destacado del grupo Hiperión, buscó ir al fondo mismo de “lo mexicano”. En 1949, publicó en *Cuadernos Americanos* su “Ensayo de una ontología del mexicano”, en el que argumenta que el análisis psicológico del mexicano iniciado por Samuel Ramos debía ser llevado al nivel ontológico⁷ para alcanzar el grado de una auténtica reflexión filosófica. En esa obra, Uranga estableció una serie de categorías definitorias del mexicano que el resto del grupo adoptó y que se convirtieron en una parte esencial de las interpretaciones sobre la identidad nacional que cada miembro, por su parte, desarrolló. Allí, Uranga indicaba que el complejo de inferioridad identificado por Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) se limita a caracterizar los comportamientos empíricos o manifestaciones exteriores de lo que Uranga intuye una condición humana mucho más profunda: una *insuficiencia*

⁷ José Gaos y Abelardo Villegas han señalado que el enfoque ontológico-fenomenológico empleado por Uranga para analizar los modos de ser del mexicano enfrenta un obstáculo insuperable: la imposibilidad de definir con precisión su objeto de estudio. Intentar determinar la esencia del mexicano, según estos autores, conduce inevitablemente a un círculo vicioso, ya que no es factible describir esa esencia sin partir ya de su presencia.

ontológica.⁸ Unos años después, en 1952⁹, publicó *Análisis del ser del mexicano*, su obra más ambiciosa y la más destacada del movimiento.

En su *Ensayo*, Uranga había realizado una caracterología del mexicano, destacando su “fragilidad”, “desgana”, “melancolía” y finalmente la “zozobra”¹⁰, definida por nuestro filósofo como ese estar en suspenso y oscilar, que se presenta “cuando no sabemos si se nos vendrá encima una amenaza o se nos acogerá en un asilo”, aquel encontrarse “a merced de lo que venga” (1949: 154). A esta oscilación entre el ser y la nada, por la constante asechanza de la muerte en que se vive, es lo que Uranga llama el *accidente*. Con esta noción cree Uranga haber pasado de la descripción caracterológica del mexicano a la identificación de su estructura ontológica fundamental. La *accidentalidad*¹¹ es insuficiencia, insuficiencia frente a lo substancial, ese “ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia” (1949: 155).¹²

Llegamos así al *Análisis del ser del mexicano* de 1952. La joven promesa del Hiperión se propone profundizar lo ya esbozado en su Ensayo de 1949, en el que había descrito al mexicano utilizando la noción de *accidente*. Para el Uranga del *Análisis*, ya no se trata de realizar un estudio sobre una modalidad particular del ser humano; sino que ahora su objetivo es descubrir, a través de dicha investigación ontológica del mexicano, las características fundamentales de lo humano sin más.¹³ Esa insuficiencia

⁸ En el *Análisis* de 1952 dirá que “la ontología del mexicano debe preceder, pues, metódicamente, a toda investigación sobre el hombre mexicano, su vida o su alma (...) Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser” (22). Esto es lo que no habría percibido Ramos en su ensayo.

⁹ Si bien la obra se publica en 1952 en la colección “Méjico y lo mexicano”, editada por Porrúa y Obregón, su contenido formó parte de la exposición inaugural de Uranga en los cursos de invierno organizados por el Hiperión en 1951, en torno al tema “El mexicano y su cultura”.

¹⁰ El concepto de “zozobra” es desarrollado con mucha mayor amplitud en el *Análisis del ser del mexicano* (1952), pero es introducido como concepto filosófico por primera vez aquí.

¹¹ La accidentalidad que aquí introducimos por vez primera es el concepto más significativo en la ontología existencial de Uranga, junto con el de *nepantla* (que será analizado más adelante). Uranga, como veremos, insiste en ella como la característica definitoria del ser mexicano, pero también como la característica definitoria de los seres temporales, no esenciales y no sustanciales en general.

¹² Debe tenerse presente que el “Ensayo de una ontología del mexicano” es un texto muy breve, en el que se acumulan con una densidad por momentos abrumadora toda una caracterología e incipiente ontología de lo mexicano. Todas estas “corazonadas” —como indica Uranga— recibirán un tratamiento más esquemático y ordenado en el *Análisis* de 1952.

¹³ Guillermo Hurtado (1995) identifica en la “filosofía de lo mexicano” dos vertientes, una que se limitó a identificar la esencia del mexicano y otra más ambiciosa que buscaba identificar, por medio del estudio del mexicano, la esencia de lo humano sin más. El autor llama a la primera corriente “particularista” y a la segunda “universalista”; si bien es importante aclarar que ambas vertientes no constituyeron grupos separados e identificables, lo que se evidencia en nuestro análisis de la obra de Emilio Uranga, toda vez que su Ensayo sería ubicable en la corriente “particularista” y aquí en su *Análisis*, como veremos, se posiciona en la corriente “universalista”.

ontológica con la que Uranga creía haber dado en el núcleo de “lo mexicano”, es la que determina al accidente frente a la substancia. Uranga indica que casi toda la tradición occidental ha visto en el ser una significación o sentido sustanciales. Es decir, Ser es ser sustancial; como ser genuino, en Occidente, hay que citar a la substancia. Lo mismo sucede con el Hombre (abstracto y con mayúsculas), que ha sido, también, tradicionalmente afirmado como criatura sustancial. “Por todos lados vemos, pues, afirmarse la radical tendencia sustancializante de la tradición filosófica occidental” (1952: 19). Es así que nuestro filósofo indica que “desde nuestra perspectiva ontológica particular, el Ser puede recibir una interpretación que es precisamente contraria a la de la ontología antigua; es decir, verlo y considerarlo no como substancia, sino como accidente” (1952: 18, el resaltado es propio).

Siguiendo a Uranga, al mexicano, dado que vive en cercanía con el *accidente*, la vida se le hace difícil, y más que un placer se le vuelve un “vago y oscuro padecer”, la mexicana es una vida que “pesa y se arrastra” (1952: 24). El mexicano, al tutearse diariamente con la *accidentalidad*¹⁴, está más cerca de la condición originaria de la constitución humana. Así, “lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una *jactanciosa sustancialidad*” (1952: 21, el resaltado es propio). En el argumento del hiperión se implica la idea de que los mexicanos encarnan una negación radical de los europeos, quienes, a través de su posicionamiento histórico y geopolítico, se han autoproclamado como “sustanciales”, existiendo en la “plenitud” y la abundancia del Ser. Uranga argumenta que, al reconocer su *accidentalidad*, los mexicanos se perciben como los otros de una metanarrativa que les niega (les “*regatea*”, dirá Leopoldo Zea) la dignidad humana y los condena a una sub-humanidad. Estar *nepantla*, en el limbo entre la substancia y la nada, revela la forma más auténtica de la existencia humana, no solo de la mexicana. Este reconocimiento sitúa a los mexicanos en una posición estratégica para deconstruir las estructuras de poder existentes y forjar un

¹⁴ Uranga ve en el mexicano una voluntad de accidentalización. Son las conductas que autores como Samuel Ramos han puesto de relieve como peculiarmente mexicanas las que permiten ver esta voluntad (por ejemplo, la espera continua del milagro y la asechanza del azar en las loterías). Es por eso que Uranga indica “todas las estructuras fundamentales puestas de relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etc.) deben concebirse como accidentales ‘en el fondo’, en su base” (1952: 33). La caracterología de Ramos se ontologiza.

nuevo humanismo, pues “al despojarnos de lo espurio también despojamos al hombre de un enmascaramiento” (1952: 37).

Uranga sostiene que la modalidad de ser del mexicano —definida como *accidental* y carente de *sustancialidad*— constituye, en realidad, la forma propia del ser humano en general. En la medida en que este modo de ser ha sido asumido como propio, el mexicano encarna la existencia auténticamente humana. Aún más, la comprensión de esta condición solo es accesible a aquellos sujetos cuya trayectoria histórica ha estado determinada por la experiencia de *lo accidental*. Los pueblos americanos, al encontrarse más cercanos a esta dimensión, están en mejores condiciones para reconocerla. Es decir, “*lo americano*” habitaría otra ontología, *accidental*, que en última instancia es la “auténticamente” humana (*privilegio ontológico*). El europeo, al vivir en la *jactanciosa substancialidad* se ve inhabilitado a reconocer lo que sí puede reconocer el americano: la *accidentalidad* de la condición humana (*privilegio epistémico*). Ellos no lo pueden ver, pero nosotros sí, porque somos muy diferentes. El americano, por virtud de su diferencia ontológica, ha tenido acceso privilegiado a esa verdad, la contingencia existencial que abarca a toda la humanidad.

Vemos en la ontología uranguiana una activación clásica de la “Ley Bilbao”, que, como hemos visto, conlleva una serie de supuestos implícitos que condicionan y restringen el marco dentro del cual es posible la producción discursiva sobre lo latinoamericano. En ese horizonte previamente delimitado, es donde se inscriben y adquieren sentido los desarrollos teóricos de Emilio Uranga.

En este punto advertimos una reproducción de lo que hemos denominado como un *esencialismo autenticista*, es decir, la presuposición de una esencia estable, fija y vinculada a lo local como portadora de autenticidad. En esta clave, el mexicano aparece como ontológicamente marcado por la *accidentalidad* desde hace cinco siglos, ya que Uranga sitúa el origen de esta accidentalidad en el propio acto fundacional de la Conquista — indica en este sentido Uranga que “la confusión entre hombres y dioses que está en el origen de nuestra conquista abrió ya las posibilidades de una elección del complejo de inferioridad” (1949: 156). También, es clara la activación del *topos* que hemos denominado *alternativismo anti-occidentalista* que, como ya hemos señalado, remite a un gesto de autoafirmación identitaria que se presenta como alternativa frente a

“Occidente”. Dependiendo del enfoque particular, dicha posición podía articularse como superación, redención o —como ocurre en el caso de Emilio Uranga— como afirmación de una ontología que se sitúa deliberadamente por fuera de los marcos de referencia occidentales. Según esta perspectiva, los pueblos americanos, familiarizados con la experiencia de la *accidentalidad* —dado que el riesgo y la contingencia forman parte constitutiva de su existencia cotidiana—, estarían en mejores condiciones para reconocer esa dimensión ontológica profundamente humana que consiste, precisamente, en saberse accidental. Esta concepción contrasta con la “jactanciosa substancialidad” atribuida a Occidente, una ontología que niega la fragilidad inherente a la condición humana.

A partir de lo previamente señalado, se infiere la activación concomitante del motivo de la *superioridad moral de la víctima*. Esta idea se sostiene en el hecho de que el mexicano transita una existencia marcada por la vulnerabilidad, propia de quien se sabe permanentemente expuesto a la posibilidad de la aniquilación: “la constante asechanza de la muerte en que vive el mexicano” (1949: 147). En este contexto, la “melancolía” que lo atraviesa aparece como la manifestación anímica —el “reflejo psicológico” (1949: 152)— de una estructura ontológica inestable, resultado de una constitución del ser desgarrada por —y desde— la Conquista. Este ser se define por una oscilación permanente entre el ser y la nada. Es justamente esta condición lo que lo lleva a experimentar una forma de vida más auténticamente humana, ya que lo humano, desde esta perspectiva, se identifica con lo accidental. En consecuencia, el mexicano se enfrenta a la verdad de la existencia sin velos, vive en la verdad. Finalmente, se pone en juego un *impulso utópico* que se manifiesta como un nuevo humanismo. Tal como ya señalamos, Uranga expresa que al liberarnos de lo que es espurio, la substancialidad, también se desnuda al ser humano de sus disfraces, ya que —según sus palabras— “el hombre es accidental y no el mexicano” (1952: 20), lo que implica que la condición de lo accidental no es exclusiva de una identidad nacional, sino inherente a la existencia humana misma.

V. Rodolfo Kusch y el *estar*

Nos disponemos ahora a abordar el análisis de *América Profunda* (1962), obra de Rodolfo Kusch. En esta oportunidad, centraremos nuestra atención en la activación de

ciertos lugares comunes propios de la llamada “Ley Bilbao” dentro del entramado discursivo kuscheano. En este caso, creemos posible argumentar que la categoría del *estar* asume un lugar central en la arquitectura conceptual de Kusch, al encarnar —al menos en parte— un tipo de *privilegio ontológico*. Nuestra hipótesis es que esta noción del *estar*, más que operar como un mero descriptor existencial, parece cumplir una función analgradable a la *accidentalidad* en Uranga, en tanto ambos conceptos se inscriben dentro de un horizonte discursivo modelado por la lógica de la “Ley Bilbao”.

En *América Profunda* —obra en la que Kusch da forma a sus conceptos de *ser* y *estar*, tras haber rondado previamente estas cuestiones desde una perspectiva más ligada a lo natural y lo paisajístico en *La seducción de la barbarie* (1953)— el autor se plantea como objetivo identificar “la definición exacta de lo americano” y descubrir “las categorías de un pensar americano” (1999: 19). Como el propio Kusch lo indica, el “libro surge de la firme convicción sobre la continuidad del pasado americano en el presente” (1999: 19). Esto indica que, desde su concepción misma, la obra se orienta a reinscribir lenguajes del pasado en un presente donde, a nuestro juicio, ya se ha disuelto el horizonte de supuestos que les daba sentido. Esta operación, que puede leerse como una forma de retrolepsis, no es neutral: implica, como veremos, una toma de posición cargada de sentido valorativo. También desde un comienzo, Kusch activa el *privilegio epistémico*, en tanto dicha continuidad con el pasado, nos dice el autor, solo puede interesar a quienes realmente quieren verla, pues “los más preferirán no verla y es probable que los irrite” (1999: 19). Es decir, las implicancias del *estar* parecen reservadas a una suerte de círculo de iniciados; para el resto —aquellos que no comparten estas premisas— todo permanece oculto, o peor aún, se trataría de una ceguera voluntaria: no hay peor ciego que el que no quiere ver.

Dado que no disponemos del espacio necesario para reconstruir en detalle la argumentación de Kusch, y con el fin de mantener un estricto apego textual a lo expresado por el autor, optamos por citar directamente el pasaje en el que introduce estos conceptos:

La intuición¹⁵ que bosquejo aquí oscila entre dos extremos. Uno es el que llamo el *ser*, o *ser alguien*, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el *estar*, o *estar aquí*, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambos son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza –de la que participamos blancos y pardos– y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito” (1999: 20, el resaltado es original).

Dos ontologías opuestas, “dos extremos de una experiencia de lo humano” (1999: 29). Esta división dicotómica recibe numerosas formulaciones a lo largo de la no tan extensa obra bajo análisis: profundo vs. superficial, hediondo vs. pulcro, gran historia vs. pequeña historia, lo europeo vs. lo quechua¹⁶, pasivo vs. activo, estático vs. dinámico¹⁷, masa vs. elite, demoníaco vs. racional, entre otras. Lo que se configura en este punto es un esquema conceptual recurrente en este tipo de clasificaciones, caracterizado por su estructura dicotómica y por una constante tensión entre dos grandes modelos o marcos de pensamiento. Esta contraposición, además, y como ya hemos anticipado, no es meramente analítica: está cargada de valoraciones y atravesada por implicancias ideológicas.

Hasta aquí, diferentes ontologías. Pero Kusch da el paso adicional hacia el *privilegio ontológico* de una de ellas, la de “lo americano”, puesto que “esta actitud se encuentra sólo hacia el interior de América, remontando su pasado o bajando hacia las capas más profundas de su pueblo” (1999: 29). La ontología del *estar*, a su vez, activa el *privilegio epistémico*, pues el “quechua” al habitarla “encuentra verdades estables (...) el occidental, en cambio, encuentra verdades inestables” (1999: 93). Y ello debido a que “el quechua se sitúa en el mundo *como siendo víctima de él*, pero el occidental se aísla del mundo, porque se ha creado otro” (1999: 93, el resaltado es propio). En dicha dimensión ontológica se ven cosas que nosotros no vemos, en tanto todo “ese sentido se

¹⁵ Nótese que la argumentación de Kusch parte de la “intuición”. En similar sentido, en el caso de Uranga, la esencia de “lo mexicano” resulta perceptible a partir de “corazonadas ontológicas” (1952: 16).

¹⁶ “Todo lo europeo es lo opuesto a lo quechua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del ser, en el sentido de ser alguien” (1999: 90)

¹⁷ El estar es estático, “supone un estar ‘yecto’ en medio de elementos cósmicos”. El ser es dinámico. Indica Kusch que “el concepto ser, desde los griegos hasta nosotros, ha adquirido ‘el valor de verbo activo, de ejecución de ejercicio’ como ‘el esforzado sostenerse de algo en la existencia’” (1999: 91).

escapa a nuestra manera de ver las cosas, por cuanto ya hemos perdido¹⁸ esa experiencia emocional” (1999: 96). La activación del recurso de la *superioridad moral de la víctima* no requiere aquí mayor desarrollo, dado su carácter explícito.

En este contexto, la distinción ontológica plantea un contraste marcado entre una Europa fatigada y moralmente desgastada, que refleja un proceso de envejecimiento cultural y espiritual, y una Latinoamérica joven, arraigada en su identidad indígena, percibida como portadora de una vitalidad renovadora y un porvenir prometedor. La segunda ontología se proyecta como agente de renovación para la primera, a través del proceso que Kusch denomina *fagocitación*. Se reactiva aquí el ya conocido tópico *utopista*, en tanto el mundo del *estar* adquiere un valor afirmativo, presentado como una fuente originaria con capacidad de absorber y transformar al mundo del *ser*, asociado a una Europa desvitalizada. En el discurso kuscheano, la energía fundacional y la promesa de renovación emanan de las comunidades indígenas¹⁹, erigidas como núcleo irradiador de sentido. Como vemos, todo el discurso de Kusch está permeado de lo que hemos denominado *alternativismo anti-occidentalista*, un alternativismo que oscila, según sus distintas formulaciones a lo largo de la obra, entre la “salvación” o “renovación” vital de lo que en Occidente está caduco y la alternativa absoluta a él.

Por su parte, todo el discurso redentorista abreva en que “el *estar aquí* es previo al *ser alguien*” (1999: 149), toda vez que “el *ser* no puede darse sin el *estar*, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquél” (1999: 150). En América, que conserva puramente la dimensión ontológica del *estar*, se da en consecuencia una “mayor consistencia vital” (1999: 145). Es decir, el *esencialismo autenticista* de “lo americano” asegura mayor vitalidad, dado que se presupone una esencia fija e inmutable atribuida o asentada en lo local o lo “auténtico” (en este caso, el “quechua”).

Llegados a este punto no deberían sorprendernos las posibles analogías con el discurso uranguiano. No por casualidad, Kusch llega a formulaciones muy similares a las de Uranga; para aquel, en la cultura quechua “hay en todo un temor de ser absorbido por el accidente” (1999: 93). Ese temor es más “auténticamente” humano, puesto que responde a nuestra “verdadera” condición existencial. Como indica Kusch, sin perjuicio

¹⁸ Dicha pérdida Kusch la retrotrae hasta el cristianismo romano, que “preparó a los humildes de Roma a vivir cómodamente en la ciudad” (1999: 103).

¹⁹ Aunque no únicamente. Ese *estar* se encuentra en los “temas que son más odiados: pueblo, masa, analfabetismo, negro, indio” (1999: 155)

de la fuerza del ser, “en Sudamérica subsiste a flor de piel el miedo” (1999: 125). El ser es un disfraz, un querer enfrentar un miedo originario con ardides y engaños existenciales. Esa subsistencia del miedo en América, o en otra formulación, ese temor a ser absorbido por el accidente, es el que viene a explicar nuestros constantes fracasos, puesto que todo “lo que creamos resulta ablandado y sin tensión, un poco como si nos venciera la naturaleza” (1999: 125). Esta es la activación de otro núcleo semántico implicado en la “Ley Bilbao”, que no hemos de abordar en este trabajo: *la proclividad a las fallas* (de la democracia, de la modernización, de la economía, etc.). Por ejemplo, indica Kusch que “en aquel margen de inferioridad²⁰ de todo lo nuestro (...) es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos” (1999: 174).

Mientras en Uranga a la *jactanciosa substancialidad* se oponía la *accidentalidad* del mexicano, en Kusch encontramos la reformulación dicotómica de un *mito del ser* —“el análisis de lo europeo nos sirvió sólo para rebajar el mito del ser” (1999: 125) — frente a la *verdad del estar*. Una vez más, la auténtica identidad latinoamericana se define como una forma de alteridad frente a aquello que le es radicalmente distinto —en este caso, la cultura del *ser*, equivalente a la *substancialidad* en el pensamiento de Uranga. Para finalizar, queremos subrayar que, del mismo modo en que Uranga intentaba evitar el encasillamiento folclorista al afirmar que lo “accidental” no pertenece exclusivamente al mexicano, sino a lo “humano sin más”, Kusch también apela a una estrategia semejante. Así, señala que “eso no es quizás exclusivo de él [el americano]. Es propio de todo pensar humano antes de someterse a las exigencias del ámbito ciudadano” (1999: 175).

VI. Walter Mignolo y la *diferencia colonial*

En este apartado, proponemos que la categoría filosófica de *diferencia colonial*, desarrollada por Walter Mignolo, permanece sujeta al mismo régimen discursivo que habilita la llamada “Ley Bilbao”. Nuestra hipótesis es que esta noción cumple una función análoga a la de *estar* en Kusch y a la de *accidentalidad* en Uranga, aunque actualizada a las coordenadas contemporáneas y revestida de un lenguaje más

²⁰ En tanto pertenecientes a mismo orden del discurso enmarcado por la “Ley Bilbao” no debe sorprendernos la reaparición del tópico de la inferioridad del americano en Kusch, ya presentada en el análisis de Uranga.

sofisticado. En última instancia, esta categoría no sólo reproduce una lógica similar, sino que también conlleva la atribución de un *privilegio epistémico* y *ontológico*; ya no centrado en el americano, el mexicano o el indígena, sino en la figura del “académico de frontera”.

De acuerdo a Lepe-Carrión, la idea de *diferencia colonial*

Remite a las prácticas divisorias que emergieron con la expansión del sistema mundo moderno colonial y a los procesos de sujeción/subjetivación racial implicados en la naturalización de individualidades escindidas, posicionadas y atravesadas por relaciones de subalternidad (2022: 101).

Siguiendo a Mignolo,

La ‘diferencia colonial’ es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y EEUU (2002: 221)

Mignolo ha indicado que la *diferencia colonial* es el espacio en el que se pone en práctica la *colonialidad del poder*. Al mismo tiempo, es el lugar donde se da un proceso de restitución de los saberes subalternos y donde comienza a surgir un *pensamiento fronterizo*. En tal sentido, la *diferencia colonial* es la forma en que el imaginario moderno/colonial clasifica el planeta, al poner en marcha la *colonialidad del poder* como una fuerza y un mecanismo capaces de transformar las diferencias en jerarquías de valor (Mignolo, 2003).

Acumulamos esta serie de definiciones para evidenciar que, en concordancia con lo que ya ha indicado Castro-Orellana (2020), la manera en que Mignolo emplea la categoría de *diferencia colonial* plantea, al menos, ciertas ambigüedades y tensiones conceptuales. En algunos pasajes, el término parece aludir a una condición previa, existente con anterioridad a la configuración del poder imperial; mientras que, en otros contextos, se la entiende más bien como una construcción histórica, generada por el propio sistema de dominación. En ciertos pasajes de la obra de Mignolo, la *diferencia colonial* se describe como un “lugar” que permite el surgimiento de un tipo particular de pensamiento (Mignolo, 2003: 27), ligado a quienes han sido marginados por la “ratio colonial” (Restrepo y Rojas, 2010: 132). Sin embargo, en otras instancias, este concepto se entiende más bien como un mecanismo que clasifica a las poblaciones según las

carencias o defectos que una autoridad les atribuye (Mignolo, 2003: 39). Bajo esta óptica, la *diferencia colonial* implica la existencia de fuerzas que deberían ser liberadas, dando lugar a lo que Mignolo denomina “fuerzas de la diferencia colonial” (Mignolo, 2011: 108).

Resulta difícil determinar si el concepto debe interpretarse como una configuración discursiva al servicio de los intereses coloniales, o bien como una identidad cultural esencializada. La noción fluctúa constantemente entre ambas lecturas, sin llegar a estabilizarse en una definición precisa. La ambigüedad de la noción de *diferencia colonial* repercute directamente en la duplicidad de sentidos del *pensamiento fronterizo*, que puede ser entendido tanto como una forma de discurso como como una posición de enunciación. Según Mignolo (2003: 27), este concepto abarca aquellos proyectos que comparten una mirada crítica hacia la modernidad, articulada desde la experiencia de la colonialidad. En este sentido, el pensamiento fronterizo se configura como una modalidad discursiva que surge precisamente desde la marca que deja la diferencia colonial (Castro Orellana, 2020).

Además, la complejidad se agrava, porque el término suele ir acompañado de una multiplicidad de otros conceptos, generando una suerte de inflación teórica que resulta difícil de justificar, ya que no siempre queda claro si cada término refiere a realidades distintas o simplemente a diferentes facetas de un mismo fenómeno (por ejemplo, para aludir a lo que parece ser un mismo objeto conceptual Mignolo utiliza alternativamente los términos *pensamiento fronterizo*, *vuelco de la razón*, *gnosis de frontera*, *desobediencia epistémica*, *pensamiento-otro*).²¹

Lo que deseamos destacar es que el concepto de *diferencia colonial* alude a aquellos sujetos que han sido —en los términos de Mignolo— “heridos” colonialmente (lo que entendemos, por nuestra parte, como aquellos sujetos racializados). El estar “marcado” con la “herida” colonial habilitaría un *locus* de enunciación que es el de la “auténtica” perspectiva subalterna. Ese *locus* de enunciación “herido” es el *pensamiento fronterizo*, que busca responder a la *diferencia colonial*. Estas “epistemologías de frontera” emergen de las “heridas coloniales”, de sus “memorias”, puesto que desde allí

²¹ Así, por ejemplo: “border gnosis, gnoseology and border thinking will be used interchangeably to characterize a powerful and emergent gnoseology, absorbing and displacing hegemonic forms of knowledge into the perspective of the subaltern” (2003: 12)

las cosas se verían distintas. Para Mignolo, el *pensamiento fronterizo* se define por un “topos” de enunciación dicotómico, es decir, un espacio específico desde el cual se habla, ubicado en los márgenes del sistema-mundo moderno/colonial. Desde esta perspectiva, se configura una “subjetividad de frontera” (Mignolo, 2007: 35), entendida como una subjetividad que se constituye en la posición de la víctima, desde donde es posible pensar “desde el dolor de la *diferencia colonial*, desde el grito del sujeto (...) desde el rumor de los desheredados de la modernidad” (Mignolo, 2003: 27). De este modo, la teoría se alinea con la voz de los oprimidos, y esta ubicación en los bordes opera como un criterio de legitimidad. En consecuencia, toda forma de pensamiento que no se origine en ese espacio de enunciación tiende a quedar desautorizada; por ejemplo, al afirmar que trascender la *diferencia colonial* únicamente es posible desde una perspectiva subalterna, que es la del *pensamiento fronterizo* (2003: 45). Vemos así que ya no se trata de “lo mexicano”, “lo americano” o “lo quechua”, sino de “lo herido colonialmente”. Esa marca ontológica habilita una epistemología de privilegio.

Por tanto, la *diferencia colonial*, desde nuestra lectura, está cumpliendo la función que dentro del régimen discursivo de la “Ley Bilbao” cumplía el *estar kuscheano* y la *accidentalidad* de Uranga. No todos los cuerpos están “heridos colonialmente”, lo que ubica a dichos cuerpos en otra ontología. A su vez, esa *herida colonial* o *diferencia ontológica* habilita un *privilegio epistémico*: el *pensamiento fronterizo*. Por ejemplo, esto ha llegado a un grado absolutamente explícito en pensadores como Ramón Grosfoguel, quien ha indicado que los autores negros “pensando desde su cuerpo, desde su piel, desde el otro lado de la *diferencia colonial*, logran ver procesos que le son invisibles al hombre europeo” (2006: 149). Como expresa Castro Orellana (2020: 84), “Mignolo sería más honesto intelectualmente si lo reconociera de forma explícita: el *border thinking* se fundamenta en el privilegio de la víctima para denunciar la *herida colonial*”. Hay una *episteme eurocentrada* la de los “no heridos” por la *diferencia colonial*, y por otra parte una *episteme fronteriza*, la de los “heridos”. El *alternativismo anti-occidentalista* (anti-eurocentrista en este caso) se encuentra a la orden del día en el discurso de Mignolo, pues como él indica, el pensamiento fronterizo es, en términos lógicos, un lugar de enunciación estructurado dicotómicamente al situarse en los márgenes del sistema mundo moderno/colonial (frente al centro).

La solidez o fragilidad de un pensamiento queda determinada, en última instancia, por una estructura étnico-racial: estar o no atravesado por la marca de la *diferencia colonial*. Es un derecho epistémico que es habilitado por la *diferencia ontológica colonial*. Estos actores privilegiados que comparten la *herida* ven y piensan cosas que los demás no ven. Esto le permite a Mignolo afirmar cuestiones como la siguiente: “existe una brecha entre Wallerstein, por un lado, y Quijano y Dussel por otro: se sitúan en extremos opuestos de la diferencia colonial” (2011: 20). En consecuencia, las teorías de Quijano y Dussel ven cosas que la de Wallerstein no, por más buena voluntad de su parte, porque la cuestión es *ontológica*, algunos habitan la *diferencia* y otros no. Son sujetos trascendentales que ven lo que nadie más ve: “la *diferencia colonial epistémica* es el límite de la totalidad asumida por la epistemología occidental”²². Pues “habitar la *diferencia colonial* es distinto que habitar el discurso que la produce, aunque se tome una actitud crítica en la interioridad a ese discurso”, e incluso, habitar esa diferencia “nos sitúa en esa exterioridad y nos saca de la prisión epistémica y nos abre el panorama” (2011: 58). Vemos así que se proyecta al “pensador de frontera” como una figura capaz de trascender los límites impuestos por los lenguajes existentes, imaginando sentidos alternativos que rompen con las lógicas dominantes (algo muy similar, *en cuanto su función filosófica*, a la categoría de “Exterioridad” en el pensamiento de Dussel).

Esto llega al paroxismo cuando Mignolo nos indica que hay *pensadores fronterizos* más *fronterizos* que otros. Pues existe un “pensamiento fronterizo débil” y otro “fuerte”, por ejemplo, para Mignolo, Bartolomé de Las Casas tiene un pensamiento fronterizo débil en el sentido de que su “emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos”²³ (2003: 114). Mignolo toma, en cambio, como pensamiento fronterizo “fuerte” a Guamán Poma de Ayala (2003: 115). Esto plantea un serio problema: es el propio Mignolo quien determina qué constituye la “fortaleza” del pensamiento fronterizo. Su tarea parece consistir, en gran medida, en construir modelos teóricos —una suerte de “tipo ideal” que responde a su propia definición del concepto—

²² Por ejemplo, Mignolo indica que: “It is one thing to deconstruct Western metaphysics while inhabiting it, and it is quite another to work on decolonization as a form of deconstruction, from the historical exteriority of Western metaphysics” (2003: 83). No es lo mismo pensar desde “adentro” que desde la “exterioridad”.

²³ Cabría hacer la misma observación respecto del propio Mignolo y el “border thinking”.

y luego evaluar en qué medida las ideas de ciertos autores o corrientes se ajustan o no a esos modelos, que él mismo ha establecido como referencia. Esto desemboca en una situación llamativa: con frecuencia, Mignolo critica a los autores que analiza por no haber dicho aquello que él ya había definido de antemano como lo que debían decir, es decir, en sus apreciaciones hay una fuerte vocación normativa. Por otra parte, también parece haber espacios privilegiados donde parece “activarse” más la *diferencia colonial*, donde se siente más la *herida colonial*; así, indica Mignolo que son ejemplos paradigmáticos de la crítica subalterna el Caribe, Mesoamérica y los Andes, puesto que allí encontramos a la diáspora africana y los pueblos amerindios (2003: 104). Incluso, también habría *diferencias* más *diferencias* que otras, pues Mignolo distingue entre una diferencia colonial y una diferencia imperial (por lo tanto y en consecuencia, también habría *fronteras* más *fronterizas* que otras²⁴). Todo ello resume lo que aquí hemos dado en llamar *superioridad moral de la víctima*.

Nuestra tesis —que la *diferencia colonial ontológica* funciona como base para la construcción de un *privilegio epistémico*, o, en otras palabras, que dicho privilegio se articula a partir de la *diferencia colonial*— también se hace evidente, entre muchos otros casos posibles, cuando Mignolo contrapone los enfoques críticos de Derrida y Khatibi. Desde su perspectiva, mientras Khatibi reflexiona y escribe desde la *diferencia colonial* en el marco del mundo moderno/colonial, Derrida mantendría una perspectiva universalista, sustentada en una crítica radical pero monotópica al logocentrismo occidental. De este modo, Derrida pasaría por alto el núcleo del problema: la diferencia colonial (Mignolo, 2003).

Cuando Mignolo ha querido justificar el punto en observación, a nuestro juicio, ha oscurecido más de lo que ha aclarado:

En varias ocasiones me han preguntado si esto [el *pensamiento fronterizo*] es un privilegio de la filosofía africana o de una estructura geopolítica epistémica similar creada y heredada por la colonialidad del poder en la formación del mundo moderno colonial. *Más que un privilegio, yo diría que es una energía, la*

²⁴ De acuerdo al autor, la diferencia imperial es la diferencia de imperio a imperio, la diferencia colonial es lo que justifica el poder del imperio sobre sus colonias (Mignolo, 2003). Llevando el argumento a sus últimas consecuencias, la “herida” de un pensador peruano habilitaría una epistemología más profunda (al ser una diferencia colonial) que la de un pensador ruso (diferencia intra-imperial). El peruano vería cosas que el ruso no, por su distinta constitución ontológica.

energía de “la doble conciencia” traducido a geopolítica del conocimiento epistémica (2003: 45)

Al apoyarse en este tipo de premisas Mignolo incurre frecuentemente tanto en lo que Elías Palti (2025) ha denominado como “mitología de la prolepsis”, como en lo que ha denominado “mitología de la retrolepsis”. La “mitología de la prolepsis” recurre a proyecciones retrospectivas: se atribuyen a ciertos autores ideas que, supuestamente, habrían anticipado desarrollos posteriores o contribuido a darles forma. Esta lógica consiste en interpretar un pensamiento pasado no por lo que efectivamente plantea, sino por su capacidad de prefigurar doctrinas que solo más tarde adquirirían una formulación completa. De este modo, la historia del pensamiento se transforma en un espejo en el que el historiador proyecta sus propias inquietudes, buscando en los textos del pasado reflejos de sus propias convicciones teóricas. Así, por ejemplo, Mignolo (2003) ha afirmado que Kusch fue un decolonial *avant la lettre*, puesto que “la fagocitosis de Kusch se aproxima a mi propia noción de pensamiento fronterizo” (2003: 154) y llega a sostener, incluso, que nociones tan variadas como la de “doble conciencia” (Du Bois), “visión doble” (Wright), “conciencia mestiza” (Anzaldúa) o “doble traducción” (Subcomandante Marcos), forman parte de una misma familia conceptual que incluye también la “doble crítica” de Khatibi y la “creolización” de Glissant; y que todas ellas serían, en última instancia, articulaciones teóricas del *pensamiento fronterizo* (en la noche decolonial todos los gatos son pardos).

En cuanto a la “mitología de la retrolepsis”, consiste en intentar recuperar en el presente lenguajes antiguos, aun cuando el fundamento de supuestos sobre los que se sostenían ya se haya roto de forma irreversible. Así Mignolo, por ejemplo, indica que la “epistemología de frontera” es un nuevo lugar de enunciación que surge de los recuerdos fragmentados y las ruinas de las antiguas civilizaciones amerindias (2003: 154). Esto nos permite calificar a José María Arguedas como un “verdadero” pensador fronterizo, puesto que “aunque es criollo fue educado y vivió entre las comunidades quechua del Perú”²⁵ (2003: 166). Vemos aquí en operación el *esencialismo autenticista*. Arguedas, por criollo, precisa justificación: ha vivido con los “quechuas del Perú”. Para Mignolo, se trata de recuperar esas memorias pasadas que han sido

arrastradas por la corriente pero que resultan fundamentales para el mundo contemporáneo.

V. Conclusión

El recorrido del trabajo nos ha permitido presentar la noción de “Ley Bilbao” de Mauricio Tenorio-Trillo para luego pasar a destacar algunas de sus implicancias, en específico, fueron de nuestro interés aquellas que repercuten en el plano de la ontología filosófica. En nuestro análisis de las categorías de *accidentalidad* en Uranga y de *estar* en Kusch hemos podido detectar “en acto” dichas repercusiones ontológicas de la “Ley Bilbao” en el campo de la ontología. Específicamente, nos ha interesado mostrar como dicho universo discursivo implica un *privilegio ontológico* y como consecuencia un subsecuente *privilegio epistémico* de “lo americano”.

El análisis de la noción de diferencia colonial en Mignolo nos ha permitido entrever que, pese a ciertos desplazamientos en los contenidos, persisten continuidades estructurales en la forma del discurso. Esto sugiere que una lectura crítica de la filosofía decolonial exige no detenerse en la superficie textual y examinar el andamiaje argumentativo que lo sostiene, el cual, a nuestro entender, continúa inscripto en el régimen discursivo que habilita la “ley Bilbao” para América Latina. En definitiva, el lenguaje de Mignolo no inaugura un nuevo horizonte discursivo, sino que se inscribe en los moldes heredados del latinoamericanismo forjado por la Ley Bilbao. Su aparente novedad radica más en la variación interna de una gramática ya establecida que en una ruptura real con ella. Así, lejos de subvertir las condiciones del discurso, su intervención parece reafirmar, desde una nueva clave, las coordenadas ya conocidas. En su teorización seguimos encontrando operativo el *privilegio ontológico*, activado por la noción de *diferencia colonial*, y el subsiguiente *privilegio epistemológico*, encarnado en su concepción de *pensamiento fronterizo*.

Referencias Bibliográficas:

Castro Orellana, R. (2020). “El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica”, en Makaran, G. y Gaussens, P., *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, Bajo Tierra Ediciones, D. F.: México, 67-105.

- Grofoguel, R. (2006). “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”, en Césaire, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid: España.
- Hurtado, G. (1995). “Dos mitos de la mexicanidad”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía. Instituto de Investigaciones Filosóficas*, Año XL, Núm. 40, UNAM: México, pp. 263-293.
- Kozel, A. (2017). *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, Teseopress, Buenos Aires: Argentina.
- Kusch, R. (1999). *América Profunda*., Biblos, Buenos Aires: Argentina.
- Lepe Carrión, P. (2022). “Diferencia colonial/ diferencia colonial”, en Rufer, M. (coord.). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*, CLACSO, Buenos Aires: Argentina.
- Mignolo W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá: Colombia.
- Mignolo, W. (2002). “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, UASB/Abya-Yala, Quito: Ecuador.
- Mignolo, W. (2003). *Local histories/Global designs*, Princeton University Press, Princeton: EE. UU.
- Mignolo, W. (2011). “La descolonialidad en general: el tiempo y la diferencia colonial”, en *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires: Argentina.
- Palti, E. (2025). *La “Nueva Historia Intelectual” I. Quentin Skinner y la “Escuela de Cambridge”*, Prometeo Editorial, Buenos Aires: Argentina.
- Ramos, S. (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, Madrid: España.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2011). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán: Colombia.

Tenorio-Trillo, M. (2017). *Latin America. The allure and power of an idea.*, The University of Chicago Press, Chicago: EE.UU.

Uranga, E. (1949). “Ensayo de una ontología del mexicano”, en Bartra, R. (2002), *Anatomía del mexicano*, Debolsillo, D. F.: México.

Uranga, E. (1952). *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, D. F.: México.