



Debate

Pensamiento y obra
de J. M. Briceño Guerrero





La obra filosófica, antropológica y política de J. M. Briceño Guerrero
(con una breve referencia a su obra literaria y a su mística)

Elías Capriles

Dos vertientes de J. M. Briceño Guerrero: Locura histórica y filosofía clásica

Ricardo Bello

J. M. Briceño Guerrero y la llanura infinita del lenguaje

Gustavo Fernández Colón

Cantos de mi majano. Una lectura a la obra literaria de Jonuel Brigue
desde la poesía

José Gregorio Vásquez C.

“...Dispersos... somos invencibles...”.

(Latinoamérica en el pensamiento y la reflexión de J. M. Briceño Guerrero)

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo

El mestizaje en el pensamiento de J. M. Briceño Guerrero

Julio Borromé

La identidad latinoamericana en *Europa y América en el pensar mantuano*
de J. M. Briceño Guerrero

Bernardo Enrique Flores Ortega y José Romero Corzo

La obra filosófica, antropológica y política de J. M. Briceño Guerrero (con una breve referencia a su obra literaria y a su mística)

Elías Capriles
CEAA-ULA
eliascapriles@gmail.com
MÉRIDA-VENEZUELA

Resumen

En este artículo se evalúa muy brevemente un ejemplo de la obra literaria del profesor José Manuel Briceño Guerrero, haciendo mención a sus intereses místicos, para luego discutir su obra filosófica escrita, que es básicamente el libro *Qué es la filosofía*, y considerar brevemente un par de puntos que él tocaba en sus seminarios, y finalmente discutir los tres textos antropológicos y en parte políticos recogidos en el libro *El laberinto de los tres minotauros*, para entonces llegar a una breve conclusión sobre todo lo evaluado.

Palabras clave: José Manuel Briceño Guerrero, filosofía, antropología, literatura, política.

The Philosophical, Anthropological and Political Work of J. M. Briceño Guerrero (with a brief reference to his literary work and his mysticism)

Abstract

This paper briefly assesses a sample of the literary work of professor José Manuel Briceño Guerrero, mentioning his mystical interests; then, after touching briefly on a couple of points that he used to discuss in his philosophical seminars, his written philosophical work is addressed, which is basically his short book *Qué es la filosofía* (*What is philosophy*), and finally the three anthropological and partly political texts gathered in the book *El laberinto de los tres minotauros* (*The Labyrinth of the Three Minotaurs*) are discussed, so as to then arrive at a conclusion concerning all that was assessed.

Key Words: José Manuel Briceño Guerrero, philosophy, anthropology, literature, politics.

Recibido: 10-1-15 / Aceptado: 10-2-15

1.- Introducción

Cuando la revista *Humania del Sur* decidió dedicarle un número a la memoria del reconocido profesor José Manuel Briceño Guerrero (a quien en adelante me referiré como JMBG) —cuya erudición ha tenido pocos paralelos en nuestra universidad— su Editor me encomendó la tarea de escribir el presente artículo sobre su obra filosófica, que decidí extender a una obra específica de su producción literaria —aprovechando la ocasión para insertar una brevísima reseña de algunas de sus influencias espirituales—. Pienso que la idea era que, dado que no soy uno de los discípulos del fallecido profesor, que una de mis principales ocupaciones es la filosofía, que fui amigo del homenajeado, y que conozco buena parte de su obra, podría escribir un artículo “más objetivo” de lo que lo harían, bien fuese uno de sus discípulos, bien fuese uno de sus detractores. No sé si lo haya logrado, pero hice lo posible de la mejor manera que encontré.

Cuando me mudé a Mérida en 1987, puesto que mi pareja, su madre y su cuñado eran asiduos de los seminarios de JMBG, asistí en unas cuantas ocasiones a estos últimos y, fuera de los mismos, entablé una amistad con dicho profesor la cual, a pesar de que en contadas ocasiones nos veíamos, continuó hasta el momento de su muerte.

El paréntesis que decidí incluir sobre su obra literaria y su mística, consiste en destacar que algunas de sus obras de ficción *no obviamente autobiográficas* me han parecido de tan alta calidad como para ameritar que JMBG figure entre las más notables figuras de la literatura hispanoamericana. La obra que, por su calidad literaria y por su mensaje, decidí destacar, es *El pequeño arquitecto del universo* (JMBG, 1990), la cual, además de estar excelentemente escrita, a mi entender tiene un mensaje sumamente interesante basado en el simbolismo de las columnas del templo masónico (aunque no pertenezco a la masonería, en Caracas se me invitó un par de veces a dictar conferencias en el templo masónico, y se me facilitaron unas obras que me permitieron entender algunos rudimentos del simbolismo de dicha institución). Además, ésta es una de las obras de JMBG que revelan la importancia que dio a la práctica de meditación, a la que sugiere dedicar diariamente una sesión a las 3 AM. Entre sus obras literarias también destacan (1965) *Dóulos Oukóon*, (1967) *Triandáfila*, (1987) *Amor y terror de las palabras*, (1992) *Anfísbena*. *Culebra ciega*, (1997) *Diario de Saorge*, (1998) *Esa llanura temblorosa*, (2000) *Matices de Matisse*, (2001) *Trece trozos y tres trizas* y (2004) *Los recuerdos, los sueños y la razón*, entre otras.

Cabe señalar que JMBG ha reportado que en su infancia caía en el estado que la enseñanza dzogchén denomina *kunzhi lungmatén* (Wylie: *kun gzhi lung ma bstan*), en la cual ni el *nirvāṇa* ni el *samsāra* están activos (por lo cual no se la considera como un logro espiritual, aunque su ocurrencia puede tener su función en el sendero), y que éstas podrían haber inspirado su vena mística: JMBG estudió con adeptos de tradiciones transmitidas en Occidente (notablemente el médico naturista Dalmao, quien estuviera radicado en Barquisimeto y quien fuera considerado como maestro rosacruz, así como una dama de origen argentino) y de otras transmitidas en Oriente (con el instructor de origen francés Yves Carrouget practicó *zazen* al estilo de la escuela Soto [en chino, 曹洞宗; *Hànyǔ Pīnyīn*, *Cáodòngzōng*; Wade-Giles, *Ts'ao-tung-tsung*] del Zen).

2.- La obra *Qué es la filosofía*

Pasando ahora al tema principal de este artículo, que es la filosofía de JMBG, en una ocasión el connotado profesor me dijo que él no hacía filosofía en sus escritos, sino en sus seminarios. Desgraciadamente nunca asistí al más estrictamente filosófico de estos últimos, que era el que dictaba en la Av. Gonzalo Picón, por lo cual no tengo otra opción que circunscribirme a sus textos y a lo que aprecié en conversaciones y en las pocas sesiones de sus otros seminarios a las que asistí a fines de la década de los ochenta. Inicialmente tuve la impresión de que JMBG era un admirador y seguidor de Platón —a quien veo sobre todo como un mitólogo órfico y a quien en cuanto tal he criticado (en Capriles, 2000 y en mayor detalle en Capriles, 2013: Vol. 4, Apéndice 2)—, me percaté de su enorme aprecio por Karl Jaspers y sentí que también apreciaba a Heidegger (al último de los cuales critiqué en Capriles, 2000; y de modo más amplio y detallado en Capriles, 2007: tomo 1). Sin embargo, al final de este artículo se hará evidente que no era nada fácil ubicar la posición filosófica de nuestro autor, y que su interés por Platón no parece haber tenido por base el que su mística haya sido de carácter órfico.

Debido a lo anterior, debo circunscribirme a la obra filosófica escrita de JMBG, por lo cual comenzaré analizando brevemente el único libro específicamente filosófico de su autoría, que fue el primero que publicó: *Qué es la filosofía* (JMBG, 1962). Lo más valioso que encontré en dicha obra, y a lo que recurrí repetidamente en mis clases de filosofía, fue la distinción entre filosofía como *dünamis / dynamis* (δύναμις) o potencia, la filosofía como *energeia* (ἐνέργεια) o acto, y la filosofía como *ergon* (ἔργον) u obra.

2a.- Los tres tipos de filosofía discutidos en *Qué es la filosofía y la coincidencia en lo que es para mí la verdadera filosofía de la filosofía como ἐνέργεια, y la filosofía como ἔργον*

La filosofía como δύναμις es la *Weltanschauung* o visión del mundo que tiene un individuo que no ha cuestionado los supuestos inculcados por su educación. Éste es el sentido que tiene el término *filosofía* cuando se habla de la *filosofía* de una compañía o cuando alguien que ni ha estudiado filosofía ni ha reflexionado a fondo sobre la vida dice algo como “mi filosofía es disfrutar de la vida y de todo lo que ella ofrece”. En otras palabras, la filosofía en cuanto δύναμις no es verdadera filosofía, sino opinión o, para expresarlo con el término griego, *doxa* (δόξα). Entendiendo el término “ideología” en un sentido más amplio que JMBG, podríamos también decir que es ideología.

La filosofía como ἐνέργεια, por su parte, es el filosofar con un sentido crítico que constituye la esencia de la filosofía, pues lejos de ser opinión, es el cuestionamiento de toda opinión que podría ayudarnos a acceder a la verdadera sabiduría que, desde mi perspectiva, implica libertad con respecto a toda δόξα y por ende a toda ideología —o sea, *libertad con respecto a toda creencia en y a todo condicionamiento por filosofías, sean éstas como δύναμις o como ἔργον*—.

JMBG aplica el término ideología sólo a las formas más bajas de las filosofía en cuanto ἔργον. Aquí se considera como δόξα e ideología a toda filosofía como ἔργον / sistema filosófico —incluso si es el fruto de la más rigurosa reflexión— que su creador y sus adherentes tomen como verdad absoluta. Sólo los adeptos las formas supremas de meditación que resultan en la liberación espontánea del pensamiento pueden producir una filosofía como ἔργον sin hipostatizarla / reificarla / valorizarla / absolutizarla y por ende —para usar una imagen de Korzybski (1973)— sin confundir los mapas que han producido con el territorio que éste interpreta. En Grecia, esto podrían haberlo logrado algunos de los filósofos que he categorizado como dionisiacos (Capriles, 2013, Vol. IV, Apéndice 2), que comprenden a los escépticos, a algunos de los mal llamados sofistas y a los cínicos (nótese que a los últimos Max Nettlau [1970] los ubicó como pensadores importantes en la prehistoria del pensamiento ácrata).¹ Ahora bien, donde se aprecia más claramente es en la filosofía Mādhyamaka de Nāgārjuna y su discípulo Āryadeva, y la interpretación de la misma por Buddhapālita y los Prāsaṅgikas, comenzando por el gran filósofo Candrakīrti. En el *Mūlamadhyamakakārikā* Nāgārjuna escribió (Venkata Ramanan, 1966/1987: 161-162; Garfield, 1995: 49, usa “real” en vez de “verdadero”):

XVIII:8: Todo es verdadero, nada es verdadero; todo es al mismo tiempo verdadero y no verdadero; todo es al mismo tiempo ni verdadero ni no verdadero.

XVIII:6: El Buda enseñó (la existencia) del sí mismo al igual que la inexistencia del sí mismo; también enseñó el “ni sí mismo ni no sí mismo”.

En los textos originales del Mādhyamaka y el Prāsaṅgika-Mādhyamaka se niega la existencia de los entes, pues no existen formas en sí mismas separadas de lo que las rodea en las que se pueda imputar algo: no existen las sustancias primeras o *prote ousia* (πρώτη οὐσία) de Aristóteles (a las que según el Estagirita sólo se podía apuntar sin decir nada acerca de ellas, pues afirmarlas como esto o aquello las transformaría en sustancias segundas, *deutera ousia* [δευτέρα οὐσία] o esencias). Y por su parte las bases de imputaciones abstraídas por nuestras funciones mentales y perceptivas (lo que Aristóteles consideró como sustancias primeras) no son en sí mismas ningún ente que se pueda nombrar (o sea, no son sustancias segundas o esencias). Por ejemplo, una mesa no está en sí misma separada de lo que la rodea, ni en el nivel que el sentido común llamaría sensorial (pues cada sentido nos da un continuo de sensación en el cual no hay ni espacios vacíos ni una sustancia distinta de aquello de lo que está hecha la sensación que separe del resto del continuo a lo que se abstrae y toma por una mesa) ni a nivel físico (pues según la teoría de campo de Einstein y más aún teorías posteriores, el universo es un continuo de energía y por ende en él no hay ni zonas vacías ni zonas de una sustancia diferente de la energía que separe a cada ente del resto del continuo); en consecuencia, no hay una sustancia primera en sí misma separada de lo que tomamos por su entorno. Por lo tanto, cuando sentimos que un ente es algo en sí mismo separado estamos en un error. Igualmente, una vez que hemos abstraído una base de imputaciones que podamos percibir como siendo un ente, ella no es en sí misma nada de lo que se le pueda imputar. Por ejemplo, si abstraigo un segmento del campo visual para percibirlo como una mesa, no sólo no es ese segmento algo en sí mismo separado, sino que no es en sí mismo una mesa ni ningún otro concepto que se le pueda imputar, pues entre otras cosas una mesa puede verse como mesa, conjunto de quarks, átomos o moléculas, o como un segmento del continuo de energía que ha sido abstraído para su percepción —todo lo cual es igualmente válido o inválido—. Además, cuando lo percibimos como este o aquel concepto, el concepto es digital y no cambia durante la percepción, y en cuanto tal es radicalmente diferente a la siempre cambiante realidad analógica al que pertenece el mundo físico. En consecuencia, al percibir lo

que hemos abstraído como siendo en sí mismo el concepto en términos del cual lo hemos percibido (mesa, conjunto de partículas, o segmento del continuo de energía abstraído para su percepción) estamos en un segundo nivel de error y de distorsión de la realidad. Todo esto es parte de la mezcla de ignorancia y error que el budismo llama *avidyā* (en Pāli, *avijjā*; en tib. *ma rig pa*; en chino 無明 [Hàn yǔ Pīnyīn, *wú míng*; Wade-Giles, *wu²-ming²*]).

Como ya se dio a entender, quien desarrolló el verdadero sentido de la cita de Nāgārjuna y de la filosofía de éste fue Candrakīrti, quien estableció el principio según el cual las declaraciones, razonamientos y escritos de los verdaderos Mādhyamikas eran “razones reconocidas sólo por el interlocutor” (sánsr. *praprasiddhānumāna*; tib. *gzhan grags kyi rjes su dpag pa l gzhan la grags pa'i rjes dpag*), lo cual se debía a que los primeros no tenían punto de vista propio (sánsr. *svamata*; tib. *rang lugs*) y todo lo que establecían lo hacían desde la perspectiva del interlocutor (sánsr. *paramata*; tib. *gzhan lugs*): sus declaraciones no estaban dirigidas a sí mismos (tib. *rang rgyud du khas len*), sino que eran *razonamientos que se basan en lo que el interlocutor da por establecido* (sánsr. *svaprasiddha*): eran *declaraciones dirigidas a otros* (tib. *gzhan ngo khas len*) en la medida en que, como se acaba de señalar, *se basaban en lo que otros daban por establecido* (sánsr. *paraprasiddha*; tib. *gzhan grags kyi rjes su dpag pa*), etc. Sólo cuando, desde esta perspectiva, alguien desarrolla una filosofía como ἔργον, es para mí su sistema una verdadera filosofía, pues es en dicha perspectiva que radica la sabiduría: como ya se mostró, de otro modo si el filósofo dice que la mesa es una mesa sentirá que ella es en sí misma una mesa y por ende estará en el error, ya que es igualmente válido decir que no es una mesa, y lo mismo sucede si dice que no es una mesa, pues ello es tan válido como decir que es una mesa. Si dice que al mismo tiempo es una mesa y no lo es, o si dice que no es ni una mesa ni una no mesa, estará igualmente confundiendo un mapa con el territorio y tomando el mapa como un absoluto, con el agravante de que en este caso estará violando los principios de la no-contradicción y del medio excluido que rigen a los conceptos. Y puesto que estará poseído por el la mezcla de ignorancia y error que el budismo llama *avidyā*, no podría estar más lejos de la verdadera sabiduría.

2b.- La desafortunada negación por JMBG de la existencia de la filosofía en Asia

Lo anterior no sólo muestra la existencia de filosofías en Asia que niega JMBG en el libro en discusión (siendo éste mi principal desacuerdo con el contenido de esa obra), sino también que algunas de ellas ejemplifican

la coincidencia entre filosofía como ἐνέργεια o acto y filosofía como ἔργον u obra que es para mí lo que caracteriza a la verdadera filosofía. Claro está que en sánscrito u otras lenguas de la India no existe una palabra que tenga una *etimología* equivalente a la de la palabra *filosofía*, pero eso no significa nada. Por ejemplo, la etimología de *juicio* en alemán (*Urteil*) es “partición originaria”, lo cual no tiene nada que ver con la etimología de su traducción española, y no obstante nadie niega que las dos palabras se refieran a lo mismo. Y, en efecto, el budismo y en general las tradiciones de la India postulan cinco campos del saber (sánscr. *vidyā*), entre los cuales *ānvīkṣikī* abarca lo que Occidente llama lógica, lo que Occidente designa como metafísica y lo que en Occidente se denomina ontología. ¿Cómo podría entonces decirse que en India no hay filosofía?

Más aún, la filosofía habría aparecido en India antes que en Grecia. En efecto, tanto en el *Rgveda* como en el *Atharvaveda* hay muchos himnos escritos por filósofos que, entre cien y doscientos años antes de los presocráticos griegos, prefiguraron las conclusiones de estos últimos sobre la identidad del *arjé* / *arche* (ἀρχή). Gadamer (1975) afirma que la idea de que sin humedad no hay vida se generalizó en Grecia con posterioridad al siglo VI a.E.C., y que lo que le interesaba determinar a Tales no era la identidad de la materia original o primordial, sino qué sostenía el mundo. Sea o no correcta esta opinión de Gadamer, el filósofo indio prebudista (y por ende preheraclíteo) Prajāpati Parameṣṭin (a quien Benimadhab Barua [1981] llama “el Tales de la India”) nos dice explícitamente que *la materia original*, que no surge ni de la definición de lo existente ni de lo inexistente, es *el agua* (sánscr. *salila*), de modo que por lo menos en su caso el agua era la substancia esencial del universo. En efecto, para él, la filosofía era una búsqueda que, dentro de su corazón, llevaban a cabo los poetas para descubrir, a la luz del pensamiento, la relación entre las cosas existentes y las inexistentes, es decir, *la materia primordial* (Barua, 1981). Y puesto que la India y Grecia mantenían estrechos contactos, tiendo a creer que lo mismo era el caso con Tales.

Del mismo modo, es muy significativo que el prebudista hindú Brāhmaṇaspati (también llamado Bṛhaspati) haya postulado como *arjé* a *aditi* o “lo ilimitado”, que según Barua (*op. cit.*) es lo mismo que el *ápeiron* (ἄπειρον) de Anaximandro y que es la base de todo, que es libertad y vida inmortal, y es madre de la luz, de la ley eterna, etc. Según Max Müller [1859], *aditi* no sería el infinito que resulta de un razonamiento abstracto, sino un infinito visible, y en efecto, para Brāhmaṇaspati, esta “base de todo” es lo que sostiene la tierra y también lo que le sirve de cúpula envolvente —de modo

que, si Anaximandro hubiese estado haciendo lo mismo que Brāhmaṇaspati, en este caso la interpretación de Gadamer (*op. cit.*) podría ser correcta—. ²

Por su parte, el prebudista Anila afirma que el ἀρχή es el aire (*vāyu*), amigo del agua y como el aire de Anaxímenes poseedor de una notable capacidad de movimiento; él es el “primer nacido”, dotado de un principio generador. El *Atharvaveda* comenta la doctrina de Anila remplazando “aire” (sánscr. *vāyu*) con “aliento vital” (sánscr. *prāṇa*), Señor y sede de todo. Su voz atronadora fecunda las plantas, para que conciban y se multipliquen. Cuando llega la estación, produce la alegría de todo cuanto se encuentra sobre la tierra; es él quien riega la tierra con lluvias. Todo lo cubre como un padre a su hijo querido. En el universo el principio es *vāta* (aire) o *mātarīśvan* (viento³); en el individuo es *prāṇa* y *apāna* (las dos fases de la respiración). Mientras los seres vivos duermen, la respiración continúa, vigilando la vida de aquéllos sin dormir ni descansar, y gobernando todo lo que no gobierna la mente consciente (por así decir, pues la idea de un “inconsciente” no aparece en Anila). Es la vida pero también es la muerte (en forma de fiebre), y es lo que hace que el sabio alcance el más elevado de los mundos.

Es cierto que los textos de los primeros filósofos indios aparecen en los *Vedas*, que eran textos religiosos, y que Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapālita y Candrakīrti (así como Dignāga, Dharmakīrti y Śākyabuddhi, a quienes se mencionará a continuación), eran filósofos budistas, pero como señala Ángel Cappelletti (1972: 11-13):

Si consideramos la “filosofía” tal como la entienden algunos filósofos contemporáneos, (los positivistas lógicos, por ejemplo), no nos será difícil comprender que la idea de “filosofía” que tenían un Sócrates o un Plotino se puede aplicar con más exactitud a lo que hicieron Mencio en China o Shankara en la India, que a lo que en nuestros días hacen un Carnap y un Ayer...

Decir, por ejemplo, que en la India antigua no hubo filosofía porque la especulación (metafísica, cosmológica, ética, etc.) partía de la aceptación de los Vedas como libros divinamente inspirados, significa desconocer la amplísima libertad con que los textos védicos eran interpretados por los filósofos hindúes (hasta el punto de dar origen a seis diversos “darshanas” o sistemas); significa ignorar que hubo pensadores y escuelas de pensamiento que no reconocían a los Vedas (agnósticos, materialistas, budistas, jainas, etc.); significa pasar por alto el hecho de que casi todos los filósofos griegos aceptaban, en uno u otro sentido, los mitos tradicionales; significa ignorar, en fin, que Escoto Erígena y Abelardo, Tomás de Aquino y Eckhart, Berkeley y Malebranche, Schleiermacher y Kierkegaard, aceptaron también los libros del Antiguo y Nuevo testamento como divinamente inspirados.

Por otra parte, negar (como lo hace R. Guénon) que en la India haya habido “filosofía”, partiendo de la noción que de ésta tuvieron los filósofos racionalistas y críticos de los siglos XVIII y XIX, comporta evidentemente un arbitrario estrechamiento de la extensión histórica del concepto de “filosofía”. Tampoco resulta en modo alguno satisfactoria la posición que a este respecto adopta Hegel, quien antes de hablar de la filosofía griega trata de la filosofía china y de la India, y, sin embargo, sostiene que el pensamiento oriental debe quedar fuera de la historia de la filosofía, pues lo considera como “una fase provisional” (*ein Vorläufiges*), de la cual sólo se acuerda para explicar su relación con la “verdadera filosofía” (*zur wahren Philosophie*).

Una razón esencial por la que Hegel consideró que el pensamiento oriental debía quedar fuera de la historia de la filosofía, considerándolo como “una fase provisional” que debía ponerse en relación con la “verdadera filosofía”, era porque para él si bien en el Asia ya existía el espíritu, sólo lo hacía en la inconsciencia de sí, como una naturaleza que se imponía inmediatamente sobre los hombres, sin que mediasen el pensamiento o la reflexión. Esto no podría ser más absurdo, pues mientras que el término sánscrito *manas* indica la mente, el antiquísimo término *vijñāna* indica la autoconciencia —y es imposible que haya una palabra sin referente o que quien carece de autoconciencia se refiera a su propia autoconciencia—. Más aún, mientras que Occidente hubo de esperar hasta Descartes (1596–1650) para ver nacer el concepto de *apercepción* o conciencia de estar percibiendo (un concepto que claramente implica autoconciencia), en la India el filósofo budista *ācārya* Dignāga (c. 480 – c. 540) introdujo el término *svasamvedana pratyakṣa*, que se traduce como *apercepción*, y el término *svasamvitti(h) samvittibhāga*, que indica la *conciencia de conocer que uno está conociendo*, con más de mil años de anterioridad. Y mientras que Occidente tuviese que esperar hasta los albores del siglo XX para que Alain⁴ (citado en Sartre, 1980) introdujese sin ambigüedades el concepto de *conciencia de conciencia* y hasta 1943 para que Sartre (1980) mostrase que entre el referente del término *conciencia* la primera vez que aparece en la frase *conciencia de conciencia* y su referente la segunda vez que aparece en ella no podía haber una relación dualista y por ende conceptual de conocimiento, ya en el siglo VI E.C. *ācārya* Dignāga había desarrollado el concepto expresado por los términos *svasamvedana* y *svasamvitti(h)*, el cual, como lo explicó (en un pasaje traducido en Dunne, 2004) de manera muy clara Śākyabuddhi, comentarista del discípulo indirecto de Dignāga, Dharmakīrti, y como lo refleja el ejemplo de una llama que al mismo tiempo ilumina su objeto y se ilumina a sí misma,

no era una conciencia dualista y conceptual de conciencia comparable a un ojo que se mira a sí mismo o la punta de un dedo que se toca a sí misma, que en cuanto tal es imposible, sino, por el contrario, lo que Sartre designó como conciencia no-tética, no-posicional, no-reflexiva —y, habría que agregar, no dualista— (de) conciencia. Como señala Sartre, el término *de* va en paréntesis justamente para subrayar el ya señalado hecho de que no hay una relación dualista y conceptual de conocimiento entre el referente del término *conciencia* la primera vez que aparece y su referente la segunda vez. En efecto, es este último —la conciencia tética, posicional y dualista de objeto, que es también reflexiva (Capriles, aún sin publicar)— lo que por lo general llamamos *conciencia*.

En todo caso, el budismo no es un culto, pues no postula dios alguno, y tiene más de filosofía crítica que de religión dogmática. Esto se aprecia claramente en las palabras del Buda histórico, Śākyamuni, que recoge el *Kālāma Sutta* o *Kālāma Sūtra*:

No creáis en la fuerza de las tradiciones, por más que se las haya honrado desde hace muchas generaciones y en muchos lugares; no creáis algo porque muchos hablen de ello; no creáis en la fuerza de los sabios de antaño; no creáis lo que vosotros mismos hayáis imaginado, creyendo que un dios os ha inspirado. No creáis en nada sólo porque lo sostenga la autoridad de vuestros maestros o sacerdotes. Luego de examinarlo, creed sólo lo que vosotros mismos hayáis experimentado y reconocido como razonable, y que resulte en vuestro bien y en el bien de otros.

En breve, no hay base para la afirmación de JMBG según la cual en Asia no hay filosofía porque cada generación repite acríticamente lo que le transmite la anterior: no la hay ni siquiera en los *Vedas*, como lo muestra la diversidad de opiniones que hay en ellos con respecto al *arjé* / *arche* (ἀρχή) —ni, menos aún, los hay en el budismo, en cuyos cánones se halla el texto que se acaba de citar—. En efecto, en la filosofía budista ha habido una evolución constante en la cual nuevos pensadores niegan lo afirmado por otros anteriores. Ya en las épocas más tempranas surgieron diez y ocho escuelas, que luego proliferaron. En el Mahāyāna, en base a distintos textos surgieron las escuelas Mādhyamaka y Yogācāra. Luego Bhāvaviveka sintetizó el Sautrāntika del Hīnayāna con el Mādhyamaka, produciendo el Mādhyamaka Svātantrika Sautrāntika, mientras que otros autores combinaron Yogācāra con Mādhyamaka, generando el Mādhyamaka Svātantrika Yogācāra. Candrakīrti refutó a Bhāvaviveka y estableció el Mādhyamaka

Prāsaṅgika. Y en el Tíbet se sintetizó el Prāsaṅgika con textos en la base del Yogācāra y surgió el Mahāmādhymaka (que coincidía con lo expuesto en algunos textos de los primeros maestros del Mādhymaka y del Yogācāra). ¿Hubo, pues, aceptación acrítica?

Para poner fin a la discusión de este punto, también en China hubo filosofía política (el protoanarquismo de Lǎozǐ [老子: Wade-Giles, Lao³-tzu³; castellanización más común, Lao-tsé], Zhuāngzǐ [莊子: Wade-Giles, Chuang¹-tzu³; castellanización más común, Chuang-tsé], los maestros de Huáinán [淮南: Wade-Giles, Huai²-nan²], Xīkāng [嵇康: Wade-Giles, Hsi¹-k'ang¹], Bào jìng yán [鮑敬言: Wade-Giles, Pao⁴ Ching⁴-yen²]; el comunismo de Mòzǐ [墨子: (Wade-Giles, Mo⁴-tzu³; castellanización más común, Motí]; el legalismo, etc.), ontología (Lǎozǐ, Zhuāngzǐ), filosofía moral (Confucio [孔夫子: Hànyǔ Pīnyīn, Kǒng Fūzǐ; Wade-Giles, K'ung³ Fu¹-tzu³], Mòzǐ), etc., pero no hay espacio para ocuparse de ello aquí.

En todo caso, el libro de JMBG que se ha estado discutiendo es una obra de juventud, y tal como a mí no me gustaría que se me juzgase por mis obras de juventud, no debemos juzgar la filosofía de JMBG por ese libro — ni, como ya se ha señalado, debemos considerarlo como un órfico apolíneo en base a su admiración por Platón—. El mismo JMBG escribió, “No sientas vergüenza por tu primer libro; en todo caso, avergüénzate del último”. Así pues, para evaluar correctamente su pensamiento, habría que analizar obras antropológicas, políticas y filosóficas posteriores tales como *América Latina en el mundo, El origen del lenguaje*, “Les Droits Humaines et les Practiques de Domination”, “La Legitimidad del Poder, Recuerdo y Respeto para el Héroe Nacional (Discurso pronunciado en el Palacio de las Academias, Caracas, con motivo del homenaje de las universidades nacionales al Bicentenario del natalicio del Libertador Simón Bolívar)” y sobre todo las tres que Monte Ávila Editores reuniera en el libro *El laberinto de los tres minotauros* (JMBG, 1994) y cuya segunda edición fuese publicada por La Castalia en Mérida (JMBG, 2007-2008): *La identificación americana con la Europa segunda, Europa y América en el pensar mantuano y Discurso salvaje*.

3.- La obra antropológica, política y filosófica posterior de JMBG y en particular las tres obras reunidas en *El laberinto de los tres minotauros*

Según estas tres últimas obras, nuestra etnia mestiza estaría presidida por tres discursos, que son para él: (1) el de la Europa primera, que llama “discurso mantuano” y que es la de los privilegios aristocráticos y los principios

religiosos más vetustos; (2) el de la Europa segunda, que es la de la ciencia, la tecnología y el “estado de derecho,” y (3) el discurso salvaje, constituido por los harapos sin doctrina que quedaron del despojo y la dispersión de las culturas africanas e indígenas. Dicho autor escribe (Briceño Guerrero, 1994: 9; 2007-2008: 9-10):

...ninguno de los tres discursos logra gobernar la vida pública hasta el punto de poder dirigirla hacia formas coherentes y exitosas de organización, pero cada uno es lo suficientemente fuerte para frustrar a los otros dos, y los tres son mutuamente inconciliables e irreconciliables. Entre tanto las circunstancias internacionales del mundo tienden, por una parte, a reforzar el discurso europeo segundo y prestan altavoz al clamor de desarrollo acelerado hacia un *discurso (orden* en la edición de 2007-2008) racional segundo apoyado por la ciencia y la técnica, pero el discurso mantuano se esconde detrás del discurso europeo segundo y negocia su continuidad con intereses de las grandes potencias beneficiadas por ese estado de cosas mientras el discurso salvaje corroe todos los proyectos y se lamenta complacido (las cursivas son mías).

La misma Europa comprende una contradicción entre los discursos de lo que JMBG designa como la Europa primera y lo que llama la Europa segunda. En efecto, esta última se encuentra en autocontradicción en cuanto en ella sigue subyaciendo el discurso de la Europa primera, mientras que el estado de derecho no prevalece de veras en parte alguna, y incluso donde tiene mayor vigencia, en cierta medida es contradicho por la praxis de grandes sectores —si no de la totalidad— de la sociedad. Europa ha impulsado los más crueles colonialismos, las guerras más irracionales, el holocausto en la Segunda Guerra Mundial, los exterminios étnicos en las recientes guerras de los Balcanes y los conflictos que actualmente se desarrollan en Ucrania. Sus gobiernos dan luz verde al de Estados Unidos para que lance bombas de uranio empobrecido sobre los países a los que conviene avasallar, para que destruya poblaciones enteras, para que con el pretexto de la guerra contra el terrorismo suspenda los derechos constitucionales y recurra a la tortura, para que invada la privacidad y meta su ojo electrónico en las vidas de las gentes. Y no se trata sólo de la relación con los Estados Unidos: los ataques racistas proliferan en Europa, sobre todo por parte de los *cabezas rapadas*, mientras el racismo anida en poderosos partidos políticos como el *Front National* de Jean-Marie y luego Marine Le Pen en Francia, el *Vlaams Blok* en el Flandes belga, la *Alleanza Nazionale* de Gianfranco Fini en Italia, el *Nationaldemokratische Partei Deutschlands* (NPD) en Alemania, el *Freiheitli-*

chen Partei Österreichs (FPÖ) y subsiguientemente el aún más radical *Partei Bündnis Zukunft Österreich* (BZÖ) del difunto Jörg Heider en Austria, los partidos fascistas de Europa oriental (incluyendo el que actualmente ejerce su influencia en Ucrania), Amanecer Dorado en Grecia, y así sucesivamente.

Es que lo que aquí se está designando como la Europa segunda surgió como un desarrollo de la Europa primera que contradijo las premisas y los valores de esta última, que estaba ya llena de contradicciones. Y lo que es más importante, se supone que la Europa segunda es la de la racionalidad, así como la de la ciencia, en cuanto para su cosmovisión la racionalidad está encarnada en la ciencia. Ahora bien, como he mostrado en tantos de mis libros (Capriles, 1986; 1994; 2007: Vol. III; 2012: sobre todo Vol. 3) y en cantidad de artículos y capítulos de libro, es el proyecto científico-tecnológico de la modernidad —es decir, de la Europa segunda— el que ha producido la crisis ecológica que, según los científicos que no se han dejado sobornar o engatusar absolutamente por el capital, amenaza con destruir la sociedad humana y poner fin a la vida en el planeta en el curso del presente siglo: como es propio de la ley del efecto invertido inherente a la ignorancia / error que el budismo llama *avidyā*, que hace que obtengamos resultados contrarios a los que nos proponemos alcanzar (Capriles, 2003: Vol. 2 y muchas otras obras; Watts, 1959), o de lo que Sartre (1960) llamó “lo práctico-inerte,” el énfasis en la racionalidad engendró la irracionalidad más extrema que jamás haya exhibido nuestra especie. Lo que muestra la obra de JMBG es qué medida alcanzó esta insuperable contradicción al ser impuesta sobre los pueblos del Discurso Salvaje y ser este discurso y su racionalidad absorbidos por la mayor parte de la sociedad por medio del mestizaje.

De lo dicho a lo largo de este libro se sigue que ninguna cultura actual merece que se la preserve a toda costa, pues todas ellas están basadas en atávicos prejuicios encima de los cuales se han impuesto el ideal científicista de progreso de lo que JMBG denomina la Europa Segunda —la cual, como se ha señalado, es un desarrollo de lo que el mismo autor llama la Europa Primera— e ideologías instrumentales y mediatizadoras que se han convertido en tecnofascismos que se disfrazan de democracia a fin de seguir conduciéndonos a ojos cerrados hacia la autodestrucción —y, en el caso de las culturas occidentales en general, manteniendo los prejuicios de lo que el autor en cuestión llama la Europa Primera—. En el caso particular de las culturas del continente americano al sur del Río Grande, si bien dejarse avasallar por el acoso cultural del Imperio del Norte y de todo el Primer Mundo complicaría los problemas inherentes a dichas culturas, es menester reconocer que ellas tampoco constituyen un patrimonio dorado

a defender a sangre y fuego —y reconocer también que los productos culturales de todas las culturas, incluyendo la anglosajona, contienen elementos liberadores—. ⁵ Puesto que todas las culturas y sus respectivos discursos contienen las contradicciones señaladas arriba, que se hallan en la raíz de los más graves problemas de la región y del resto del mundo, es imprescindible transformarlas por medio de una revolución cultural como la propuesta en mi libro sobre la alienación (Capriles, 2012). Entre lo que esta última deberá erradicar se hallan elementos clave de las interpretaciones predominantes de la doctrina cristiana, que no sólo son responsables de la crisis global, sino que, en nuestras latitudes, fueron usadas desde la Conquista para servir a lo que las minorías dominantes vieron erróneamente como sus intereses y dieron lugar a muchos de los problemas de nuestro subcontinente. En efecto, la única manera de hacer posible la supervivencia de nuestra especie y la materialización de la *utopía* que haría de ella *entopía* y haría del mundo un *eutopos*, o buen lugar, sería por medio de una revolución en todos los planos que pusiera fin a todo tipo de alienación —la raíz más profunda de la crisis ecológica—.

Lo que JMBG reveló como problema clave de las culturas de América al sur del Río Grande podría también ser una bendición, puesto que el hecho de que los otros discursos frustran el logro de los objetivos de la Europa Segunda mantiene a los pueblos de la región a una distancia del abismo al que se acercan más rápidamente los pueblos del norte. Más aún, aunque se está perdiendo a pasos agigantados, la América al sur del Río Grande sigue teniendo algo que el Primer Mundo ya ha perdido y que resulta imprescindible recuperar si la humanidad ha de seguir existiendo como especie, y si ha de alcanzarse el estado de cosas soñado y perseguido por los utopistas, anarquistas, socialistas y comunistas: un grado de solidaridad y calor humano que todavía se resiste a ser arrastrado y enfriado por las aguas del diluvio representado por esta etapa final de la modernidad. Y, lo que es más importante, todas las sociedades indígenas, incluyendo las que otrora fueron parte de imperios, siguen conservando una visión de la naturaleza como madre proveedora de vida y una actitud de respeto y veneración hacia ella que se contraponen al llamado *propósito consciente contra la naturaleza* (Bateson, 1968; 1972) propio de la Europa Segunda y de la cultura global que ella impuso.

Saúl Rivas Rivas (sin fecha) lee *América Latina en el mundo* (JMBG, 1966) como diciendo que:

...la clave de Nuestra América no está en el indio sino en el mestizo: el mestizaje como fetiche ideológico. Es el mestizo su Alfa, (su punto de partida), pero como el mestizaje es un tránsito hacia el blanqueamiento y hacia Occidente, su Omega (punto de llegada) es el blanco y la Europa Segunda, la de la ciencia y la tecnología descomunal que hoy nos amenaza como especie y como civilización la irracionalidad capitalista. Por eso, dice, el indio debe aceptar su derrota en redondo.

Ahora bien, quizás esta lectura no sea precisa. Quizás lo que quiera decir JMBG sea que una mezcla racial y cultural como la que existe en la región podría favorecer la aparición de la síntesis cultural y espiritual que es la condición de posibilidad de la supervivencia de la especie y de la materialización de lo que hasta ahora no ha sido más que una utopía —lo cual, me permito señalar (aunque al hacerlo pase del mito científico al “mitológico-religioso”), corresponde a ciertas profecías tibetanas—.

En efecto, si JMBG hubiese sido un órfico, como podríamos haber inferido de su énfasis en Platón, su preferencia hubiese sido decididamente apolínea (Kerényi [1998: 165-166] señala correctamente que Orfeo parece haber rechazado al oscuro Dionisio en favor del dios claro, “Apolo y sol en la misma persona”, a quien adoraba), pero en *El laberinto de los tres minotauros* él no parece ver la respuesta a las contradicciones entre tres discursos (el de la Europa Primera, el de la Europa Segunda y el Salvaje) y en general de nuestros problemas en la asimilación de lo apolíneo, sino, por el contrario, en la cura de la exacerbación de lo apolíneo mediante una inmersión en el caos dionisiaco, mediada por el mago o el maestro (y quizás en cierta medida por el artista). Esto último se corresponde con mi propia propuesta, si bien en mi caso afirmo que ello sólo puede lograrse por medio de la práctica de ciertas tradiciones de sabiduría, entre las cuales la que considero como más directa, efectiva y apropiada para las condiciones actuales es la enseñanza dzogchén, que practico en su versión budista.

De ser correcto lo anterior, el énfasis que JMBG ponía en Platón podría haberse debido sobre todo a que este último postuló un comunismo (aunque circunscrito a los guardianes y los reyes filósofos y ello por motivos utilitarios, puesto que conservó la estructura social de tres castas característica de los protoindoeuropeos, modificando sólo la forma de acceder a ellas, pues sus miembros debían ser escogidos por el espíritu y no por la descendencia) y afirmó que sólo el filósofo podía ser un buen gobernante. En mi caso, no propongo un gobierno de los sabios, sino una progresiva dilución del gobierno, aunque coincido en que la misma sólo puede estar

mediada por la sabiduría, ya que la perspectiva de la ignorancia y el error que el budismo llama *avidyā* hace que nuestros actos produzcan resultados contrarios a los que nos proponemos alcanzar.

El siguiente pasaje parece insinuar otra aparente coincidencia entre nuestros respectivos pensamientos (JMBG, 1994: 302-303):

El país natal está en el futuro. No tenemos patria, no hemos nacido todavía. El país natal es un deseo ardiente y un proyecto, no un recuerdo. Existimos en instancia, estamos buscando un llegadero. Radicalmente extranjeros, extranjeros en todos los mundos, hemos de engendrar nuestro mundo. ¿Cuál es el vientre? ¿Cuál es el parto? Todo es ajeno, nada nos pertenece, No somos herederos, pero somos y nos toca dar ser. Futurar. Futuremos el país natal. Mundemos. Ancestremos.

Y también el siguiente (*Ibidem*):

He visto también —deseara no haberlo visto— que la revolución, caso de ser practicada en serio y caso de triunfar, conduce a formas de injusticia y opresión más abominables que las actuales. Esas formas nuevas de injusticia y opresión las he visto en los ojos y en las palabras de los dirigentes más sinceros, más esforzados, más leales a la causa. Se sienten salvadores mesiánicos, avatares de la historia; creen conocer mis intereses, mis deseos y mis necesidades mejor que yo mismo; no me consultan ni me oyen; se han constituido por cuenta de ellos en representantes míos, en vanguardias de mi lucha; son tutelares y paternalistas; prefiguran ya el Olimpo futuro donde tomarán todas las decisiones para mi bienestar y mi progreso; las tomarán y me las impondrán en nombre mío, a sangre y fuego en nombre mío. Yo bajo la cabeza diciendo “Sí camarada, sí compañero, eso es lo que hay que hacer, tiene razón, viva”. Les sigo la corriente para que no me peguen y para no desanimarlos; pueden producir esos momentos de relajo, de caos, cuando parpadea la vigilancia de los gendarmes, cuando puedo descargar impune mi rencor, mi cólera reprimida, mi odio; después de todo, ese alivio esporádico es el mendrugo que me toca en el tejemaneje revolucionario mientras llegan días peores, los del triunfo revolucionario.

JMBG está consciente de cómo lo que la psicología Gestalt llama la dinámica de la sombra —siendo esta última el arquetipo jungiano— contaminada a las revoluciones, frustrando las esperanzas revolucionarias —un mal del que me he ocupado ampliamente (entre otras obras, en Capriles, 1994, 2012)—. Y sin embargo, en vez de usar tales advertencias para justificar el *status quo* y pretender que desarrollemos aún más el capitalismo, al igual que

mi persona, JMBG apuesta decididamente por una opción de izquierda. Lo que es extraño es que, a pesar de haber entendido la función de dinámica de la sombra en las revoluciones, y señalar la necesidad de engendrar una patria y un mundo totalmente nuevos, en una de sus obras más recientes, en vez de promover una radical transformación de la conciencia que prevenga la dinámica perversa que se ha estado discutiendo y nos permita crear una sociedad totalmente nueva libre de dicha dinámica y de todos los procesos psicológicos en la raíz de los males actuales, sugiere que el actual modelo político y socioeconómico de Venezuela, de ser adoptada en las distintas latitudes, podría representar la salvación de la sociedad y especie humanas.

Nuestra discrepancia yace en el hecho de que la visión por la que opta no es la que a mi juicio respondería a las necesidades de la humanidad en esta encrucijada en la que está en juego, no sólo la continuidad de la sociedad humana en cuanto tal, sino incluso la supervivencia misma de nuestra especie, pues lo que en verdad podría hacer posible la continuidad de nuestra especie y al mismo tiempo engendrar una sociedad libertaria e igualitaria caracterizada por la plenitud en la frugalidad sería la recuperación de lo que he designado como el “*estado de Comunión*”, que sería la condición necesaria de la transición al *ecomunismo* libertario y, en el Primer Mundo, decrecentista, que he propuesto en una serie de obras (Capriles, 1994; 2012 [y una serie de artículos de revista académica y capítulos de libro que, por ser el tema de este artículo el profesor JMBG y no mi propia obra, no voy a citar]).

4.- Conclusión

En todo caso, JMBG no afirma de manera clara e inconfundible una visión de las cosas, y esto hace muy difícil llegar a conclusiones definitivas acerca de su obra. Lo que está perfectamente claro es que difícilmente alguien haya asumido el rol de maestro de profesores en la Universidad de Los Andes en una medida mayor de la que él lo ha hecho, y que su influencia intelectual difícilmente tenga rival, por lo menos en la segunda mitad del siglo XX y la primera década del XXI. Asimismo, no se lo puede ignorar, pues sus detractores arremeten con los mayores ímpetus en su contra, mientras que sus discípulos lo tienen en el más alto pedestal, llegando a afirmar que fue el más grande filósofo de su época. Mi propia visión, que acá he expuesto en la medida de los límites de extensión que ofrece esta revista, no se halla en ninguno de los dos extremos —y, de hecho, ni siquiera puedo estar totalmente seguro de cuál fue su visión—.

Notas

- 1 Los estoicos tienen un linaje dionisiaco en la medida en que su fundador, Zenón de Sitio, tuvo como su maestro al cínico Crates, de quienes tomaron su igualitarismo, su acracia (Nettlau [1970] también los ha ubicado como actores en la prehistoria del anarquismo) y su cosmopolitismo. Más aún, ellos reconocen que su linaje se remonta a Heráclito, de quien tomaron la visión según la cual hay un único logos (λόγος) que todo lo regula. Sin embargo, Zenón no se contentó con la crítica radical a la razón, pues parece haber tenido la necesidad de aferrarse a ésta, o de poder convencer a los demás, por lo cual recurrió al megárico Estilpo, de quien absorbió el racionalismo que los alejó de sus orígenes dionisiacos.
- 2 Si el ἄπειρον o *aditi* hubiesen sido hallados por medio de un razonamiento abstracto, serían la cúspide de las concepciones del ἀρχή, ya que lo que todo ente es, es en sí mismo ilimitado, y el ente aparece cuando la percepción establece límites ilusorios, aunque en verdad sigue siendo lo ilimitado. Por el contrario, decir que todo es uno de los elementos no tiene sentido, ya que cada elemento se define en relación a los demás.
- 3 A veces se lo toma como fuego (sánscr. *agni*), pero en este caso se estima que es algo íntimamente asociado al fuego: el viento que lo alimenta.
- 4 Alain era el seudónimo del *piet noir* Emile-Auguste Chartier (1868-1951), autor del *Propos*, las *Idées* y los *Pensières*, y discípulo de Jules Lagneau (1851-1894).
- 5 En *Estética primordial y arte visionario* (Capriles, 2000) dí como ejemplos de arte visionario y evalué entre las grandes obras de arte de nuestro tiempo a una serie de películas y videos hechos en los EE.UU., así como a piezas musicales producidas en ese mismo país. Rechazar productos culturales y artísticos de valor producidos por las culturas empeñadas en avasallarnos constituiría un grave error chauvinista, ultranacionalista y potencialmente fascista.

Referencias

- Barua, B. (sin fecha). *Historia de la filosofía india prebudista*. Barcelona: Visión Libros.
- Bateson, G. (1968). Conscious purpose versus nature. En D. E. Cooper (Ed.). *The dialectics of liberation*, 34-49. Harmondsworth, Middlesex, England: Pelican Books.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. New York, NY: Ballantine.
- Briceño Guerrero, J. M. (1962). *Qué es la filosofía*. Mérida: Universidad de Los Andes.

- Briceño Guerrero, J. M. (1965). *Dóulos Oukóon*. Caracas: Arte.
- Briceño Guerrero, J. M. (1966). *América Latina en el mundo*. Caracas: Arte.
- Briceño Guerrero, J. M. (1967). *Triandáfla*. Caracas: Arte.
- Briceño Guerrero, J. M. (1970). *El origen del lenguaje*. Caracas: Monte Ávila.
- Briceño Guerrero, J. M. (1983). Recuerdo y respeto para el héroe nacional (Discurso pronunciado en el Palacio de las Academias, Caracas, con motivo del homenaje de las universidades nacionales al Bicentenario del natalicio del Libertador Simón Bolívar). Mérida: *Revista Azul* (Universidad de Los Andes).
- Briceño Guerrero, J. M. (1987). *Amor y terror de las palabras*. Caracas: Mandorla.
- Briceño Guerrero, J. M. (1989). La legitimidad del poder. En Gabaldón, L. G. (compilador): *Legitimidad y sociedad*. Caracas, Alfadil-Universidad de Los Andes.
- Briceño Guerrero, J. M. (1990). *El pequeño arquitecto del universo*. Caracas: Alfadil.
- Briceño Guerrero, J. M. (1992). *Anfsbena. Culebra Ciega*. Caracas: Editorial Greca.
- Briceño Guerrero, J. M. (1994). *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila.
- Briceño Guerrero, J. M. (1996). Les Droits Humaines et les Practiques de Domination. En: Varios autores. *Qui sommes-nous*. París: UNESCO.
- Briceño Guerrero, J. M. (1997). *Diario de Saorge*. Caracas: Fundación Polar.
- Briceño Guerrero, J. M. (1998). *Esa llanura temblorosa*. Cuaderno. Caracas: Oscar Todtmann Editores.
- Briceño Guerrero, J. M. (2000). *Matices de Matisse*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes:.
- Briceño Guerrero, J. M. (2001). *Trece trozos y tres trizas*. Mérida: Ediciones Puerta del Sol.
- Briceño Guerrero, J. M. (2004). *Los recuerdos, los sueños y la razón*. Mérida: Ediciones Puerta del Sol.
- Briceño Guerrero, J. M. (2007-2008). *El laberinto de los tres minotauros* (3ª ed.). Mérida: La Castalia (contiene: *La identificación americana con la Europa segunda*, p. 11; *Europa y América en el pensar mantuano*, p. 97; *Discurso salvaje*, p. 261).
- Cappelletti, A. J. (1972). *Inicios de la filosofía griega*. Caracas, Editorial Magisterio.
- Capriles, E. (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Versión en corrección para una segunda edición disponible en mi página web: <http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/es/uploads/Biblioteca/ise>
- Capriles, E. (2000). *Estética primordial y arte visionario: Un enfoque cíclico-evolutivo comparado*. Mérida, Venezuela: Publicaciones del Grupo de Investigación en Estudios de Asia y África (GIEAA) / CDCHT-ULA. Versión revisada en Internet: <http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/es/uploads/Biblioteca/estetica2000lallave.pdf>

- Capriles, E. (2007). *Beyond being, Beyond mind, Beyond history*. Vol. I: *Beyond being*. <http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/es/uploads/Biblioteca/bb-bm-bh.part-i.pdf> (edición provisional todavía por trabajar).
- Capriles, E. (2007). *Beyond being, Beyond mind, Beyond history*. Vol. III: *Beyond history*. <http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/es/uploads/Biblioteca/bb-bm-bh.part-iii.pdf> (edición provisional todavía por trabajar).
- Capriles, E. (2012a). *Alienación, crisis ecológico-económica y regeneración. Esencia, desarrollo y modos de la alienación y erradicación de ésta en el comunismo decrecentista y libertario*. Madrid: Editorial Académica Española. También Internet: http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/es/uploads/Biblioteca/alienación_tomo_unico.pdf (a los interesados en leer este libro se les pide usar la versión gratuita en Internet y no comprar la obra en físico).
- Capriles, E. (2013). *The beyond mind papers: Transpersonal and metatranspersonal theory. A critique of the systems of Wilber, Washburn and Grof and an outline of the Dzogchen Path to definitive true sanity*. Vol. 1: *Introduction: Essential Concepts and Summary of Transpersonal and Metatranspersonal Theory*. Vol. 2: *Steps to a Metatranspersonal Philosophy and Psychology: A Critique of the Systems of Wilber, Washburn and Grof, and an Outline of the Dzogchen Path to Definitive True Sanity*. Vol. 3: *Further Steps to a Metatranspersonal Philosophy and Psychology: An Evaluation of Ken Wilber's System and of the Ascender/Descender Debate*. Vol. 4: *Further steps to a metatranspersonal philosophy and psychology: An assessment of the transpersonal paradigms of Grof and Washburn [And Appendices I, II and III]*. Nevada City (CA, EE.UU.): Blue Dolphin Publishing.
- Capriles, E. (aún sin publicar). *Gendün Chöphel's Mādhyamaka: Ascertaining the Prāsaṅgika-Mādhyamaka view (A Nyingmapa interpretation). A revised version of the translation of Gendün Chöphel's Ornament of the thought of Nāgārjuna with an Introductory Study on the definitive meaning of Mādhyamaka, its development and its subschools in India and Tibet, and a Commentary on Gendün Chöphel's Text*.
- Dunne, J. D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Gadamer, H.-G. (1975). I Presocratici. En *Questioni di Storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Vol. I* (ed. por V. Mathieu). Brescia: La Scuola.
- Garfield, J. L. (1995). *The fundamental wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. New York, NY: Oxford University Press.
- Kerényi, Karl (1998). *Dionisios: Ratz de la vida indestructible*. Barcelona, España: Herder.
- Korzybski, A. (1973). *Science and sanity: An introduction to non-Aristotelian systems and general semantics* (4th Ed. 5th printing). Lakeville, CT: International Non-Aristotelian Library Publishing Company (ed. original 1933).

- Müller, F. M. (1859). *A history of ancient Sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans*. Londres y Edimburgo: Williams and Norgate.
- Nettlau, M. (1970). *La anarquía a través de los tiempos*. México: Editorial Vértice. Se puede obtener gratuitamente su transcripción en la Internet en la siguiente URL: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/anarquia_tiempos/caratula_nettlau.html
- Rivas Rivas, S. (sin fecha). Un “discurso mantuano” para el “buen revolucionario” eurocentrista. Otro Carlos Rangel llamado J.M. Briceño Guerrero. Caracas: Aporrea. Internet: <http://www.aporrea.org/actualidad/a105494.html>
- Sartre, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique* (Vol. I: *Théorie des ensembles pratiques* [précédé de *Question de méthode*]). París: Gallimard. (Español [1963]. *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, Libros I y II. Buenos Aires: Editorial Losada.)
- Sartre, Jean-Paul (1980). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (31 edición). París: NRF Librairie Gallimard.
- Venkata Ramanan, K. (1966). *Nagarjuna's philosophy*. Rutland, VT: Charles E. Tuttle, for the Harvard-Yenching Institute.
- Watts, A. W. (1959). *The wisdom of insecurity*. Nueva York, NY: Pantheon Books.

