

## LA ACTUALIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA (*DHAMMA*)\*

Francisco José Ramos

En septiembre de 1943 se publicó el libro *La dottrina del risveglio* (“La doctrina del despertar”) de Julius Evola, uno de los más importantes escritores y pensadores italianos del siglo XX, nacido en 1898 y muerto en 1974. En castellano, el libro ha sido publicado por la editorial Grijalbo en 1998, traducido por Manuel Arbolí Gascón, con el subtítulo de «El budismo y su finalidad práctica». La fecha de la publicación original del libro no puede ser más emblemática: 1943. Es el año del punto álgido de las fuerzas destructivas que operan en la guerra más devastadora de Europa y del mundo, habiéndose desencadenando en Italia una terrible guerra civil. En medio del sombrío oscurecimiento de la centenaria cultura europea, sale a la luz un libro sobre la enseñanza de un sabio de la antigua India que vivía hacía más de dos mil quinientos años, y que durante medio siglo se dedicó a exponer su doctrina, fruto de una experiencia sin parangón histórico.

La sentencia de Buddha de que “Mejor vale morir combatiendo que vivir como vencido” (Mahavagga 2,15), citada por Evola, parecería, con toda provocación, hacerse eco heroico de la guerra en curso. Sin embargo, de lo que se trata en este combate es de la conquista de sí mismo por medio de las propias fuerzas y sin otra autoridad que la de la propia experiencia. En este sentido, la mayor virtud del libro de Evola consiste, a mi entender, en haber logrado poner en una justa perspectiva, y con agudo ingenio, la potencia de una enseñanza que muy bien puede catalogarse de inagotable porque apunta al corazón mismo de lo real, sin otra garantía que la intensificación de las fuerzas vitales o energía (*viriyā*), y el esfuerzo por penetrar (*vipassanā*) en las condiciones ineludibles de la existencia. Como señala Jean Varenne en su breve prólogo a la edición que comentamos, “Evola se entrega incansablemente a borrar la imagen flaca y desteñida que el Occidente se ha creado” de la doctrina de Buda. Imagen, habría que añadir, nacida del empeño de trivializar todo aquello que, en última instancia, está destinado a convertirse en fetiche mercantil.

La reivindicación “aristocrática” que lleva a cabo Evola de la Enseñanza es un intento por recuperar y actualizar, no ya el “budismo”, sino lo más excelso o noble (*ariya*; *aristos*) de un descubrimiento cuyas nobles verdades (*ariya-sacca*) reconocen, de entrada, la extraordinaria oportunidad de haber nacido humano. Por esta razón, queda claro que el epíteto de “doctrina pesimista o nihilista” con el que tradicionalmente se ha identificado al “budismo” es poco menos que una falsificación insostenible. El punto de partida de esta Enseñanza es la evidencia de *dukkha*: la persistente insatisfacción ligada a la

---

\* Escrito en 2005. Revisado en septiembre de 2011.

insistencia, al ansia o sed insaciable del deseo (*taṇhā*). Esta insaciabilidad nos refiere, por lo tanto, al anhelo en todas sus modalidades, desde las apetencias más básicas hasta la más voraz de las codicias. A partir de ahí se trenza el nudo inextricable de la existencia, del ciclo infinito de vivir y morir, de la *eterna peregrinación del deseo*, expresión con la que nos parece adecuado traducir el sentido vertiginoso de *samsāra*. Lo “eterno” alude en este contexto a una temporalidad que no tiene principio ni fin, y que envuelve los diversas formas de vida o planos de existencia. Es la red del enredo que no cesa de desenredarse para reanudarse en su enredo. ¿Cómo desanudar ese nudo cuya desnudez consiste, precisamente, en su insustancialidad (*anatta*) e impermanencia (*anicca*)?

La actualización de la Enseñanza responde a la vigencia de un descubrimiento cuyas verdades pueden ponerse a prueba, en cada momento, en cualquier época, y por no importa quién. Lo único que importa, de entrada, es la confianza (*saddha*) de que hay en esa Enseñanza algo digno de aprender, y que ese aprendizaje depende, en definitiva, de la rectitud del empeño en aprender. El horizonte del libro de Evola es, a tono con esto, el registro de la Enseñanza, el testimonio escrito de la experiencia primordial del Despertar. Por esta razón, el libro se divide en dos partes: el saber y la acción. Pero sería equivocado entender esta división como “teoría” y “práctica”, tal como se ha hecho, por ejemplo, en la tradición marxista. En un sentido estricto, la actitud teórica o especulativa sólo tiene aquí sentido en función de la incorporación de la enseñanza a la vida cotidiana; y, a su vez, la práctica de la misma, empezando por la experiencia meditativa, necesita como guía un entendimiento comprometido con aquella incorporación. La vitalidad del esfuerzo es medular en la doctrina de Buddha. No hay palabras muertas ni rituales fatigados en su enseñanza. Es como si el nudo del *samsāra* sólo pudiese desanudarse con la reanudación de un ejercicio o ascesis tan persistente como la propia insistencia del deseo. Para decirlo a la manera del gran maestro zen Dogen Ehei (1200-1253): *el despertar consiste justamente en la práctica de lo que significa estar despierto*. A propósito de esto, no es nada casual que Evola cierre su escrito afirmando que con el Zen se retoma “la exigencia que dio vida al budismo en sus orígenes” (p. 286).

El título y subtítulo del libro, al poner énfasis en las palabras “despertar” y “práctica” no permite que se confunda, sin más, la doctrina de Buddha con una “religión” ni con una “filosofía”. En nuestra cultura europeo-occidental estos dos términos forman parte del gran legado de la tradición greco-romana. Por lo mismo, ellos son relativamente ajenos al pensamiento budhista. Se podría argumentar que el término sánscrito *dharma* (*dhamma*, en pali) es en alguna medida equivalente al significado usual de religión y filosofía. Nada impide, en efecto, que se utilicen para aclarar aspectos importantes de la Enseñanza. Tampoco cabe duda de que hay rasgos en la cultura budhista, sobre todo en sus manifestaciones populares, que pueden identificarse como “religiosos”; así como toda una lógica y un imponente sistema milenario de pensamiento que puede identificarse

como “filosófico”. Quizá lo más correcto sería asociar la Enseñanza como una práctica o ejercicio de la sabiduría, y no sólo con un amor a la sapiencia que es lo que significa “filosofía”.

Sin embargo, basta con rasgar un poquito el terreno para descubrir que lo que Buddha enseña no se deja aprehender fácilmente en estas categorías. No es tanto un asunto de palabras o de vanas polémicas. Es un asunto de atender con rigor a lo que significa la práctica del despertar, y las mil y unas maneras, con frecuencia profundamente paradójicas, de entenderlas. A este respecto, una de las grandes aportaciones del libro de Evola consiste en sacar a relucir la extraordinaria y fecunda singularidad de la tradición budhista. Por esta misma razón, me parece un desacierto utilizar expresiones como “doctrina metafísica” o “suprasensible” a la hora de explicar dicha singularidad. Evola así lo hace y es lamentable. Esos epítetos están ligados a la vocación esotérica del autor, la cual, a mi entender, poco o nada tiene que ver con el Dhamma. Aún así, resulta admirable percatarse de que tales desaciertos, como otros, para nada empañan la lucidez y perspicacia de su exposición.

«La visión como transparencia es el ideal budista» escribe Evola en la p. 67. Esta transparencia, íntimamente expresada en la imagen de «sacudir el polvo de los ojos», es aquello en lo cual consiste la aspiración de todo practicante. Digo bien *aspiración*, que me parece una palabra más adecuada que la de “ideal”, por cuanto proviene del latín *aspiro*, que significa justamente ‘soplar’, ‘respirar’, y que a su vez está emparentada con *spiro* y *spiritus*. La aspiración a la visión como transparencia es, pues, el espíritu del budhismo. Lejos de todo anhelo, de lo que se trata es de aspirar, y de respirar sin temor, poniendo en cada momento la atención completa en el cuerpo y la mente, esos dos pilares inseparables de la existencia.

Se trata, sin embargo, de un esfuerzo, a la vez tan difícil y sutil, que no hay palabras que puedan colocar la experiencia de esta práctica en un engranaje conceptual. Y es algo tan simple y tan evidente que todas las palabras del mundo no cesan de apuntar a lo que eso significa. Esta tensión hace de la doctrina del Despertar un experimento muy raro en la ya rara oportunidad de haber nacido humano. Evola enfatiza, en este sentido, que el budhismo sucumbió desde temprano a lo que parece ser el destino de toda gran enseñanza: el desgaste de su virtud, la pérdida de su intensidad. En cierto sentido creo, como Evola, que el “budismo”, tal como se proyectado en Occidente, está en pleno proceso de desvirtuación. «The world cannot live at the level of its great men.» Esta sentencia de James George Frazer es correcta. Todo sucede como si un rasgo persistente de la condición humana fuese el que la aspiración a lo más noble y excelso fuese inversamente proporcional al hundimiento en lo más bajo y ruin. Pienso que hoy en día esto se hace particularmente evidente, pues la gran ilusión que cobija los ideales de

progreso, bienestar y de comodidad es quizá el más grave impedimento para ver lo real tal cual es, para asentar la visión de la transparencia. He aquí un pasaje memorable de Evola al respecto: «Por lo mismo, muchos de nuestros contemporáneos – los llamados “hombres de acción”, en primer lugar – se parecen a esos crustáceos que son tan duros y con excrecencias ríspidas en la concha, cuanto blandos e invertebrados por dentro.» (P. 148).

Uno de los capítulos más formidables, a mi juicio, del libro de Evola es el sexto de la primera parte titulado *La génesis condicionada*. Con esta expresión se traduce *paṭicca samuppāda*. Se trata del problema del “origen” de la existencia condicionada. Tiene razón el autor al poner entre comillas este término problemático. Paso a discutir este punto, añadiendo criterios propios que me van a permitir abundar en el asunto.

En Occidente estamos acostumbrados a pensar en función del origen primigenio o absoluto de la vida, de la existencia o del universo. Esto es válido tanto para la religión y la teología, como para la ciencia y la filosofía. En contraste con esta forma acostumbrada de pensar, la enseñanza de Buddha propone una concepción de la existencia en la que el énfasis recae en el despliegue inmanente de las fuerzas que conforman todo modo de ser o de existir. Por “fuerzas” debe de entenderse aquí el conjunto de actividad o *enérgeia*, para usar el término clásico griego, que *obliga* al surgir y cesar de la existencia, tanto en el sentido intensivo del “momento” (*khana*), como en el sentido extensivo de la “duración”, y el efectivo agotamiento de una particular manifestación de la vida, humana o no humana. Evola utiliza también el término “combustión” para referirse a este proceso. Fuerza, actividad, combustión: he ahí el diseño del comienzo y fin de la existencia. Se entiende, por lo tanto, que este diseño no tiene que ser la obra original de un divino Creador ni responder al plan arquitectónico de una divina Providencia. Más bien se trata de llamar la atención sobre el carácter *pragmático* del proceso en virtud del cual el devenir *ocurre y llega a ser lo que aparece*, o se muestra como existencia. Este proceso no tiene un origen primigenio o absoluto, ni una finalidad sobrenatural, ni un fin escatológico o apocalíptico. Tiene, eso sí, una serie de factores primordiales que se entrelazan hasta formar la trama de la existencia. El conjunto de dichos factores seriales componen la *génesis condicionada* que da pie, a su vez, al *perpetuo divagar* en los diversos planos o niveles de existencia (*saṃsāra*).

Evola destaca el importante detalle de que el término que se usa para referirse al *fenómeno* de la condicionalidad es *nidāna*, y no *hetu* que significa “causa”. Los factores primordiales no son, pues, una forma de causalidad sino una condición de posibilidad. De ahí la fórmula canónica de que «cuando esto existe, aquello llega a ser; cuando surge esto, surge aquello». Lo que de esta manera surge y deviene, no son sustancias o entidades sino la consecuencia, ella misma transitoria, del fenómeno de la

condicionalidad. El perpetuo divagar de los “modos de ser”, por ser el fruto de una génesis condicionada, es fenoménico. Lo cual implica que nada existe por sí ni en sí mismo. No hay, pues, en un sentido estricto, entidades o sustancias. La condición alude a aquello *por* lo que algo ocurre. La causalidad, por ser causa *de* algo, nos refiere a la producción lineal y atómica (o indivisa) de un determinado efecto. (Este es el trasfondo, digámoslo de paso, de la concepción errónea del *individuum* o de la individualidad.) Pero hay, además, otro detalle importante. El estudioso japonés S. Yamaguchi nos recuerda que así como el concepto de “causa” indica una determinación extrínseca, irreversible y anterior al efecto, los fenómenos condicionados implican una relación mutua, ligada sobre un eje de simultaneidad y no de sucesión. Ramón Panikkar, en su libro *El silencio del Buddha*, de donde está sacada la anterior referencia, recuerda justamente que el término *nidana* significa conexión, ligamen, vínculo, lazo (la raíz *da-* o *di-* significa “ligar”). Se podría decir entonces que hay una *coligación* de los fenómenos entre sí, una *relación* que obliga a la persistencia en virtud precisamente de su mutualidad. En este sentido, la existencia es pura *repetición*: el volver y revolver, el flujo y reflujo del devenir.

Me parece que el concepto de repetición es fundamental para entender el sentido de la generación condicionada. De hecho, quizá sea mejor hablar de *generación* en vez de “origen”, “génesis” o “formación”. Pues sólo por la generación hay regeneración, y sólo por ésta se genera el proceso mismo del devenir. Jugando un tanto con las palabras, se diría que el *porvenir* del *devenir* es el *revenir* de aquello que hace posible el *venir* de la procedencia condicionada de todo lo que aparece, persiste y cesa. *Bhutam idam ti*: «eso ha llegado a ser» (véase, por ejemplo, el *Mahātaṇhāsaṅkhaya*), fórmula canónica que resalta la naturaleza condicionada de la existencia, puede también entenderse como una expresión que penetra en el sentido pragmático del “ser”. Este carácter o sentido pragmático es una manera de *prevenir* contra la manía especulativa de lo absolutamente originario que suele acompañar las reflexiones ontológicas y metafísicas en Occidente.

Hay un pasaje de libro de Evola que ilustra admirablemente este aspecto: «El gran significado práctico de la doctrina del *paṭicca samuppāda* está en que con ella se afirma que el mundo condicionado y contingente no existe como algo absoluto, sino que él mismo es a su vez condicionado, contingente, por lo que en principio siempre es posible una remoción, una extracción, una destrucción. *Creadas por la acción, las formas condicionadas de existencia se pueden disolver por la acción.*» (P. 102, itálicas nuestras) En griego antiguo, el nominativo *pragma*, de donde deriva “pragmatismo”, significa justamente “acción”. A su vez, el término *poiesis*, que se traduce por poesía o creación, significa también acción y producción. Las acciones, sean del pensamiento, del lenguaje o del cuerpo, se sustentan y generan con las acciones. La re-petición no es la mera reiteración sino la insistencia de las acciones: no tanto lo mismo que vuelve siempre

como el volver a lo mismo: el ansia o sed (*taṇhā*) de existir. Tan fenoménico es lo que aparece y desaparece como las condiciones que permiten dicha acción. Se explica así que si el devenir resulta “engañoso” o “embaucador”, lo es en la medida en que se malentende el aparecer, sea como aquello que “es”, o sea como aquello que “no es”. En todo caso, el devenir es justamente la promesa que nunca se cumple a tono con lo que se piensa, se percibe o se dice “ser o “no ser”. En este sentido, la impermanencia (*anicca*) no es lo irreal que oculta la realidad última de algo que permanece. Se diría que todo lo contrario: el supuesto de permanencia e inalterabilidad, de que hay una sustancia o entidad que sirve de soporte, sostén o fundamento a lo real – llámese “Dios”, “Alma” o “Mundo” – forma parte de un entendimiento tan erróneo como inevitable, pues emerge del entramado o acción del devenir. Lo contrario a la verdad, dice Nietzsche, no es el error sino la estupidez, es decir, la ignorancia con la que se persiste en la existencia. El ansia de existir es, en efecto, un *ansia de ilusión*. Por esto cabe decir que la impermanencia es tan real como irreal es lo que se muestra como existiendo por sí y en sí mismo. De hecho, se dice que penetrar en lo real de la impermanencia (*anicca-saññā*), aunque sea “por un momento”, es el momento álgido de la sabiduría. Por el contrario, quedar atrapado en la percepción, conciencia o idea de permanencia (*nicca-saññā/citta/diṭṭhi*) es de las peores, y sin duda más comunes, formas de la ignorancia.

«Para comprender adecuadamente la enseñanza budista», escribe Evola, «es preciso, pues, partir de la idea de que tiene en vista la condición de un hombre para quien hablar del *atma-brahman*, de un Yo suyo inmortal inmutable, idéntico a suprema esencia del universo, no sería un hablar ‘conforme a la realidad’ – *yathā bhutaṃ* –, o sea, basado sobre un dato efectivo de la experiencia, sino un simple lucubrar, un hacer filosofía o teología. La doctrina del despertar quiere ser absolutamente realista y partir de punto de vista real, o sea, quiere ser ciencia samsárica.» (P. 71) A tono con esto, si recordamos que *bhutaṃ* significa “llegar a ser” o “devenir”, también puede decirse que la enseñanza budista es una *ciencia del devenir*. No es casual que el libro de Julius Evola se divida en dos partes: el saber y la acción. El *saber* es lo que atañe al entendimiento de lo real; la *acción* es lo que compete a la liberación o emancipación propia del Despertar. La enorme sutileza de esta doctrina no se despacha diciendo que el Despertar significa liberarse del devenir o del *samsāra* para entrar en el nirvana. Frente a las poderosas y ricas tradiciones de las grandes filosofías de la India, la enseñanza budista, nos dice Evola, responde a una doble vocación “antipanteísta” y “antimística”. Ni el goce entusiasta con la Naturaleza ni la exaltación de las identificaciones con lo Absoluto tienen cabida en la Enseñanza.

La sobriedad, la precisión analítica y el desencantamiento hacen del “realismo” budhista no tanto una postura metafísica como un enérgico llamado al *factum* del devenir. En todo caso, se podría hablar aquí de una ontología dinámica y no metafísica, en la que “ser” significa *lo que está siendo*, sin que haya nada que efectivamente llegue a

ser lo que aparece y aparezca como ser. En este sentido, la ciencia samsárica o del devenir es también una *estética del despertar*, esto es, el desarrollo de una atención, sensibilidad e inteligencia extraordinarias que permitan dar cuenta en la práctica, en el plano experimental, y no sólo en el teórico o especulativo, del pulso inagotable de lo real. Hay, también, qué duda cabe, una muy particular belleza en esta doctrina en la que tanto las alegrías como las tristezas terminan por disolverse en un temple único y sereno «donde la soledad es sabiduría» (*ekkatam monam akkhatam*), y no ya el vulgar aislamiento de un ánimo recluido en las imágenes de sus fantasías. Esta soledad es el descubrimiento del *principio de inmanencia* en la que el propio cuerpo y la propia mente – los fenómenos condicionados que hacen al “individuo” – afloran como destellos acogidos al gran vacío que forma el fulgor de los universos. Evola cita, a este respecto, estas decisivas palabras de Buddha: «En este cuerpo de sólo ocho palmos de alto, provisto de percepción y conciencia, en tal cuerpo está comprendido el mundo, el surgir del mundo, el extremo del mundo y el camino que conduce al extremo del mundo.» Todo empieza, termina y se reanuda *ahí*, en los confines de lo ilimitado.

A la luz de lo anterior, vale aquí y ahora hacer una digresión en torno al dolor. Una cosa es padecer y otra sufrir por lo que se padece. Se padece porque hay un cuerpo; se sufre porque hay mente. Puesto que hay cuerpo no es posible no padecer. Pero puesto que hay mente, es posible liberarse del sufrimiento. La mente es la cárcel de la mente, no así el cuerpo. El cuerpo es el límite de las acciones. Pero la mente no tiene otros límites que los que ella misma se impone. ¿Cuál es, pues, la causa del sufrimiento, donde “causa” significa tanto procedencia como ocasión? El anhelo y ansia de existir, lo cual obedece, a su vez, a la ignorancia de los límites *indefinidos* – es decir: siempre por determinarse – de lo que puede un cuerpo, y a la voluptuosidad con que nos adherimos a nuestros anhelos y, por tanto, al sufrimiento. Pero, en realidad, ni los anhelos ni el sufrimiento son “nuestros”; ni los límites de un cuerpo es una limitación de la mente. Habría, pues, que desarrollar el cultivo de la atención, la atención cabal y completa, la devoción del momento. De este modo nos percatamos de que el cuerpo es realmente el lugar de trabajo de la mente; y de que sólo la mente está en condiciones de liberarse de sí misma en medio de los confines indeterminados de lo que puede un cuerpo.

La agitación, la pasión, el dolor, el desvarío, las derivas, y aún la gracia y el entusiasmo, son términos con los que se intenta precisar el sentido polivalente de *dukkha*. Se podría apuntar – como en ocasiones hace Buddha – al mar como emblema por excelencia de la eterna impermanencia que saca a relucir la insustancialidad de lo real. Las incesantes aguas del mar – origen primigenio de la vida en la Tierra – revuelven los fondos abismales del océano haciendo que nada permanezca idéntico a sí. No *aseidad* – del latín *a se* ‘por sí mismo’ – es el término que Evola acuña para traducir *anatta* o insustancialidad. Si todo lo que hay se da en virtud de una generación condicionada,

entonces lo real está sustancialmente vacío de realidad. Insustancial no significa, claro ha de estar, baladí o insignificante. Más bien se trata de todo lo contrario: todo es fundamentalmente importante porque *lo que hay* reposa inmensamente sobre el inasible movimiento de su misma contingencia. Una contingencia que remite a la necesidad del devenir, y no a la existencia de un Dios creador y regulador moral del mundo. Necesidad y contingencia que no se dejan, sin más, narrar, describir ni medir en términos convencionales, sean del pensamiento abstracto, religiosos o del sentido común.

La “ciencia del devenir” es inevitablemente enigmática, ya que plantea en cada momento un desafío a la posibilidad de comprender el hecho de que, puesto que nada es por sí ni en sí mismo, todo vuelve, una y otra vez – o mejor dicho quizá – todo se incorpora al movimiento indefinido de la existencia. Indefinición que, en el plano genérico de la vida, corresponde exactamente a la insaciabilidad; y que en el plano específico de la vida humana obedece al ansia de ilusión. El devenir en el que se inscribe la generación condicionada no tiene propiamente – en virtud de su impermanencia, agitación e insustancialidad – una determinada extensión temporal y una identificable localización espacial. La historia humana pertenece al devenir, pero el devenir no tiene historia, ni mucho menos se agota en la experiencia humana. La forma humana es una forma entre las innumerables formas de devenir. Pero la gran oportunidad, y efímera rareza, de haber nacido humano o humana es el abandono de la ignorancia, sin tener que ser dios ni identificarse con deidad alguna. Lo real de la existencia condicionada consiste en el devenir. Pero precisamente por esto, el devenir es también aquello que puede ser traspasado.

Si lo condicionado fuese una realidad sustancial e inalterable, no habría manera de despertar a la evidencia de su inminente superación. Es por esta razón que Evola nos habla en su libro de una “voluntad hacia lo incondicionado” como característica del ascetismo budhista. Evola rechaza de plano, y con vehemencia, la idea que en Occidente ha prevalecido del “budismo” como una filosofía nihilista o, lo que es peor, como una nueva doctrina moral amparada en la pusilanimidad del humanitarismo, y en una idea no menos endeble de la compasión. Es en este contexto en el que hay que ubicar el empleo frecuente del polémico término “ario” para referirse al espíritu – y no ya a la “raza” – de las enseñanzas de Buddha. *Ariya*, de donde sale “ario”, significa originalmente “noble”. Sólo los espíritus más nobles son capaces de penetrar en la sutileza de esta doctrina. Sin embargo, también hay que destacar, y ésta es una de las muchas y fecundas paradojas del buddhismo, que el Buddha histórico es un hombre, y que el Despertar, como experiencia sui generis de des-acondicionamiento, no pertenece a ningún “individuo” u hombre en particular sino que es, en un sentido estricto, un atributo de lo real por virtud del traspaso del devenir. El “buddhismo aristocrático” de Evola, como se le ha querido llamar es, a mi entender, más un reclamo de autenticidad que un desprecio a las interpretaciones

superficiales y vulgares – y, por otra parte, inevitables – de las enseñanzas budhistas. La actualización del Dhamma está en manos de quienes la ejercitan, pero también en manos de quienes la ignoran, pues sin esa ignorancia tampoco habría necesidad de entendimiento.

\* \* \* \* \*