

# El budismo y el dinero: la represión actual del vacío

19/02/2004 - Autor: David Loy - Fuente: *Buddhist Ethics and Modern Society*, 1991, n° 31, pp. 297-31

El mundo moderno es tan materialista que, a veces, bromeamos sobre la religión del "*dinero-teísmo*." Pero la broma recae sobre nosotros: para cada vez más gente, el sistema de valor del dinero está suplantando las religiones tradicionales, como parte de una profunda conversión secular que apenas comprendemos. Creo que el budismo (con algo de ayuda del concepto psicoanalítico de represión) puede explicar esta transformación histórica y mostrarnos cómo superarlo.

La doctrina budista del no-yo implica que nuestra represión fundamental no es el sexo (como pensó Freud), ni tan siquiera la muerte (como piensan los psicólogos existenciales), sino la intuición de que el yo egótico no existe, que la conciencia de sí mismo es una construcción mental. Aquí, la intuición reprimida "*vuelve a la conciencia de forma distorsionada*" como formas simbólicas en las que intentamos basarnos compulsivamente y hacernos reales en el mundo: tales como el poder, la fama y, claro está, el dinero.

Para presentar una crítica budista del complejo del dinero, y la solución budista, este artículo está dividido en dos partes. La primera parte resume la comprensión psicoanalítica existencial de la condición humana y la modifica introduciendo la idea fundamental de anatman, la negación del yo egótico. La crítica budista del yo egótico no sólo nos da una perspectiva diferente de la represión, sino que también sugiere una forma diferente de resolver el problema de la represión. La segunda parte aplica las conclusiones para comprender el papel psicológico y espiritual del dinero para la humanidad secular moderna, demostrando cómo el complejo del dinero desemboca en una religión demoníaca – demoníaca puesto que no puede absolver nuestro sentido de carencia.

### La represión del vacío

Cuando se le preguntó a Samuel Johnson, "*¿Me pregunto qué placer puede encontrar el hombre en convertirse en bestia?*" contestó: "*El que se convierte en bestia se deshace del dolor de ser hombre.*"

La respuesta del Dr. Johnson sugiere por qué nos anestesiarnos con el alcohol, la televisión, así como con el dinero y con otras adicciones físicas y mentales. (Como también sabía el Dr. Johnson, la depresión es, con frecuencia, la alternativa para no deshacerse de ese dolor.) Hoy en día, la filosofía y psicología Occidental finalmente ha recuperado su idea: el existencialismo subraya la angustia de la condición humana, y el psicoanálisis remonta la neurosis, incluyendo la neurosis de grado leve que llamamos normalidad, a la ansiedad. Pero ¿por qué es doloroso ser simplemente un ser humano? ¿Qué genera nuestra angustia y ansiedad? Es aquí donde el budismo puede llevar el análisis un paso más allá. Freud enfatizó

que la represión es el descubrimiento clave subyacente a todo psicoanálisis. El concepto es básicamente simple: cuando algo (normalmente un pensamiento o sentimiento) me hace sentir incómodo y no quiero afrontarlo conscientemente, puedo elegir ignorarlo u "olvidarlo". Esto me libera el camino para concentrarme en otra cosa, pero tiene un precio: parte de mi energía psíquica debe ser gastada en lo que ha sido reprimido, para mantenerlo fuera de la conciencia, por lo que hay una tensión persistente. Incluso peor, lo que ha sido reprimido, normalmente, vuelve a la conciencia, transformado en un síntoma simbólico (porque ese síntoma re-presenta el fenómeno reprimido de forma distorsionada). Freud creía que las histerias y fobias de sus pacientes vieneses de clase media eran síntomas de una sexualidad reprimida, y por ello, concluyó que la represión sexual es nuestra represión fundamental. De todas formas, al igual que muchos de nosotros, cuando se hizo más mayor su atención cambió gradualmente de la sexualidad a la muerte. Psicólogos existenciales más recientes, como los analistas Rollo May e Irvin Yalom y los especialistas Norman O. Brown y Ernest Becker, han desplazado el foco de las dinámicas sexuales a los temas fundamentales de la vida y la muerte, la libertad y la responsabilidad, la falta de fundamento y de significado – inquietudes que son igual de básicas para el budismo, y que por ello hacen posible un diálogo más fructífero entre el budismo y el psicoanálisis.<sup>2</sup>

William James observó que nuestro *"instinto común para la realidad... siempre ha mantenido el mundo, esencialmente, como un teatro para el heroísmo."* Pero ¿por qué queremos ser héroes? El narcisismo natural y nuestra necesidad de auto-estima significan que cada uno de nosotros necesita sentir que tenemos un valor especial. El heroísmo es la forma de justificar esa necesidad de ser más que nadie o nada, puesto que puede cualificarnos para un destino especial. Y ¿por qué necesitamos un destino especial? Porque la alternativa es literalmente demasiado para ser considerada. La ironía de la habilidad única de la humanidad de simbolizar es que revela mucho más claramente nuestro destino. Según la mayoría de psicoanalistas existenciales, nuestra represión fundamental no es la sexualidad, sino la muerte. Aunque el miedo a la muerte es necesario para la auto-preservación, debe ser reprimido para que podamos funcionar con cierto grado de comodidad psicológica. La mayoría de los animales tienen tales miedos programados en ellos como instintos, pero nosotros moldeamos nuestros miedos en base a cómo percibimos el mundo, sugiriendo que si logramos ver el mundo de forma diferente, también podemos ser capaces de moldear nuestros miedos de forma diversa. O es lo contrario: ¿son nuestros miedos los que hacen que percibamos el mundo como lo hacemos, y podría alguien experimentar el mundo de forma diferente si fuera lo suficientemente valiente para afrontar lo que más evitamos?

Según Becker, *"todo lo que hace el hombre en su mundo simbólico es una tentativa de negar y superar su grotesco destino. Se conduce a sí mismo literalmente hacia una inconciencia ciega con juegos sociales, trucos psicológicos, preocupaciones personales tan lejanas de la realidad de su situación que son formas de locura."* Incluso nuestros rasgos de carácter son un ejemplo de esto, puesto que proporcionan una respuesta automática a situaciones. Estos hábitos sedimentados son una protección necesaria, puesto que sin ellos el yo sólo puede ser *"una psicosis total y abierta"*; ver el mundo como es realmente *"devastador y aterrador"* *"hace que la actividad rutinaria, automática, segura, llena de confianza en sí mismo sea imposible... Sitúa a un animal tembloroso a merced del cosmos entero y el problema de su significado."*

Así la acidez del aforismo de Pascal: *"Los seres humanos están tan necesariamente locos que no estar loco llevaría a otra forma de locura."* Para Becker esto es literalmente cierto: lo que consideramos normal es nuestra locura colectiva, protectora, en la que reprimimos la dura realidad de la condición humana. Los que tienen dificultad para jugar este juego son los que denominamos mentalmente enfermos. Los esquizofrénicos sufren por la realidad. El psicoanálisis revela el alto precio de negar esta realidad de la condición humana, "lo que podríamos llamar el coste de pretender no estar loco." 4

Así, la primera experiencia del niño se convierte en una tentativa *"de negar la ansiedad de su aparición, su miedo de perder su apoyo, de estar solo, indefenso y temeroso."* Esto conduce a lo que Becker llama *"la gran simplificación científica del psicoanálisis"*:

Esta desesperación es evitada mediante la construcción de defensas; y estas defensas nos permiten sentir un sentido básico de auto-valor, de significado, de poder. Nos permiten sentir que tenemos el control de la vida y la muerte, que vivimos y actuamos realmente como individuos voluntarios y libres, que cada uno tiene una identidad única y auto-modelada, que somos alguien... Todos nosotros somos impulsados a vivir en el olvido del yo, ignorantes de cuáles son las energías a las que recurrimos, del tipo de mentira que hemos creado para vivir de forma segura y serena. 5

Esto implica una forma diferente de comprensión de conceptos freudianos tan claves como la culpa y el complejo de Edipo. Freud remontó la culpa a sentimientos ambivalentes tempranos del niño, especialmente los deseos de odio y muerte dirigidos hacia los padres que se alternan con el miedo a perderlos. El psicoanálisis existencial ve el problema mucho más básico: *"La culpa, según los existencialistas, es la culpa de ser uno mismo. Refleja el desconcierto del animal auto-consciente por haber emergido de la naturaleza, por insistir en conseguir sin saber para qué, por no ser capaz de situarse de forma segura en un sistema de significado eterno."* 6 Esta culpa "pura" no tiene nada que ver con el temido castigo por los deseos secretos; más exactamente, el mayor pecado es el pecado de haber nacido, tal como lo expresa Samuel Beckett. Es el gusano en el corazón de la condición humana, aparentemente una consecuencia ineludible de la misma auto-conciencia.

Esto transforma el complejo de Edipo de Freud en un proyecto de Edipo: la incesante tentativa de llegar a ser el propio padre, como comprendió Freud, pero sin dormir con la madre. ¿Por qué? Llegar a ser el propio padre es convertirse en lo que Nagarjuna describió como auto-existente – y expuesto como imposible. Becker califica el proyecto de Edipo como una huida de la destrucción y la contingencia. El niño quiere conquistar la muerte convirtiéndose en el creador y sustentor de su propia vida. Ser el propio padre es ser el propio origen. En términos budistas, podríamos decir que el proyecto de Edipo es la tentativa del sentido de sí mismo en desarrollo para llegar a ser autónomo. Es la búsqueda de negar la propia falta de fundamento convirtiéndose en el propio fundamento: el fundamento (condicionado y aprobado socialmente pero, sin embargo, ilusorio) de ser una persona independiente, un ego cartesiano auto-suficiente. Entonces, desde una perspectiva budista, lo que se denomina el complejo de Edipo es debido al descubrimiento del niño de que, después de todo, no es parte de la madre. El problema no es tanto que papá tenga prioridad sobre mamá, sino lo que eso significa para la naciente conciencia de separación del niño: *"Pero, si no formo parte de mamá ¿de qué formo parte?"*

Más generalmente, esto se convierte en: ¿qué soy? ¿quién soy? Se genera una necesidad de descubrir el propio fundamento, o más bien de crearlo – un proyecto fútil que no se realiza nunca, excepto identificándose con algo ("*Tal vez no sea mamá, pero ¡soy esto!*") – lo cual, lógicamente, siempre incluye el miedo a perder aquello a lo que uno se ha apegado. El resultado es un sentido de sí mismo ilusorio, siempre ansioso de su propia falta de fundamento.

En tal caso, el proyecto de Edipo deriva realmente de nuestra intuición de que la autoconciencia no es algo que "*auto-exista*" obviamente, sino una ficción sin fundamento pues es una construcción mental. En vez de ser autosuficiente, la conciencia es más como la superficie de un mar: dependiente de profundidades desconocidas ("*condiciones*," como las denomina el Buda) que no puede asir porque es una manifestación de las mismas. El problema surge porque esta conciencia condicionada, y por ello inestable, quiere fundamentarse, para realizarse. Pero realizarse es objetivizarse – que significa aferrarse a sí mismo, puesto que un objeto es lo-que-es-aferrado. El yo egótico es esta continua tentativa de objetivizarse a sí mismo aferrándose a sí mismo, algo igual de imposible que la tentativa de que una mano se agarre a sí misma.

La consecuencia de esto es que el sentido del yo siempre tiene, como su inevitable sombra, un sentido de carencia, del que (¡desgraciadamente!) siempre intenta escapar. Es aquí donde el concepto psicoanalítico de represión se vuelve útil, ya que la idea del "*retorno de lo reprimido*" distorsionado en un síntoma, nos muestra cómo vincular este proyecto básico, aunque desesperado, con las maneras simbólicas mediante las cuales intentamos superar nuestro sentido de carencia, haciéndonos reales en el mundo. Experimentamos este profundo sentido de carencia como un sentimiento de que "*algo va mal en mí*." Puede ser manifestado de muchas maneras distintas, y podemos reaccionar de muchas formas distintas a ese sentimiento. Uno de los más populares es el complejo del dinero, que será abordado más adelante. Un ejemplo mejor para la mayoría de los intelectuales, es el ansia de ser famoso, que tal vez ilustra la principal manera mediante la que intentamos hacernos reales: a través de los ojos de otros. (Si podemos persuadir a suficiente gente de que existimos,...) En sus formas "*más puras*" la carencia aparece como culpa o ansiedad casi insoportable, puesto que roe en el núcleo mismo del propio ser. Por ello nos afanamos en objetivizar la ansiedad en un miedo a algo, porque entonces sabemos lo que hacer: tenemos formas para defendernos de lo temido.

De todas formas, la tragedia de estas objetivizaciones es que (por ejemplo) nunca ningún nivel de fama puede bastar si, en realidad, no es la fama lo que se quiere. Cuando no comprendemos lo que realmente nos está motivando – porque lo que creemos querer sólo es un síntoma de otra cosa (aquí, nuestro deseo de llegar a ser reales) – acabamos por ser compulsivos, "*impulsados/conducidos*." Un análisis budista de esta índole implica que no se puede encontrar una verdadera "*salud mental*", excepto en una iluminación que acaba con el sentido de carencia que "*ensombrece*" el sentido del yo, poniendo fin al sentido del yo.

No sé si el psicoanálisis se acerca a la misma realización, pero concuerda con la gran idea del existencialismo: la ansiedad es fundamental para el yo, no es algo que tenemos sino algo que somos. La angustia y la desesperación de la que se quejan los neuróticos no son el

resultado de sus síntomas sino su causa; estos síntomas les protegen de las trágicas contradicciones en el corazón de la situación humana: la muerte, la culpa, la falta de sentido. *"La ironía de la condición humana es que la necesidad más profunda es ser liberado de la ansiedad de la muerte y de la aniquilación; pero es la misma vida la que lo despierta, por lo que debemos retenernos de estar completamente vivos"* 7

Esto sugiere una nueva perspectiva del sentido de culpa que parece complicar nuestras vidas: no es la causa de nuestra infelicidad, sino su efecto. *"El problema último no es la culpa sino la incapacidad de vivir. La ilusión de la culpa es necesaria para un animal que no puede disfrutar de la vida, con el fin de organizar una vida de no gozo."* 8 Esto desplaza el asunto esencial de qué hemos hecho a por qué nos sentimos mal. Desde la perspectiva budista, si la autonomía de la auto-conciencia es una ilusión que nunca puede deshacerse lo suficiente de su sentimiento de sombra de que *"algo va mal en mí"*, de alguna manera necesitará racionalizar ese sentido de incapacidad. Si el miedo a la muerte rebota como miedo a la vida, se convierte en dos caras de la misma moneda. *"Aquél que comprende y celebra adecuadamente la muerte, al mismo tiempo, glorifica la vida"* (Rilke). La gran ironía es que, mientras ansiamos la inmortalidad, estamos muertos.

La mayoría de los psicoanalistas ha decidido que no es posible acabar con la ansiedad, pero que la conclusión no sigue necesariamente. Más bien, lo que sigue es que acabar con la ansiedad de la muerte requeriría acabar con el yo egótico tal como se experimenta normalmente, una posibilidad con la que simpatiza Brown: *"puesto que la ansiedad es la incapacidad del ego de aceptar la muerte, las organizaciones sexuales (las etapas anal, oral y genital de desarrollo del ego de Freud) fueron quizá construidas por el ego en su huida de la muerte, y podrían ser suprimidas por un ego lo suficientemente fuerte para morir."* 9 Un ego lo suficientemente fuerte para morir: en términos budistas esto es un sentido del yo que sospecha que es una ficción, una construcción ilusoria, y es lo suficientemente valiente para *"dejar ir"* el yo.

La ansiedad por la muerte es nuestra reacción a hacernos conscientes de nosotros mismos y nuestro inevitable destino; de forma que es algo que hemos aprendido. ¿Es el dilema de la vida-versus-la muerte un hecho objetivo que sólo vemos, o es también algo construido y proyectado, más como un juego inconsciente, profundamente reprimido que cada uno de nosotros juega consigo mismo? Según el budismo, la vida-versus-la muerte es una forma de pensamiento ilusoria ya que es dualista, pero si la negación de la muerte es la manera mediante la cual el ego se afirma a sí mismo como viviente, eso también implica que es el acto mediante el cual el ego se constituye a sí mismo. Ser auto-consciente es ser consciente de uno mismo, aferrarse a uno mismo, como ser viviente. Luego el terror a la muerte no es algo que tenga el ego, es lo que es el ego. Aquí, la ironía es que el terror a la muerte que, en realidad, es el ego, sólo se defiende a sí mismo. Todo lo exterior es lo que aterroriza al ego sin fundamento, pero ¿qué hay en el interior? El miedo es el interior, ya que eso es lo que hace que todo el resto sea lo exterior.

Si el ego está constituido mentalmente mediante esta forma de pensamiento dualista, el ego debería ser capaz de morir sin una muerte física. Eso es precisamente lo que afirma el budismo: el sentido del yo puede desaparecer, pero permanece otra cosa que no puede morir,

puesto que nunca nació. Anatma es la "vía del medio" entre los extremos del eternalismo (el yo sobrevive a la muerte) y el aniquilacionismo (el yo es destruido con la muerte). El budismo resuelve el problema de la vida-y-la muerte desconstruyéndolo. La evaporación de esta forma de pensamiento dualista revela lo que es anterior a ello, que tiene muchos nombres, el más común es "lo no-nacido."

En el *Canon Pali*, las dos descripciones más famosas del Nirvana se refieren a "lo no-nacido," donde "no se encuentran ni este mundo ni el otro, ni venir, ni ir ni quedarse, ni muerte ni nacimiento, ni objetos sensoriales." 10 Afirmaciones similares son comunes en el Mahayana. El término más importante en el Mahayana es *sunyata*, "vacío," y los adjetivos usados con más frecuencia para explicar *sunyata* son "no-nacido," "no-creado" y "no-producido." El lacónico *Sutra del Corazón* explica que todas las cosas son *sunyata* porque "no hay ni nacimiento ni muerte, ni pureza ni impureza, ni crecimiento ni disminución." 11

El "Canto del Despertar" de Yung-chia, un discípulo del Sexto Patriarca Chan, dice: "Desde que abruptamente me di cuenta de lo no-nacido, no he tenido ninguna razón de alegría o tristeza en ningún honor o desgracia." 12 Que "todas las cosas están perfectamente resueltas en lo No-nacido" fue la gran realización y la principal enseñanza del maestro Zen japonés Bankei: "Cuando moras en lo No-nacido, estás morando en la misma cabeza de Budas y patriarcas." Lo No-nacido es la mente de Buda, que está más allá de la vida y la muerte. 13

Para el budismo, la dualidad entre la vida y la muerte sólo es uno de los aspectos del problema más general del pensamiento dualista. Discriminamos entre opuestos como la vida y la muerte para afirmar lo uno y negar lo otro, y, nuestra tragedia reside en la paradoja de que los dos términos opuestos son interdependientes. En este caso, no hay vida sin muerte y – lo que pasamos por alto con más facilidad – no hay muerte sin vida. Esto significa que nuestro problema no es la muerte sino la vida-y-la muerte. Si podemos darnos cuenta de que no existe un yo-egótico definido que vive ahora, el problema de la vida-y-la muerte está resuelto. Puesto que nuestras mentes han creado esta dualidad, deberían ser capaces de descrearla o desconstruirla. Esto no es un enrevesado truco intelectual para resolver lógicamente el problema, mientras dejamos nuestra angustia tan profunda como antes. Los ejemplos arriba mencionados se refieren a otra forma de experimentar, no a una comprensión conceptual. No es una coincidencia que los sutras *Prajñaparamita* del Mahayana también enfatizen de forma reiterada que no hay seres sensibles.

El Buda: "Subhuti, ¿qué piensas? No deberías decir que el Tatagata tiene este pensamiento: Debería liberar a los seres humanos. Subhuti, no deberías pensar así. ¿Por qué? Porque en realidad para el Tatagata no hay seres vivientes que liberar. Si los hubiera, el Tatagata mantendría (el concepto de) un ego, una personalidad, un ser y una vida. Subhuti, (cuando) el Tatagata habla de un ego, en realidad no hay ningún ego, aunque la gente común piense así. Subhuti, el Tatagata dice que la gente común no es, pero que se la denomina (convenientemente), gente común. 14

Si nada está dotado de vida, entonces no existe ninguna razón para temer la muerte. Si el yo-egótico no es algo sino un proceso continuo de la conciencia intentando asirse y

objetivizarse – que, puesto que no puede conseguirlo, conduce a la auto-parálisis – la experiencia inmediata "de" lo No-nacido es el naufragio final de ese proyecto. El problema está resuelto en su origen. El yo-egótico que ha estado intentando hacerse real identificándose con una cosa u otra en el mundo objetivo, colapsa. En términos de la vida-versus-la muerte, el yo-egótico prescribe su mayor ansiedad dejando ir y muriendo ahora. *"Muere antes de morir, de forma que cuando haya llegado el momento de morir, no tendrás que morir,"* como dicen los sufis. Claro que si el ego es realmente una construcción – compuesta de formas de pensar, sentir y actuar automatizadas, que se refuerzan mutuamente –, no puede realmente morir, aunque puede disolverse, en el sentido de que esos hábitos dejen de repetirse. En la medida en que estos constituyen nuestra defensa básica contra el mundo (en términos psicoanalíticos) y nuestra principal esperanza de hacernos reales (en términos budistas), este dejar ir no va a ser fácil. Significa renunciar a mis más queridas formas de pensamiento sobre mí mismo (notar la reflexividad), que son lo que creo que soy, y quedarme desnudo y expuesto. No es extraño que se denomine la Gran Muerte.

Esto no puede impedir que el cuerpo envejezca y se deteriore; luego ¿resuelve dicha muerte del ego realmente nuestro problema? Sí, porque el análisis budista del yo-egótico "*vacío*" implica que la muerte no es nuestro miedo más profundo, y que el deseo de llegar a ser inmortales no es nuestra mayor esperanza, porque incluso estos son síntomas que representan otra cosa. Simbolizan el deseo del sentido del yo de convertirse en un yo real, transformar su angustiada falta de ser en ser genuino. Incluso el miedo a la muerte reprime algo, ya que ese terror es preferible a afrontar la propia falta de ser ahora: el miedo a la muerte por lo menos nos permite proyectar el problema en el futuro, de forma que evitamos afrontar lo que somos (o no somos) en este momento.

Una manera de enfocar esto es considerar si la inmortalidad – la actualidad de una existencia que nunca finalizó – podría realmente satisfacernos. En la medida en que podemos temer la muerte, ¿es la vida sin fin realmente la solución? Muchos han intuido que, al igual que "*el inmortal*" en la historia de Borges que lleva el mismo título, nuestra existencia podría llegar a ser una carga, a menos que descubriéramos un sistema significativo para ubicarla, una cosmología en la que tuviéramos tanto una casa como un rol. Puesto que la interminable sucesión de siglos minó todos mis fútiles proyectos para hacerme real, ¿que angustia se acumularía! La mera inmortalidad llegaría a ser insoportable cuando ya no la ansiara. Así como con otros juegos simbólicos (pues reprimidos), la victoria en la forma que la busco no puede satisfacerme si realmente quiero otra cosa.

Esto implica que nuestro hambre último es ontológico: no puede ser satisfecho por nada menos que por llegar a ser real, lo que en términos no dualistas del Mahayana significa darme cuenta de que, de hecho, mi mente es una con – ninguna otra cosa que – todo el universo; y eso es posible si el núcleo de mi propia conciencia de ego no es auto-existente sino vacío, puesto que no tiene fundamento: Si la conciencia no está "*dentro*," no hay "*fuera* ." Ya que incluso el deseo de inmortalidad es reducido a un síntoma, la forma usual (pero distorsionada) de concienciarnos de esta sed espiritual reprimida. También la muerte se reduce a un símbolo, que no sólo representa el temido fracaso de este proyecto de realidad, sino que también sirve como atrapa-todo para todos los aspectos feos, negativos, trágicos de la existencia que no podemos soportar y proyectamos, así, como la Sombra de la Vida. 15

¿Por qué necesitamos proyectarnos indefinidamente en el futuro, a menos que sintamos que falta algo ahora? Obviamente, tenemos miedo de perder algo que tenemos ahora. Muchos no lo han encontrado convincente, respondiendo a ello con variaciones sobre el tema como, si la vida no es algo que tenemos sino algo que somos, no hay nada que temer porque no estaremos para darnos cuenta de que no estamos. Epicureo afirmó estoicamente que "*el más horrible de todos los males, la muerte, no es nada para nosotros, puesto que cuando existimos, la muerte no está presente; pero cuando la muerte está presente, entonces no somos.*" Una formulación más budista es que, si nada falta ahora, la inmortalidad pierde su compulsión ya que la vía para resolver la carencia, y la supervivencia o no a la muerte física, se vuelve, si no irrelevante, por lo menos no en cuestión principal.

Entonces ¿cuál es el punto principal? Según los "*psicoanalíticos budistas*," nuestra dualidad más íntima no es la vida-versus-la muerte sino ser-versus-no ser; y nuestra represión más problemática no es la vida que reprime la muerte sino el sentido del yo que reprime su vacuidad intuitiva. En vez de identificarse con ser, el enfoque budista es de aunar su dualidad mediante el no-rechazo del no ser; eso puede conducir al descubrimiento de lo que es anterior a la polarización entre ellos. "*Ser es no-ser; no-ser no es no-ser. Errar esta regla por un pelo es estar alejado mil millas*" (nuevamente Yung-chia). Las especulaciones de los teólogos y metafísicos sólo son la forma más abstracta de este juego, que sospecho es nuestro juego más problemático, porque la bifurcación entre ser y no-ser (o realidad versus nada, existencia versus vacío, etc.) no es obvia y natural sino mentalmente construida, una separación que debe ser mantenida.

La tensión entre ellos es el núcleo de la angustia existencial, la fuente de nuestro sentido de carencia. Nuevamente vemos por qué el sentido de la carencia es la sombra del sentido del yo. Al igual que las partículas de materia y anti-materia de la física cuántica que surgen juntas, oponiéndose mutuamente; y desaparecen juntas volviendo a colapsar unas con otras – que no deja la nada que tanto tememos (porque ese es uno de los dos términos) sino... ¿qué?

La forma de acabar con esa bifurcación, como cualquier otro dualismo, es ceder hacia el lado que hemos evitado en este caso, olvidarse a sí mismo y dejar ir. Si es la nada lo que tememos, la solución es convertirnos en nada. La meditación enseña a olvidar el yo a través del hecho de ser absorbidos por el objeto de meditación (mantra, etc.). Si el sentido del yo es un resultado de la conciencia que intenta volver a reflejarse a sí misma para asirse, la meditación es un ejercicio de des-reflejo. La iluminación o liberación sucede cuando cesa el



reflejo, normalmente automático, de la conciencia, lo que es experimentado como un dejar ir y caer en el vacío." *"El ser humano teme olvidar su mente, temiendo caer al Vacío sin nada que frene su caída. No sabe que el Vacío en realidad no es vacío, sino la esfera del verdadero Dharma"* (Huang-po). 16 *Lo que tememos como la nada en realidad no es la nada, ya que es la perspectiva de un sentido del yo sin fundamento cazado por el miedo de perder la sujeción de sí mismo. La fe religiosa no debería proporcionar un bastión contra dicha nada, sino el coraje de dejarse caer en ella. Dejarse ir y fundirse con esa nada conduce a otra cosa, el origen común tanto de lo que experimento como nada y lo que experimento como yo. Cuando la conciencia para de intentar atrapar su propia cola, me convierto en nada, y descubro que soy todo – o, más precisamente, que puedo ser cualquier cosa."* 17

## El complejo del dinero

Si tiene que haber un psicoanálisis del dinero, debe empezar por la hipótesis de que el complejo del dinero tiene la estructura esencial de la religión – o, si se quiere, la negación de la religión, lo demoníaco. La teoría psicoanalítica del dinero debe empezar por establecer la proposición de que el dinero es, en palabras de Shakespeare, el *"Dios visible"*; en palabras de Lutero, *"el Dios de este mundo."* 18

El dinero es tanto una religión como la negación de la religión, porque el complejo del dinero está motivado por nuestra necesidad religiosa de redimirnos (llenar nuestro sentido de carencia). En términos budistas, los resultados demoníacos del sentido del yo que intenta hacerse real (es decir, objetivizarse) aferrando lo espiritual en este mundo. Esto sólo puede ser hecho inconscientemente, es decir, simbólicamente. Hoy en día, nuestro símbolo más importante es el dinero.

Schopenhauer remarca que el dinero es la felicidad humana en abstracto; en consecuencia, la persona que ya no es capaz de ser feliz concretamente, pone todo el corazón en el dinero. Es cuestionable si realmente hay algo como la felicidad en abstracción, pero la segunda mitad es cierta: en la medida en que uno se preocupa por la felicidad simbólica, no vive para la felicidad concreta. La dificultad no es con el dinero como medio de intercambio conveniente, sino con el *"complejo del dinero"* que surge cuando el dinero se convierte en el objeto deseado – es decir, deseable en sí mismo. ¿Cómo sucede esto? Dado nuestro sentido de la carencia, ¿cómo podría dejar de suceder?

El dinero es el símbolo *"más puro"*, *"porque en realidad no hay nada que le corresponda."* 19 En sí no tiene ningún valor: no se puede comer o beber, plantar, montar en él o dormir debajo. Sin embargo, tiene más valor que cualquier otra cosa porque es valor, porque es la forma de definir el valor, y por ello se puede transformar en cualquier otra cosa. El problema psicológico surge cuando la vida es motivada por el deseo de ese puro valor. Todos sentimos lo que anda mal con esto, pero es útil hacerlo explícito: en la medida en que la vida se focaliza en el deseo del dinero, se da una inversión irónica entre medios y fines; todo se degrada a meros medios para ese fin sin valor, todo lo demás se devalúa para maximizar fines meramente simbólicos, porque nuestros deseos han sido fetichizados en ese puro símbolo. Acabamos por alegrarnos no por un trabajo bien hecho que vale la pena, o por encontrarnos con un amigo, o por escuchar el canto de un pájaro – los elementos genuinos

de nuestra vida – sino por acumular billetes de papel. Cómo pudo suceder tal locura se hace evidente cuando lo relacionamos con el sentimiento del sentido de carencia del yo, cuya infección nos impide ser capaces de disfrutar plenamente de ese canto de pájaro (sólo esto), etc. Puesto que ya no creemos en un pecado original, ¿qué es lo que puede andar mal en nosotros? Sin expiación religiosa, ¿cómo podemos esperar recuperarnos? Hoy en día, la explicación socialmente aprobada – el pecado original contemporáneo – es que no tenemos suficiente dinero; y la solución es obtener más, hasta que tengamos suficiente y ya no sintamos ninguna carencia – lo que acaba por no suceder nunca.

La transición desde el trueque es difícil de comprender; ¿cómo pueden ser fetichizadas en piezas de metal las ansias humanas? La respuesta es elegante porque no solo revela el origen del dinero, sino su carácter incluso hoy en día. El dinero fue y todavía es literalmente sagrado: *"Se sabe desde hace mucho tiempo que los primeros mercados eran mercados sagrados, los primeros bancos eran templos, los primeros en acuñar dinero fueron sacerdotes o reyes-sacerdotes."* 20 Las primeras monedas fueron acuñadas y distribuidas por templos porque eran medallones inscritos con la imagen de su dios y encarnaban su poder protector. Conteniendo tal *maná*, naturalmente había una demanda, no porque con ellas se podían comprar cosas sino viceversa: como eran populares, podían ser intercambiadas por otras cosas.

La consecuencia de esto fue que *"ahora los poderes cósmicos podían ser la propiedad de todo el mundo, sin siquiera la necesidad de visitar templos: ahora se podía traficar con la inmortalidad en el mercado."* Finalmente, esto condujo a la emergencia de un nuevo tipo de persona, *"que basó el valor de su vida – y por lo tanto de su inmortalidad – en una nueva cosmología centrada en monedas."* Surgió un nuevo sistema de significado, que nuestro sistema económico actual convierte cada vez más en el sistema de valores. *"El dinero se convierte en el valor destilado de toda existencia... ¿un símbolo de inmortalidad único, una forma contante y sonante de relacionar el propio crecimiento con todos los objetos y eventos importantes del propio mundo."?* 21 Si reemplazamos "inmortalidad" por "llegar a ser real" la cuestión se vuelve budista: más allá de su utilidad como medio de intercambio, el dinero se ha convertido en la manera más popular de la humanidad de acumular Ser, de hacer frente a nuestra persistente intuición de que en realidad no existimos. Sospechando que el sentido del yo es una construcción sin fundamento, fuimos a templos e iglesias para fundamentarnos en Dios; ahora nos fundamentamos financieramente.

El problema es que el verdadero significado de este sistema de valores es inconsciente, lo que quiere decir, como siempre, que acabamos por pagar un alto precio por ello. El valor que otorgamos al dinero rebota kármicamente contra nosotros: cuanto más lo valoramos, más lo usamos para evaluarnos. En su gran estudio histórico de la muerte en la cultura Occidental, *The Hour of our Death* (La hora de nuestra muerte), Philippe Aries considera la actitud moderna frente a las cosas materiales y da un vuelco a nuestra crítica usual. Hoy en día nos quejamos del materialismo, pero la persona moderna no es realmente materialista, puesto que *"las cosas se han convertido en medios de producción, u objetos a ser consumidos o devorados"*:

*¿Se puede describir una civilización que ha vaciado las cosas de esta manera como materialista? Al contrario, eran los finales de la Edad Media, hasta principios de la era moderna, los que eran materialistas!... (Ahora) la persona común en su vida diaria no cree*

*más en lo material que en Dios. El individuo en la Edad Media creía en lo material y en Dios, en la vida y la muerte, en el disfrute de las cosas y en la renuncia a ellas." 22*

Nuestro problema hoy en día es que ya no creemos en cosas sino en símbolos, de ahí que nuestra vida ha pasado a estos símbolos y su manipulación y, luego, nos encontramos manipulados por los símbolos que tomamos tan seriamente. Nos preocupamos no tanto por lo que el dinero pueda comprar, sino por su poder y estatus; no con un Mercedes-Benz en sí, sino lo que dice sobre nosotros el hecho de tener un Mercedes. La humanidad moderna no sería capaz de soportar la verdadera igualdad económica, *"porque no tiene fe en símbolos de inmortalidad auto-trascendentes, de otro mundo; lo único que tiene que le dé vida eterna es el valor físico visible."* O Ser real. Nuestro hambre espiritual de llegar a ser reales, o por lo menos, de ocupar un lugar especial en el cosmos, ¿se ha reducido a tener un coche más grande que nuestros vecinos! Parece ser que no podemos desprendernos de lo sagrado, porque no podemos deshacernos de nuestras preocupaciones últimas, excepto reprimiéndolas, con lo cual nos volvemos *"más incontroladamente impulsados por ellas."* 23

El capítulo más brillante de La Vida contra la Muerte, *"Asqueroso lucro,"* vincula el dinero con la culpa: *"Cualquiera que sea la explicación última de la culpa, avanzamos la hipótesis de que todo el complejo del dinero está basado en la psicología de la culpa." La ventaja psicológica de la sociedad arcaica es que "sabía" cuál era el problema y, por ello, cómo superarlo. La creencia en el pecado permitía la posibilidad de expiación, en rituales y sacrificios estacionales. Esto proporciona una perspectiva diferente sobre el origen de los dioses: Los dioses existen para recibir regalos, es decir, sacrificios; los dioses existen para estructurar la necesidad humana de auto-sacrificio."* 24 Para el cristianismo ese sacrificio está encarnado en Cristo, del que se cree que "expía" nuestros pecados. La religión nos brinda la oportunidad de expiar nuestro sentido de carencia mediante símbolos – por ejemplo, el crucifijo, la eucaristía, la misa – cuya validez es socialmente acordada y conservada. De ahí que nos sentimos purificados y más cerca de Dios después de haber comulgado.

¿Qué pasa con el *"tipo neurótico"* moderno, que *"se siente pecador sin la creencia religiosa del pecado, para qué necesita entonces una nueva explicación racional?"* 25 ¿Qué hacer con el sentido de carencia si no hay ninguna explicación religiosa para ello, y por ello ninguna forma socialmente acordada para expiarlo? Actualmente, la principal alternativa secular es experimentar nuestra carencia como *"todavía insuficiente."* Esto convierte el tiempo cíclico (mantenido por rituales estacionales de expiación) en tiempo lineal (donde se trata de conseguir la expiación de la carencia pero donde es perpetuamente pospuesta, porque nunca se alcanza). El sentido de carencia sigue siendo una constante, pero nuestra reacción colectiva a este se ha convertido en la necesidad de crecimiento: la *"buena vida"* del consumismo (pero carencia significa que el consumidor nunca tiene suficiente) y el evangelio del crecimiento económico sostenido (porque las corporaciones y el PNB nunca son de suficiente envergadura). El corazón (o más bien la sangre) de ambos es el complejo del dinero. *"Un dólar es... una psicosis codificada normal en una sub-especie de este animal, un sueño institucionalizado que todos tienen a la vez."* 26

El resultado de esto es *"una economía impulsada por un puro sentido de culpa, sin mitigar por ningún sentido de redención," "más incontroladamente impulsado por el sentido de culpa porque el problema de la culpa es reprimido mediante la negación en el*

*inconsciente.*" 27 Hoy, nuestra forma particular de esa locura es el culto al crecimiento económico, que se ha convertido en nuestro principal mito religioso. *"Ya no otorgamos nuestra plusvalía a Dios; el proceso de producir una plusvalía de expansión continua es en sí nuestro Dios... Citando a Schumpeter: La racionalidad capitalista no acaba con los impulsos sub- o super-rationales. Meramente hace que estén fuera de alcance eliminando la limitación de la tradición sagrada o semi-sagrada."*28

El dinero (la sangre) y el crecimiento económico (el cuerpo) constituyen un mito defectuoso porque no pueden proporcionar ninguna expiación de culpa – en términos budistas, ninguna resolución de la carencia. Nuestro nuevo santo o nuestros nuevos santos, el verdadero templo de la humanidad moderna, es la bolsa, y nuestro rito de culto es estar en comunión con el índice de *Dow Jones*. A cambio, recibimos el beso de los beneficios y la promesa de que habrá más, pero en esto no hay ninguna expiación. Evidentemente, en la medida que hemos perdido la creencia en el pecado, ya no vemos nada que expiar, lo que significa que acabamos por expiar inconscientemente de la única forma que sabemos, trabajando duro para adquirir todas aquellas cosas que la sociedad nos dice que son importantes y que nos harán felices. Luego no podemos comprender por qué no nos hacen felices, por qué no resuelven nuestro sentido de carencia. La razón sólo puede ser que todavía no tenemos suficiente. "Pero el hecho es que el animal humano está distintivamente caracterizado, como especie y desde el inicio, por el impulso de producir una plusvalía... Hay algo en la psique humana que obliga al hombre a no disfrutar, a trabajar." ¿Dónde vamos todos tan ávidamente? *"Sin tener un objetivo real, la avidez, como bien dijo Aristóteles, no tiene límite."* No a alguna parte sino desde algo, que es por lo que no puede haber un fin para ello mientras ese algo sea nuestra propia sombra de carencia. *"En última instancia, las economías, arcaica y civilizada, están impulsadas por esa huída de la muerte que convierte la vida en una muerte-en-vida."* 29 O por esa huída del vacío que hace que la vida sea vacía: por una intuición de la nada que, si es reprimida, sólo profundiza mi sentido de que hay algo que va muy mal en mí.

Luego, en términos budistas, el dinero simboliza el llegar a ser-real, pero como nunca llegamos a ser reales, sólo hacemos que nuestro sentido de carencia sea más real. Acabamos en un aplazamiento infinito, puesto que esas fichas que hemos acumulado nunca podrán ser canjeadas. Cuando lo hacemos, se disipa la ilusión de que el dinero puede resolver la carencia; nos quedamos más vacíos y abrumados que antes, desprovistos de nuestra fantasía de escapar a la carencia. Inconscientemente, lo sospechamos y tememos; la única respuesta es huir más rápidamente en el futuro. Esto señala el defecto fundamental de cualquier sistema económico que requiere un crecimiento constante para sobrevivir: no está basado en necesidades sino en el miedo, ya que se alimenta de y alimenta nuestro sentido de carencia. Resumiendo, nuestra preocupación por manipular el símbolo más puro, que creemos que es el medio para resolver el problema de la vida, resulta ser un síntoma del problema.

Si esta crítica del complejo del dinero es válida, ¿cuál es la solución? Es la misma solución que la que el budismo siempre ha ofrecido: ninguna reparación rápida que pueda ser programada en nosotros, sino la transformación personal que sucede cuando hacemos el esfuerzo de seguir la vía budista, lo que significa aprender cómo dejarnos ir y morir. Una vez muertos, una vez que nos hemos convertido en nada y nos damos cuenta de que

podemos ser cualquier cosa, vemos el dinero por lo que es: no una forma simbólica de hacernos reales para medirnos, sino un dispositivo socialmente constituido que expande nuestra libertad y nuestro poder. Entonces nos volvemos verdaderamente libres para determinar nuestra actitud frente a él, frente a obtenerlo y usarlo. Si estamos muertos, no hay nada malo en el dinero: no el dinero sino el amor por el dinero es la raíz del mal. Sin embargo, también sabemos que nuestra naturaleza esencial ni mejora ni empeora; así como ni viene ni va, de forma que no hay nada que obtener ni nada que perder. Para aquellas personas que no se sienten separadas del mundo – como otra cosa que el mundo – el valor del dinero se vincula estrechamente a su capacidad de ayudar a aliviar el sufrimiento. Los bodhisattvas no están apegados a él, y por ello no le temen; así que saben lo que hacer con él.

Notas:

1. Murrays Johnsonia.

2. Rollo May et al., ed., *Existence* (New York: Basic Books, 1958); Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy* (New York: Basic Books, 1980); Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History* (New York: Vintage, 1961); Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1973) y *Escape from Evil* (New York: Free Press, 1975).

3. Becker, *Denial of Death*, pp. 11-18. 3a. Becker, *Denial of Death*, pp. 27, 66, 60, 29; Becker, *Escape from Evil*, p. 163. *Pascals Pensées*, no. 414.

5. Becker, *Denial of Death*, pp. 54-55.

6. Becker, *Escape from Evil*, p. 158.

7. Becker, *Denial of Death*, pp. 181-82 (cita Roy D. Waldman), y p. 66 (mi énfasis).

8. Brown, p. 268.

9. Brown, p. 113.

10. *Udana* 6, 7:1-3 (mi énfasis en la primera selección).

11. *Heart Sutra*; mi traducción.

12. Todas las citas de Yung-chia son tomadas de una traducción inédita de Robert Aitken, director de la *Diamond Sangha* en Honolulu, Hawaii.

13. Norman Waddell, ed. y trad., *The Unborn: The Life and Teachings of Zen Master Bankei* (San Francisco: North Point Press, 1984), pp. 47, 52, 55. Se podrían citar muchos otros ejemplos budistas de "the Unborn" y "the Uncreated".

14. *Vajracchedika-Prajna-Paramita Sutra (Diamond Sutra)*, Charles Luk, trad. (Hong Kong: Hong Kong Buddhist Book, n.d.), 20; Luks parentheseses.

15. Para un análisis de no-dualidad, especialmente la no-dualidad sujeto-objeto, ver David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1988).

16. *The Zen Teaching of Huang Po*, John Blofeld, trad. y ed. (London: The Buddhist Society, 1958), p. 41.

17. Para una exposición más detallada del argumento condensado en la I Parte, ver David Loy, "The Nonduality of Life and Death," en *Philosophy East and West*, Vol. XL, no. 2 (April, 1990).

18. Brown, pp. 240-41.

19. Brown, p. 271.

20. Brown, p. 246.

21. Becker, *Escape from Evil*, pp. 76, 79 (ref. Geza Roheim), 80-81.

22. Philippe Ariès, *The Hour of Our Death* (Harmondsworth, England: Penguin, 1981), pp. 136-37.

23. Becker, *Escape from Evil*, p. 85 (ref. Rank). Rilke: "Incluso para nuestros abuelos una casa, un pozo, una torre familiar, sus mismas vestimentas, su abrigo: eran infinitamente más, infinitamente más íntimos; casi todo era un recipiente donde encontraban lo humano y al que añadían el caudal humano. Ahora, desde América, emanan cosas vacías indiferentes, farsas, una vida ficticia... Una casa, en el

sentido americano, una manzana o una vid americana ahí, no tiene nada en comun con la casa, la fruta, la uva en la que fueron puestas las esperanzas y reflexiones de nuestros antepasados... Las cosas vivas, las cosas vividas y llenas de nosotros, están acabando y ya no pueden ser sustituidas. Tal vez somos los últimos que todavía han conocido tales cosas. Carta a Witold von Hulewicz, 1925, en J. B. Greene y M. D. Herter Norton, trad., *Letters of Rainer Maria Rilke, 1910-1926* (New York: Norton, 1947), Vol. II, pp. 374-75.

24. Brown, p. 265.

25. Otto Rank, *Beyond Psychology* (New York: Dover, 1958), p. 194.

26. Weston Labarre, *The Human Animal* (Chicago: University of Chicago Press, 1954), p. 173.

27. Brown, p. 272.

28. Brown, p. 261.

29. Brown, pp. 256, 258, 285.

#### Bibliografía Seleccionada:

Becker, Ernest, *The Denial of Death*, New York: Free Press, 1973.

Becker, Ernest, *Escape from Evil*, New York: Free Press, 1975.

Brown, Norman O., *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*, New York: Vintage, 1961.

Huang Po, *The Zen Teaching of Huang Po*, John Blofeld, trad. y ed., London: The Buddhist Society, 1958.

Loy, David, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1988.

Loy, David, "The Nonduality of Life and Death", *Philosophy East and West*, Vol. XL, no. 2 (April 1990).

Luk, Charles, trad. *Vajracchedika-Prajna-Paramita Sutra (Diamond Sutra)*, Hong Kong: Hong Kong Buddhist Book distributor, n.d.

May, Rollo et al., eds., *Existence*, New York: Basic Books, 1958.

Waddell, Norman, ed. y trad., *The Unborn: The Life and Teachings of Zen Master Bankei*, San Francisco: North Point Press, 1984.

Yalom, Irvin D., *Existential Psychotherapy*, New York: Basic Books, 1980.

Texto extraído de [www.zen-occidental.net](http://www.zen-occidental.net)