

# Budismo y pobreza\*

por David Loy

---

¿Tiene el budismo algo especial con qué contribuir a nuestra comprensión de la pobreza y a cómo aliviarla?

Al igual que otras religiones, el budismo es a veces criticado por su idealismo al animar una forma de vida no-materialista que va contra nuestros principales deseos y motivaciones. Si queremos reducir la pobreza, somos remitidos inexorablemente a la ciencia económica, que ha descubierto las leyes del crecimiento económico que promueven el bienestar mundial, y a agencias internacionales que aplican esos principios para mejorar las muchas sociedades "no desarrolladas".

Este ensayo argumentará la verdad del opuesto. La economía contemporánea es de hecho mucho más "idealista", en el sentido de que presupone una imagen irreal de la naturaleza humana basada en un sistema ético del siglo dieciocho, el utilitarismo, no derivado no de la observación empírica sino concebido a partir de un estudio filosófico. Como resultado de ello, los economistas de hoy en día tienden a vivir en un mundo idealizado, unidimensional, de estadísticas y ecuaciones que no reflejan fielmente los valores y objetivos humanos del mundo en el que vivimos.

En contraste con el individualismo calculador tal y como lo presupone la economía neoliberal, el budismo es más realista en su comprensión del origen del malestar y del bienestar humano. Resulta también que su enfoque se corresponde más con la forma en que la mayoría de las comunidades premodernas han comprendido el bienestar, y como todavía lo hacen las sociedades "no desarrolladas". El propósito de este artículo es explorar las implicaciones de las enseñanzas budistas para los problemas de desarrollo económico que afrontamos al inicio de un nuevo milenio. Desde una perspectiva budista, no es sorprendente que los esfuerzos institucionales de los últimos cincuenta años hayan en realidad agravado los problemas sociales que se supone debían resolver. Lejos de proporcionar una solución, el enfoque de desarrollo que todavía hoy se da por supuesto, se comprende mejor que el problema en sí. El budismo puede ayudarnos a verlo, y a pensar en alternativas más viables.

El Buda Sakyamuni resumió con frecuencia sus enseñanzas en cuatro nobles verdades: el malestar (*dukkha*), su causa, su fin, y su sanación. A veces se le consideraba un gran médico, porque la lógica de tal esquema es coherente con el enfoque de la enfermedad física por la medicina. Una lógica similar también parecería apropiada para abordar otros problemas que queremos resolver, como el de la pobreza, y cuando intentamos comprender el "subdesarrollo" económico según este sencillo modelo, nos ayuda a iluminar aspectos de la cuestión que con frecuencia han sido pasados por alto o ignorados.

**¿Qué es la pobreza?**

*Paradójicamente, tal vez, los obstáculos reales para resolver los problemas mundiales más agudos son menos las tradiciones culturales de gran cantidad de personas que nuestra propia creencia inculcada de que el progreso ilimitado resultante de la tecnología y del mercado puede, de alguna manera, liberarnos de la naturaleza y la sociedad. (Berthoud, 74)*

Hasta hace muy poco la religión no ha jugado un papel demasiado importante en los debates de desarrollo porque sus enseñanzas han sido percibidas normalmente como interesadas por un "mundo más elevado" o, por lo menos, una dimensión de vida diferente. Sea o no cierto para otras religiones, no es el caso del budismo. Lejos de ignorar o minimizar la pobreza, las enseñanzas budistas son sensibles a ella, ofreciendo tanto el diagnóstico como el remedio. En cualquier caso, lo más importante es que el budismo desafía nuestra comprensión de la pobreza, contextualizando el problema de forma diferente y cuestionando las suposiciones sobre las sociedades "no desarrolladas" que todavía dominan nuestro pensamiento.

Según el budismo, la pobreza es mala porque implica *dukkha*. El término pali "*dukkha*" es probablemente el concepto más fundamental del budismo, aunque con frecuencia es malentendido. Las traducciones comunes son "sufrimiento, frustración, falta de satisfacción," pero "malestar" es tal vez la mejor en este contexto. El objetivo de la vía budista es acabar con nuestro *dukkha*, y esto no implica hacer alguna distinción significativa entre el *dukkha* mundano y otro de tipo trascendental. Como una filosofía y forma de vida que aboga por eliminar *dukkha*, el budismo no valora y no puede valorar la pobreza, que es fuente de *dukkha*. En el *Anguttara Nikaya*, por ejemplo, el Buda dice que para una persona que disfruta de los placeres sensoriales, la pobreza (pali, *daliddiya*) es miserable porque conduce a préstamos y a incrementar las deudas y con ello el sufrimiento.

El budismo valora el desapego de los bienes materiales y promueve la virtud de tener menos deseos, aunque esto no es lo mismo que animar a la pobreza. La pobreza, tal como se entendía comunmente en los inicios del budismo, consiste en la falta de los requisitos materiales básicos para llevar una vida decente, libre del hambre, de la exposición a la intemperie y de la enfermedad. El budismo reconoce la importancia de dichas necesidades materiales mínimas, incluso en el caso de aquellas personas que aspiran a una meta espiritual. De hecho, las necesidades básicas de un monje o una monja proporcionan un punto de referencia para medir el nivel de subsistencia por debajo del cual no se debiera permitir caer al ser humano. Los cuatro requisitos de un renunciante budista son: comida suficiente para aliviar el hambre y mantener la salud, ropa suficiente para preservar la decencia social y proteger el cuerpo, refugio suficiente para permitir un compromiso serio con el cultivo de la mente, y cuidado sanitario suficiente para curar y prevenir la enfermedad. Las personas que renuncian voluntariamente a las posesiones y a los placeres terrenales en favor de una vida de tales necesidades mínimas, son consideradas como pertenecientes a la comunidad de "los nobles" (*ariyapuggala*).

Aunque la falta de estos cuatro requisitos parece ser una buena definición de la indigencia humana, en sí mismos no son suficientes para valorar la situación de aquellos que no eligen seguir una vía espiritual de renuncia. Por ejemplo, la educación y el sustento no se mencionan, lo primero porque la alfabetización y ciertos estudios

normalmente eran dados por sentados, lo segundo porque los renunciantes budistas del sur asiático eran mendigos que se dedicaban a la contemplación y no a la producción. El budismo de Shakyamuni asumía tanto una cultura de baja formación que comparativamente tenía poco impacto en su entorno, como una libertad relativa de las fuerzas económicas (aunque no políticas) externas que hoy en día arrasan muchas sociedades indígenas.

Puesto que nuestra situación actual es de muchas maneras única, requiere una respuesta creativa que no puede ser derivada de las primeras enseñanzas budistas sino que más bien debe obtener información de ellas. La cuestión importante es: ¿quién debería decidir cuál será esa respuesta? En cualquier caso, en esas enseñanzas hay mucho para nuestra información. De acuerdo con el *Anguttara Nikaya*, el Buda enseñó que algunas personas son como los que están completamente ciegos porque no tienen la visión de mejorar sus circunstancias materiales, ni la visión de llevar una vida moralmente elevada. Otras personas son como los tuertos porque, a pesar de tener la visión de mejorar sus condiciones materiales, no tienen la visión de vivir una vida moralmente elevada; el tercer tipo de personas tiene la visión de mejorar ambos. Estas enseñanzas budistas implican que a la hora de medir la pobreza, no es suficiente valorar las condiciones materiales. Para una valoración completa de la privación, es necesario tener en cuenta la calidad moral de la vida de las personas. Pero esto no es para minimizar la importancia del primer ojo.

Según el *Sutra del Rugido del León (Cakkavatti-sihanada Sutta)*, existe una relación causal entre la pobreza material y el deterioro social. En este sutra, el Buda cuenta la historia de un monarca del lejano pasado que al principio veneraba y confiaba en las enseñanzas budistas, actuando según le aconsejaba su sabio: "Que no haya crimen en tu reino y concede propiedades a los necesitados." Sin embargo, más tarde empezó a gobernar según sus propias ideas y no concedió propiedades a los necesitados, con lo que la pobreza empezó a imperar. Debido a esto, un hombre tomó lo que no se le había dado y fue arrestado. Cuando el rey le preguntó por qué, el hombre dijo que no tenía con qué vivir. Así que el rey le dio una propiedad, diciendo que sería suficiente para llevar un negocio y mantener su familia.

Con otro hombre pasó exactamente lo mismo; y cuando otras personas oyeron esto, también decidieron robar para ser tratadas de forma similar. Entonces, el rey se dio cuenta de que si seguía concediendo propiedades a dichos hombres, el hurto seguiría incrementando. De manera que decidió ser duro con el siguiente ladrón: "Hubiera sido mejor acabar con él de una vez por todas y cortarle la cabeza." Y lo hizo. En este punto de la historia, se podría esperar una parábola moralista sobre la importancia de disuadir el crimen, pero la historia va precisamente en la dirección opuesta. Oyendo esto, la gente pensó: "Ahora hagámonos con espadas afiladas y así podremos tomar de cualquiera lo que no se nos ha dado, acabaremos con ellos de una vez por todas y les cortaremos la cabeza." Así, habiéndose procurado espadas afiladas, realizaron asaltos asesinos a los pueblos y ciudades, y los saquearon, decapitando a sus víctimas.

Así, de no conceder propiedad a los necesitados, empezó a imperar la pobreza, del incremento de la pobreza, aumentó la toma de lo que no había sido dado, del aumento del robo, incrementó el uso de armas, del uso incrementado de armas, aumentó el asesinato... (*Digha-Nikaya* iii 65 ff, en *The Long Discourses*, 396-405)

A pesar de algunos elementos inverosímiles, este mito tiene implicaciones importantes. La pobreza es presentada como una causa fundamental del comportamiento inmoral como el robo, la violencia, la falsedad, etc. A diferencia de lo que podríamos esperar de una religión que supuestamente niega el mundo, la solución budista no tiene nada que ver con aceptar nuestro "karma de pobreza" (o el de otros). El problema empieza cuando el rey no concede propiedades a los necesitados, es decir, cuando el Estado descuida su responsabilidad de mantener lo que hoy en día denominamos la justicia distributiva. Este influyente sutra implica que la ruptura social no puede ser separada de cuestiones más amplias sobre la benevolencia del orden social. La solución al crimen inducido por la pobreza, no se debe castigar duramente sino ayudar a la gente a procurar sus necesidades básicas.

En otro sutra, el Buda habla de los cuatro tipos de felicidad (*sukha*) alcanzados por los ocupantes de viviendas: tener suficientes recursos materiales, disfrutar de esos recursos, compartirlos con familiares y amigos, y no estar en deuda. Subraya que la felicidad de llevar una vida intachable es más importante que cualquiera de ellos. Por otra parte, el Buda enseña que el mayor poder es el contentamiento (*santutthi paramam dhanam*).

Se dice que hay siete tipos de poder noble: la fe, la conducta moral, la vergüenza y el miedo de hacer algo recriminable, el desarrollo del carácter, sacrificar las propias posesiones en beneficio de los otros, y la visión interior de las tres características de la existencia (*dukkha*, la impermanencia, y el no-yo). El Buda dice que en la disciplina de los nobles que siguen la vía budista, la ausencia de estos siete puede ser denominada verdadera pobreza, una pobreza incluso más miserable que la resultante de la falta de recursos materiales.

Refiriéndose a estas cualidades morales como "riqueza noble," el budismo llama la atención sobre el hecho de que la mera persecución del poder material no aportará la felicidad a los seres humanos ni los enriquecerá. Un mundo donde predomina la envidia (*issa*) y la avaricia (*macchhariya*) no puede ser considerado como un mundo donde se ha eliminado la pobreza. Esto surge de la segunda noble verdad del Buda: la causa de *dukkha* es *tanha*, ansiar. Cuando los seres humanos tienen un intenso impulso adquisitivo hacia algún objeto, ese objeto se convierte en causa de sufrimiento. Estos objetos son comparados a la llama de una antorcha que se lleva contra el viento, o un hoyo con brasas ardiendo: implica mucha ansiedad pero muy poca satisfacción -una verdad obvia reprimida-, que nos lleva a dirigir inmediatamente nuestra atención hacia otro objeto ansiado.

Esta proliferación de deseos es para el budismo la causa básica de la enfermedad innecesaria. Esto implica que la pobreza nunca puede ser superada con la proliferación de más y más deseos, los cuales deben ser satisfechos consumiendo más y más bienes y servicios. En algunas partes, esto puede traer la eliminación de la pobreza para muchos o la mayoría, aunque al coste de promover otro tipo de pobreza todavía más nociva. Dicho brevemente, existe una pobreza fundamental e inexorable "construida en" una sociedad de consumo. Por ello, los proyectos de desarrollo que buscan acabar con la pobreza "desarrollando" una sociedad con una economía focalizada en el consumo están cogiendo a la serpiente por el extremo equivocado. Desde un punto de vista budista, no deberíamos sorprendernos de que dichos esfuerzos en ingeniería social acaben por crear más problemas que los que resuelven.

Esto no supone una crítica de la riqueza en sí. Tal como dice la Biblia, la fuente del mal no es el dinero sino el amor por el dinero. De todas formas, la riqueza debe ser adquirida mediante medios justos, mediante el propio esfuerzo, sin utilizar métodos inmorales o de explotación. La actividad económica que conlleva daños a la vida humana y no humana, o mina los ideales morales de una sociedad, por muy beneficiosa que pueda ser según criterios puramente económicos, desde una perspectiva budista, es inaceptable.

¿Es demasiado idealista esta imagen de nuestra naturaleza humana y de su potencial? No lo creo. De hecho, este enfoque refleja mejor que la teoría económica las actitudes de la mayoría de las sociedades que todavía no están condicionadas por la publicidad de creer que la felicidad es algo que se compra. Según mi definición favorita, del maestro vietnamita Thich Nhat Hanh, el budismo es "*una forma inteligente de disfrutar de la vida.*" Confundir la calidad de la propia vida con un "nivel de vida" cuantitativo es, en contraste, una forma estúpida de hacerlo. Muchas de las personas del Tercer Mundo que tan ansiosamente hemos "desarrollado" parecen ser más conscientes que nosotros de la diferencia.

La primera definición de la pobreza del Banco Mundial estaba basada en el crudo criterio de la media de ingresos nacionales. Desde entonces, el Banco se ha sensibilizado más a las diferencias de los ingresos entre los sectores de un país, y ahora incluso de las familias. De todas maneras, para la economía, la falta de ingresos sigue siendo el criterio básico de la enfermedad, tal vez porque una medida numérica así es necesaria para satisfacer el ansia de la afirmación estadística de los economistas. El producto nacional bruto es mucho más fácil de determinar que el Bienestar General. Como resultado, las agencias de desarrollo han tardado en comprender lo que muchos antropólogos han comprendido desde hace tiempo: en las sociedades tradicionales, especialmente en las comunidades rurales, los ingresos no son el principal criterio del bienestar; a veces, ni siquiera es un criterio importante.

*"Una de las cosas sorprendentes que encontramos en el pueblo fue la idea del bienestar de la gente y cómo eso se relacionaba con tener dinero. Hablamos con una familia, pidiéndoles que clasificaran a todo el mundo del pueblo desde la persona más rica a la más pobre, y preguntándoles por qué clasificarían a alguien como menos acomodado y a alguien como pobre. Y en el análisis encontramos que el dinero significaba muy poco para la gente. La persona clasificada como la más pobre del pueblo resultó ser un hombre que era probablemente la única persona que estaba cobrando un sueldo."* (Delia Paul sobre un hogar rural en Zambia, citado en Chambers, 179)

Cuando se le pidió a un maestro albañil que clasificara a la gente según la riqueza, *"amplió espontáneamente la lista de los criterios de bienestar destacando la importancia de la educación de los niños, la salud y la naturaleza del buen humor... Curiosamente, el grupo menos acomodado incluía a la persona más rica del pueblo, un tipo infeliz, malhumorado, colocado al final de la lista junto a los borrachos y los enfermos."* (citado en Chambers, 179). De su estudio de la literatura, Robert Chambers concluye: *"En mi experiencia, o en la evidencia que he podido ver, nunca se le ha dado una prioridad explícita a los ingresos, el criterio reduccionista de los economistas normales."* (178).

Asumir que nosotros, en el mundo "desarrollado", sabemos algo sobre el bienestar mundial que dichas gentes no conocen es una forma de imperialismo intelectual que cada vez parece más dudoso. El hecho de quitar importancia a los ingresos nos es difícil de comprender, puesto que, al fin y al cabo, el dinero es el "medio puro" que nos posibilita comprar cualquier cosa... ¿pero lo es?

Nuestra obsesión por el crecimiento económico nos parece natural porque hemos olvidado la verdad histórica de las "necesidades" que ahora damos por supuestas. Esto incluye la necesidad de unos ingresos monetarios en las sociedades occidentales, ahora completamente monetarizadas y acomodadas, donde cualquier cosa puede ser convertida en cualquier otra mediante un medio común de intercambio. Como ahora nuestras necesidades (o más bien nuestros deseos) se dan por supuestas, ya que definimos nuestra humanidad común en base a los derechos humanos universales, somos llevados a olvidar lo que para el budismo es un atributo humano esencial si queremos ser felices: la necesidad de auto-limitación.

El problema humano fundamental no es el asunto tecnológico y económico de satisfacer todas nuestras necesidades materiales, algo imposible tanto a nivel psicológico como ambiental, sino la necesidad psicológica y espiritual de comprender la naturaleza de nuestras mentes. Por este motivo, cualquier formulación de "necesidades" es tanto un juicio de valor como una determinación de hecho. Esto es algo que el budismo y otras religiones destacan pero que la economía no reconoce. La economía no puede evitar reducir el bien a la suma porque incluye todos los deseos en su ecuación básica de escasez, que deriva de la comparación de los medios limitados con los deseos potencialmente ilimitados. De todas formas, sin haber sido seducidos por el sueño utópico de una cornucopia tecnológica, a las personas más "pobres" nunca les sucedería el quedarse fijadas en fantasías sobre todas las cosas que podrían tener. Para estas, sus fines son una expresión de los medios de que disponen.

En la medida en que lo hacen, estamos imponiendo nuestro propio juicio de valor cuando insistimos en verlos como pobres, o en un estado de carencia (nuevamente, excepto para los indigentes incapaces de satisfacer los requisitos básicos de supervivencia). Es presuntuoso asumir que deben ser infelices, y que la única forma de llegar a ser felices es esclavizarse en un estilo de vida dependiente del mercado y cada vez más preocupado por el consumo.

Todo esto se expresa mejor con una analogía budista tibetana. El mundo está lleno de espinas y piedras afiladas (y ahora también cristales rotos). ¿Qué deberíamos hacer? Podemos intentar pavimentar toda la tierra; o podemos llevar zapatos. "Pavimentar todo el planeta" es una buena metáfora de cómo nuestro proyecto tecnológico y económico colectivo está intentando hacernos felices. Ni siquiera será satisfecho cuando todos los recursos de la tierra sean transformados en productos de consumo. La otra solución es que nuestras mentes aprendan a hacer y a llevar zapatos, de forma que nuestros fines colectivos se conviertan en una expresión de los medios renovables proporcionados por la biosfera.

¿Por qué asumimos que "la pobreza de ingresos/consumo" es lo mismo que la enfermedad? Eso nos lleva al corazón del asunto. Para nosotros, el bienestar material se ha vuelto cada vez más importante debido a nuestra pérdida de fe en cualquier otra

posibilidad de realización, por ejemplo, en el cielo con Dios, o en el cielo secular del socialismo, o incluso (debido a la desesperación por la crisis ecológica) en el futuro progreso de la especie humana. El hecho de incrementar nuestro "nivel de vida" se ha vuelto tan compulsivo porque sirve como sustituto de los valores religiosos tradicionales o, más exactamente, porque en realidad se ha convertido para nosotros en una especie de religión secular.

De ser así, nuestro esfuerzo por "desarrollar" económicamente a la gente del Tercer Mundo, que tiene sus propias tradiciones espirituales, puede ser considerado como una forma contemporánea de imperialismo religioso, una nueva misión para convertir a los paganos... A pesar de su ignota violencia, ¿entienden los "terroristas del Tercer Mundo" mejor que nosotros este aspecto de la globalización?

### **¿Cuáles son las causas de la pobreza?**

*Con el nacimiento del mundo moderno, surgió claramente una fe moderna -la fe en el progreso- para dar sentido y dar un significado último a las nuevas nociones e instituciones que entonces dominaban. Nuestra profunda veneración por la ciencia y la tecnología estaba inseparablemente vinculada a esta fe en el progreso. La instauración de las naciones estado fue llevada a cabo bajo la bandera del progreso. Y la creciente conformidad con la norma de la economía y la creencia intensificada en sus leyes, todavía son sombras de esta fe iluminada. (Jose Maria Sbert, 192)*

Según el modelo de desarrollo aceptado, la causa de la pobreza no es un asunto de importancia. La pobreza es más o menos dada por supuesta: es la condición normal de las personas "no desarrolladas", que asola a todas las sociedades pre-modernas, puesto que sólo puede ser aliviada mediante el desarrollo tecnológico y económico.

De todas formas, desde una perspectiva budista, hay algo extraño en esta indiferencia sobre las causas de algo que queremos curar. Ésta es reforzada por algunos descubrimientos intrigantes que no apoyan la suposición de que la pobreza es la condición pre-moderna normal. Estudios sobre la "economía de la edad de piedra" han concluido que, de alguna forma, los primeros humanos tenían una vida confortable más ociosa que la nuestra. La investigación arqueológica de las primeras comunidades grupales de caza (y estudios antropológicos de comunidades más contemporáneas) ha descubierto que normalmente sobrevivían bastante bien con algunas horas de trabajo al día, con una dieta más nutritiva y variada que la de los asentamientos agrícolas que las suplantaron.

La agricultura también significó un trabajo más duro, pero podía sostener una densidad de población mayor e incluso generar un excedente, estanso esta última ventaja reservada normalmente a los que tenían el poder de apropiarse de ella. Dicha apropiación condujo al desarrollo de clases sociales, algo que no podía surgir con facilidad dentro de las comunidades grupales de caza. Consideramos esta apropiación como el origen de los reyes y el clero, pero también puede ser considerada como el origen de los pobres, desprovistos del fruto de su más duro trabajo.

Si las clases sociales sigue siendo nuestro problema social fundamental, cincuenta años de "desarrollo" han hecho muy poco para aliviarlo, puesto que, tal como han demostrado muchos estudios recientes, la cuota de riqueza de los ricos a nivel mundial ha incrementado durante este periodo, y sigue haciéndolo, mientras que la cuota de los pobres ha bajado. Según el Informe de Desarrollo de las Naciones Unidas de 1998, ahora el veinte por ciento de la población mundial representa el 86 por ciento del consumo; las tres personas más ricas del planeta tienen activos que exceden el PNB combinado de los 48 países más pobres. El resultado es que tres quintas partes de los 4400 millones de personas de los países en desarrollo carecen de la salud pública básica, un tercio no tiene agua potable para beber, un cuarto no tiene una morada adecuada, un quinto sufre de malnutrición y un quinto no tiene acceso a los servicios modernos de salud. Esta catástrofe continuada es debida, en parte, al hecho de que en los países "no desarrollados" son las clases poderosas y ricas las que más se siguen beneficiando de los esfuerzos de agencias de desarrollo como el Banco Mundial. Y cuando los proyectos fracasan, como sucede con muchos, son los pobres los que más sufren de su fracaso.

Entre 1980 y 1989, por ejemplo, treinta y tres países africanos recibieron 241 préstamos de ajuste estructural del Banco Mundial. Durante esa misma década, en esos países disminuyó tanto la media del PIB como la producción alimentaria per capita. El valor del salario mínimo se redujo más del veinticinco por ciento, los gastos del gobierno en educación bajaron de 11 billones de dólares a 7 billones, y las contrataciones en la escuela primaria bajaron del ochenta por ciento en 1980 al sesenta y nueve por ciento en 1990. El número de personas clasificadas como pobres ascendió de 184 millones en 1985 a 216 millones en 1990, un incremento del diecisiete por ciento (George and Sabelli, 141). Si aceptamos que la principal preocupación del Banco Mundial es eliminar la pobreza, nos vemos forzados a llegar a la paradójica conclusión de que una de las causas de la pobreza es el propio esfuerzo del Banco por reducirla.

En los primeros textos budistas la causa de *dukkha* a veces se define simplemente como avidez, y a veces como las tres raíces del mal moral (*akusalamula*). La enfermedad humana sólo puede ser resuelta transformando estas raíces: la avidez (*lobha*) en generosidad, la voluntad enferma (*dosa*) en afecto, y la ilusión (*moha*) en sabiduría. La erradicación de estas fuentes de motivación malsana es en sí el objetivo de la forma de vida budista, es decir, el "despertar" del *nibbana*.

El rol de la avidez y de la voluntad enferma en causar la pobreza es más o menos obvio, pero la función de la ilusión es más sutil. Una forma de comprender su papel es considerar en qué medida somos engañados por nuestro propio pensamiento dualista. Las categorías dualistas dividen las cosas en opuestos, que sin embargo dependen unos de otros, porque el significado de cada uno es la negación del otro. Una comprensión conceptual así puede llevar a problemas que son mucho más que conceptuales. Si queremos vivir una vida "pura" (se entienda como se entienda), nos preocuparemos por evitar la impureza. Del mismo modo, el deseo de la fama también es el terror al anonimato, puesto que sin dicho terror normalmente uno no realiza el esfuerzo de hacer lo que convenga para ser famoso. Gane o pierda esa competición, estoy motivado para jugar ese juego interiorizando la comparación entre fama y anonimato. Lo mismo vale para mi esperanza de éxito y mi miedo al fracaso. En cada caso, esperamos lograr lo primero (pureza, fama, éxito) y escapamos de lo segundo (impureza, anonimato, fracaso), pero psicológicamente son indivisibles ya que cada cosa depende de la otra.

Asimismo, el deseo de riqueza está inevitablemente ensombrecido y preocupado por el miedo a la pobreza.

Una implicación de esta dialéctica es que no existe algo así como un "problema de pobreza" que pueda ser comprendido separadamente de lo que también debe ser llamado "problema de riqueza". Existe más bien una dualidad de riqueza/pobreza. Esto puede ser comprendido de diferentes maneras. Una forma es reconocer la simple conclusión sobre la globalización a la que han llegado muchos críticos: aunque no es un juego de suma-cero, el rápido crecimiento económico también ha significado el rápido empobrecimiento y el rápido incremento de la desigualdad, otro tipo de desarrollo que las agencias de desarrollo prefieren ignorar pero del cual han sido cómplices los programas de ajuste estructural.

Comprender por qué permitimos que esto suceda requiere que apliquemos la dualidad de riqueza/pobreza a nuestras motivaciones colectivas. ¿No es la preocupación por "atacar la pobreza" la otra cara de nuestra agresiva preocupación por la creación de la riqueza? De esta manera excusamos los impactos negativos de la globalización económica puesto que, al fin y al cabo, estamos intentando (o tenemos la intención de) abordar esos problemas. Con ello racionalizamos de manera más insidiosa una forma de vida preocupada por el crecimiento económico, sin importar lo que cueste. La gente pobre "no desarrollada" debe ser infeliz porque es así como experimentaríamos sus circunstancias de vida. Cautivados como estamos por el crecimiento, asumimos que todo el mundo también lo debe estar, o debería estarlo, especialmente si debemos tener acceso a sus recursos y a su demanda de nuestros productos manufacturados.

En la Europa medieval, la pobreza proporcionó una oportunidad de salvar la propia alma mediante la generosidad; hoy en día es necesaria parte de esa generosidad para justificar nuestro propio estilo de vida adquisitivo. Nos podemos sentir bien si nos forramos en el mercado bursátil y donamos una parte a la caridad. De forma más cínica, los programas contra la pobreza han servido para subvertir las protestas. *"El objetivo de la asistencia es precisamente mitigar ciertas manifestaciones extremas de diferenciación social, de forma que la estructura social pueda seguir estando basada en esta diferenciación"* (Georg Simmel). Hoy en día tenemos sofisticados instrumentos económicos que nos permiten ir un paso más allá en esta asistencia y (puesto que ya no nos preocupamos por nuestras almas inmortales) saquemos provecho de nuestra generosidad: la asistencia debe ser devuelta, con intereses, sin importar el coste social para los receptores.

*Las instituciones de desarrollo han andado raudas en destacar que una solución duradera a la pobreza mundial requiere un crecimiento continuado, una conclusión lógica si se asume que la única vía a seguir es el ejemplo de producción/consumo proporcionado por los países "desarrollados". Esto significa desviar recursos comunitarios limitados a nuevos objetivos económicos, lo que requiere una ulterior consolidación del poder de las agencias gubernamentales y otras instituciones financieras. Dicho poder ya no fuerza nada, ahora ayuda; pero quién necesita la ayuda, y cómo se debe otorgar esa ayuda, no es decidido por la gente que debe ser ayudada sino por el que ayuda. Así, nuestra naturaleza humana es redefinida según los intereses y el control de profesionales (Gronemeyer, 97).*

Así, la pobreza global es conceptualmente necesaria si el mundo debe ser totalmente acomodado y monetarizado. De otra forma no se puede racionalizar la profunda reorientación social requerida (experimentada por la mayoría de las personas como desorganización social). Las culturas y los estilos de vida tradicionales deben ser redefinidos como obstáculos a superar, y las élites locales deben llegar a estar insatisfechas con los mismos para crear una clase de gente más individualista y auto-interesada que servirá como la vanguardia del consumo.

Existe otra implicación de la dualidad riqueza/pobreza que aflige la psicología de la gente rica y de las naciones. La pobreza de los otros también es necesaria porque es el punto de referencia con el que medimos nuestros propios logros. Si no hay perdedores, no podemos sentirnos como vencedores. A menos que la gente no desarrollada no sea feliz con su suerte, somos incapaces de ser felices con lo que tenemos, incapaces de racionalizar las cosas que hemos tenido que aportar para llegar ahí, incapaces de excusar las consecuencias negativas de nuestro desarrollo económico. También así, lo que percibimos como un problema de pobreza es debido a las lentes teñidas de nuestros espectáculos de riqueza/pobreza; y lo que más coloreada está por esas lentes es nuestra propia auto-apariencia. Vivir en un mundo acomodado es reconocer que también nosotros estamos acomodados, y como sabemos, el valor de las comodidades está determinado por la comparación del precio. ¿Quién gana más, tú o yo? Raras veces podemos formular esta pregunta puesto que toca profundamente la fuente de nuestra propia auto-estima. Esto también es aplicable colectivamente a la forma en que vemos a los otros... Por lo tanto, necesitamos a los pobres de todas estas formas.

Nada de lo escrito anteriormente debería quitar importancia a la situación de las muchas personas del mundo cuya indigencia necesita ser aliviada cuanto antes. Sin embargo, lo que sugiere es que entre las causas de la pobreza actual están las ilusiones de los ricos; ilusiones que tienen efectos muy concretos en el bienestar de muchas personas, incluyendo a los mismos ricos. De ser así, no deberíamos permitir que nos preocupáramos únicamente por el lado de la pobreza del problema. Para corregir el prejuicio, deberíamos llegar a estar igualmente preocupados por el lado de la riqueza: los costes personales, sociales y ambientales de nuestra obsesión por la creación de la riqueza y el crecimiento colectivo. Si nuestros esfuerzos por ayudar a los indigentes deben tener realmente éxito, lejos de ignorar la pobreza genuina, el enfoque budista destaca la importancia de ver a través de estas dualidades.

### **¿Cuál es el final de la pobreza?**

*"La salvación de las personas y de las naciones se dará vinculándolas todavía más al mercado internacional, equiparado con la comunidad mundial. Ahí, los pobres compartirán la misma sustancia que los ricos. Como cualquier verdad universal, el ajuste es una noción puramente abstracta incluso si su aplicación genera un daño concreto. Las opciones disponibles se reducen a una. No Hay Alternativa. Todos estamos destinados a una verdad única y forzosa que deberá ser reconocida. Entonces, las naciones rebeldes serán liberadas de sus errores." (George and Sabelli, 72)*

De nuevo, es curioso que las agencias de desarrollo, como el Banco Mundial, hayan dicho tan poco sobre lo que podría constituir el fin de la pobreza. El objetivo es expresado en términos negativos que carecen de una visión positiva sobre qué tipo de mundo tendríamos si la pobreza fuera eliminada. Somos llevados a concluir que esta falta de articulación o bien es inconsciente, porque el objetivo es más o menos dado por supuesto, o consciente, porque el Banco Mundial no quiere revelarlo. En cualquier caso, hay motivos de preocupación. Ambos objetivos ven la solución en la integración de los pobres a la economía global. La diferencia entre ambos es lo que se espera de su rol en el proceso de globalización.

El primer escenario habla en términos vagos y generales sobre los beneficios que se acumulan por adherirse a la economía mundial: un mercado para la propia producción, acceso a préstamos, capital inicial, y otros recursos; conduciendo todo ello a lo más importante: unos ingresos que permiten la adquisición de bienes de consumo, los cuales abren la puerta a la tierra prometida del capitalismo. Claro que se debe empezar por abajo, "pero con mucho trabajo y algo de suerte podéis acabar siendo grandes consumidores como nosotros."

El segundo escenario es más realista acerca de la posibilidad de que acaben tan consumidores como nosotros. Si esa es la tentación, la promesa es falsa. En la medida en que los "no desarrollados" interiorizan nuestro síndrome de riqueza/pobreza, están condenados a una vida de creciente *dukkha*, ya que no hay ninguna esperanza de que puedan imitar nuestro estilo de vida. ¿Un mundo con más de seis billones de conductores de coches? La tierra casi no tiene suficientes recursos para que la población china viva como los americanos, ni sus fregaderos podrían absorber suficientes contaminantes. Pero no hay necesidad de preocuparse por ello, puesto que en verdad los pobres del mundo tienen otro papel a desempeñar.

Si los alienígenas de otro planeta hubieran estado observando las iniciativas reales de desarrollo del Banco Mundial durante los últimos cincuenta años, sin escuchar ninguna retórica sobre sus intenciones - ayudar a los no desarrollados, atacar la pobreza, etc.-, ¿qué dictaminarían sobre los objetivos del Banco? Basándose en su larga experiencia personal en Zimbabwe, el Profesor Colin Stoneman, estadístico en economía de la Universidad de York, concluyó que el Banco Mundial es una institución "*cuya intención general, y creciente efecto, es promover la construcción de un mercado mundial único, esencialmente basado en la actual división mundial del trabajo... (un) rol mediado a través de una ideología de la que se dice que es una ciencia de valor-libre*" (es decir, la economía). Doug Hellinger, un antiguo asesor de banca de desarrollo urbanístico que ahora está con el Grupo de Desarrollo para Políticas Alternativas (D-GAP), dice lo mismo más cínicamente: "*El Banco está diciendo que para unirse a la economía mundial te tienes que volver más eficaz y tienes que poder competir contra importaciones de todo el mundo. Pero el propósito no es desarrollar Brasil o desarrollar Ghana. Les importa un carajo. Los EE.UU están intentando mantener su competitividad con Europa y Japón, y el Banco está ayudando a los amigos del gobierno en los negocios con mano de obra barata, un ambiente no regulado, e incentivos de exportación. No es una estrategia de desarrollo, es una estrategia corporativa*" (en Caufield, 159).

Si ésta ha sido realmente su intención, el Banco Mundial y el FMI han tenido bastante éxito. Durante décadas, el Banco Mundial ha tenido las manos libres para

llevar a cabo sus políticas, especialmente durante los años ochenta siguiendo la irrupción de la crisis en la deuda. Analizando los resultados, algunos críticos se equivocan al proclamar que el desarrollo ha fracasado. No lo ha hecho. El desarrollo tal como se ha concebido históricamente y practicado oficialmente, ha sido un gran éxito. Quería integrar las altas esferas de, digamos un diez a un cuarenta por ciento, de una población tercermundista determinada a las clases internacionales, occidentalizadas, consumidoras y a la economía de mercado global. Esto lo ha hecho brillantemente.

Una década o más de ajuste estructural ha dado un empuje económico al proceso de integración global. Las élites de todo el mundo han conseguido hacer pagar los costes del ajuste a sus compatriotas más pobres, mientras que éstas, en general, se han beneficiado de ello o, por lo menos, han perdido, proporcionalmente, mucho menos. (George and Sabelli, 147)

No fue coincidencia el que justo después del inicio de la Guerra Fría, en enero de 1949, el Presidente Truman anunciara por primera vez una nueva doctrina de asistencia para las "zonas subdesarrolladas". La Unión Soviética, como primer poder no-capitalista a ser industrializado, ofreció un modelo alternativo para el desarrollo que podría competir por la lealtad de los países del Tercer Mundo. Tampoco es una coincidencia que, ahora que la Unión Soviética ha colapsado, la globalización se haya acelerado al mismo tiempo que la carga del ajuste estructural se ha incrementado para la mayoría de esos mismos países, todavía subdesarrollados. Estos tampoco constituyen dos desarrollos independientes, sino dos caras de la misma integración global.

¿Cuál es el significado de esta integración? Y, ¿por qué es tan problemática? En el mismo año en que se establecieron el Banco Mundial y el FMI (1944), el historiador en economía Karl Polany publicó *The Great Transformation: the political and economic origins of our time (La Gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestra era)*. Su explicación de los orígenes del capitalismo no van directamente dirigidos a la globalización que desde entonces han fomentado el Banco y el FMI; aun así, sigue siendo la mejor explicación de las consecuencias sociales de una economía capitalista: una inversión de la relación tradicional entre una sociedad y su economía.

En las sociedades pre-modernas, y en las tradicionales de hoy en día, los mercados existentes están limitados por el espacio, las posibilidades, y el tiempo. Juegan un papel muy restringido porque tienden a trastornar las relaciones sociales. Estas sociedades no hacen una distinción clara entre la esfera económica y la esfera social, con el resultado de que los roles económicos están subordinados a las relaciones sociales. Según Polanyi, el hombre pre-capitalista "*no actúa para salvaguardar su interés individual en la posesión de bienes materiales; actúa para salvaguardar su estatus social, sus demandas sociales, sus activos sociales. Sólo valora los bienes materiales en la medida en que sirven a este fin.*" (46).

La gran historia del capitalismo es la liberación de los mercados de dichas limitaciones. Hoy en día creemos que la libertad de entrar en los intercambios de mercado nos beneficia a todos porque lleva al crecimiento económico que satisface nuestras necesidades. De todas formas, si es cierto que no hay una distinción clara entre la esfera económica y la social, hay otra forma de entender los mercados desbocados: como una inversión de la relación tradicional entre una sociedad y su economía: hoy en día, "*en vez de estar la economía incrustada en las relaciones sociales, las relaciones*

*sociales están incrustadas en el sistema económico*" (Polanyi 57).

Donde no hay restricciones para proteger las relaciones sociales, la acomodación tiende a darse con cualquier recurso potencial que pueda ser utilizado para el beneficio económico. Esto incluye la mismísima fábrica moral de la sociedad, hecha de innumerables realciones personales, ahora acomodadas en "capital social" o "capital moral" - términos economistas feos que describen la medida en que las fuerzas del mercado confían en él pero dañan esa fábrica de responsabilidad interpersonal.

Una contradicción básica del mercado es que requiere rasgos de carácter como la honestidad, la confianza, etc. para funcionar eficazmente, a pesar de estar motivada por un deseo de beneficio que tiende a erosionar dicha responsabilidad personal frente a otros. Las últimas décadas lo han hecho más obvio. En los Estados Unidos, "reducciones" masivas y un cambio a trabajadores a tiempo parcial demuestran el decreciente interés corporativo (y universitario) por los empleados, mientras que en la cima, los astronómicos incrementos salariales y las adquisiciones directivas revelan que los ejecutivos a los que se les confía la dirección de sociedades se están volviendo más adeptos a explotar o canibalizarlas en su propio beneficio. A nivel internacional, el mercado globalizador ha promovido relaciones más explotativas con los pobres y los que no tienen poder en las zonas "no desarrolladas" del mundo, donde gobiernos depredadores con frecuencia cooperan en mantener los sueldos de las fábricas a niveles de subsistencia. Estos son ejemplos de cómo el mismo mercado "merma el capital moral" y por ello depende de la comunidad para regenerarlo, de la misma forma que depende de la biosfera para regenerar el capital natural. Esa es una buena analogía, ya que las consecuencias a largo plazo han sido similares: incluso cuando hemos alcanzado el punto en que la capacidad de la biosfera de recuperarse ha sido dañada, nuestro capital moral colectivo se ha vuelto tan exhausto que nuestras comunidades (o colecciones de individuos atomizados) son menos capaces de regenerarlo, con consecuencias sociales preocupantes.

¿Cómo "generan capital moral" las comunidades? Esto nos hace volver al rol de la religión, algo que las instituciones de desarrollo han visto frecuentemente más como un obstáculo que como una ayuda. A lo largo de la historia las religiones han sido la fuente principal y depositaria de los valores y objetivos más profundos de la sociedad, los más esenciales para la armonía y auto-comprensión de una comunidad. No todos ellos son objetivos que debieramos perseguir ahora, o valores que queramos mantener hoy en día, pero las religiones genuinas han prosperado porque tienen el potencial de promover y nutrir relaciones personales responsables. Los aspirantes a burócratas necesitan aprender algo más que técnicas de alfabetización y contabilidad si quieren ser buenos oficinistas; también deben estar equipados con una comprensión moral de sus responsabilidades frente a otros miembros de la sociedad. Es inútil mencionar que esto es aplicable, de arriba a bajo, a toda la jerarquía de roles. Tradicionalmente, los valores religiosos son los que mejor la han impulsado; en contraste, los valores materiales que subrayan los ingresos y el consumo hacen más difícil resistirse al extravío por corruptelas y sobornos. Este no es un problema abstracto; concierne a lo que ha sido uno de los mayores obstáculos para un desarrollo próspero.

Si una sociedad armoniosa requiere del "capital moral" que las religiones normalmente regeneran y que el capitalismo de mercado tiende a menoscabar, no deberíamos identificar la reforma económica con la liberación del mercado. La

implicación funciona a la inversa: el verdadero desarrollo social podría requerir que invirtamos la transformación sobre la que escribió Polany, reinsertando la economía en las relaciones sociales, en vez de dejar que las fuerzas económicas determinen lo que sucede con nuestras comunidades. Huelga decir que esto es aplicable, como mínimo y en la misma medida, tanto a las naciones ricas como a las "no desarrolladas".

Actualmente, la nueva retórica destaca "atacar la pobreza" mediante la "emancipación de los pobres", aunque hay una peligrosa ambigüedad: ¿emancipación de qué? ¿Es la emancipación un medio (que hace posible que los pobres se unan al mercado mundial) o un objetivo (permitiéndoles determinar dónde quieren ir ellos mismos)? Para muchos pueblos históricamente "no desarrollados", lo que podemos ver en su arraigada pobreza no es lo más importante de sus vidas y culturas. Si las sociedades tradicionales tienen sus propios niveles de privación y de bienestar; imponerles otros desde fuera es tanto un imperialismo intelectual como económico. En la medida en que esa imposición mina sus valores religiosos tradicionales, también puede ser una especie de imperialismo religioso. Excepto en no permitir que continúe la indigencia -que debería ser algo en lo que todos podamos llegar a un acuerdo- deberíamos aceptar que el mundo resulta enriquecido (así como a veces dañado) por la pluralidad de comprensiones sobre la enfermedad y el bienestar humano. Lo cual no significa que todas deban ser toleradas; en particular, las más totalitarias no deben serlo. ¿Cómo podemos determinar la diferencia entre las comprensiones tolerables e intolerables? Esto pone sobre la mesa la necesidad de una democracia genuina y, lo que es igualmente importante, la libertad de las prácticas religiosas. Éstas, más que las imposiciones militares o económicas, proporcionan las mejores formas de tomar esas decisiones.

Para la mayoría de los economistas formados en Occidente, el papel moral de las religiones es difícil de aceptar puesto que su disciplina es un legado del proyecto de Iluminación del siglo dieciocho que contrastó el progreso científico y social con el peso regresivo de las iglesias privilegiadas. No obstante, actualmente es necesario reconocer que la comprensión económica neoliberal de lo que es la felicidad y de cómo debe ser alcanzada es sólo una visión entre muchas. Como cualquier otra, tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Hay un precio social a pagar por las comodidades que ofrece, un precio que no debería ser impuesto a otros que tienen sus propias visiones del mundo y sus propios valores.

Todas las sociedades se ven confrontadas con la misma tragedia básica de la vida, que para el budismo no es principalmente la pobreza sino la enfermedad, la vejez, y la muerte. La principal respuesta humana a esto ha sido la religión, que lo aborda de diferentes maneras. Desde una perspectiva conformada por la Iluminación del siglo dieciocho, estas respuestas son supersticiosas y escapistas. Sin embargo, desde una perspectiva budista, el crecimiento económico y el consumismo son alternativas insatisfactorias porque son evasiones que reprimen el problema básico de la vida distrayéndonos con sustitutos simbólicos como el dinero, el estatus, y el poder. Críticas similares de idolatría son explícitas o implícitas en todas las grandes religiones, y la desenfundada globalización económica hace que ese mensaje sea todavía más importante para nuestra época.

**¿Cómo acabamos con la pobreza?**

*Los apóstoles de la nueva vida... son la minoría, normalmente aquellos cuyo contacto cercano con la educación occidental, el pensamiento político occidental y los niveles de vida material occidentales les han llevado a querer más oportunidades para practicar su conocimiento, más salidas para su ambición, y una mejor suerte material para sus compatriotas. (Eugene Black, World Bank president 1949-1963)*

*Si tenemos que conducir a nuestra gente con palos al paraíso, lo haremos por su bien y por el bien de los que vienen detrás de nosotros. (Abel Alier, presidente regional de Sudán).*

Finalmente, aquí debemos ver la fuerza del paradigma económico a la hora de elaborar e implementar programas para acabar con la pobreza, o así se podría pensar. Desafortunadamente, como las soluciones intentadas no han sido basadas en una comprensión adecuada de las tres cuestiones precedentes (qué es la pobreza, sus causas, y su final), no deberíamos sorprendernos por que los intentos no hayan tenido demasiado éxito. Creo que la mejor respuesta a esta última cuestión es muy simple: admitamos que no lo sabemos. Éste no es un defecto que puede ser remediado con más o un mejor conocimiento; el hecho es que no podemos saber. En esta situación, lo que más necesitamos es la humildad, la modestia que deriva de reconocer que somos incapaces de determinar cuál es el mejor curso a seguir para otras personas. Si somos sensibles a lo que está pasando en nuestros propios patios traseros, tendremos bastantes dificultades en determinar qué es lo mejor para nuestras sociedades "desarrolladas", las cuales tienen todas importantes problemas sociales.

Estoy sugiriendo con bastante seriedad que una de las mejores cosas que podemos hacer por muchos pueblos "no desarrollados" es dejarlos en paz. Sea o no la mejor solución, es mejor que la de muchos programas contra la pobreza, los cuales han reducido aún más la capacidad de los "pobres" para satisfacer sus propias necesidades. Con frecuencia porque han implicado el despojar a los pueblos locales de sus recursos locales, por ejemplo, desviando la agricultura de auto-consumo a una monocultura para la exportación. Por no mencionar los medios que permiten a la gente administrar sus propios recursos, decidiendo por ellos mismos sus oportunidades y capacidades. Esto puede requerir, sin embargo, en vez de simplemente "no hacer nada", intervenir para restaurar la auto-determinación local.

Esto no significa que seamos incapaces de ayudar a otras comunidades a decidir lo que querrían cambiar en sus vidas. Si los medios no deben subvertir los fines, sobra decir que éste es un proceso sumamente sutil. Alguna labor reciente en estudios de desarrollo se ha movido en esta dirección, y muchos de esos enfoques nuevos, más participativos, se resumen en el libro de Robert Chamber *Whose reality counts?* [¿La realidad de quién es la que cuenta?] Argumenta persuasivamente que es necesario un cambio personal e institucional para promover un desarrollo realmente próspero. Algunos proyectos de desarrollo inspirados por el budismo, como el movimiento Sarvodaya en Sri Lanka, ya ilustran muchos de estos cambios.

Sin embargo, y por mencionarlo de nuevo, la política de dejar en paz no es algo que debería aplicarse al problema de la indigencia genuina, que moralmente nos obliga a proporcionar, como mínimo, suficiente comida, ropa, cobijo básico y asistencia

médica a todas las personas del mundo. Esto parecería devolvernos inmediatamente al oneroso problema de elaborar estrategias de desarrollo económico para realizarlo. De hecho, estos requisitos básicos podrían ser conseguidos con bastante facilidad y poco dinero si nuestras intenciones fueran genuinas y nuestra motivación seria.

Proporcionarlos a los necesitados requeriría en realidad un porcentaje muy pequeño del producto anual mundial. Según el Informe de Desarrollo de las Naciones Unidas de 1998, "se estima que el coste adicional para lograr y mantener el acceso universal a la educación básica para todos, la salud básica para todos, el control de natalidad para todos, la comida para todos, y el agua potable y la salud pública para todos, representa aproximadamente unos 40 billones de dólares al año". "Esto representa menos del 4% del poder combinado de las 225 personas más ricas del mundo." Probablemente, la manera más efectiva de proporcionar esos servicios sería a través de algunas agencias renovadas de las Naciones Unidas.

Estoy invirtiendo la metáfora usual y sugiriendo que, en vez de pretender enseñar a los pobres a pescar, les demos el pescado que necesitan. (El monarca del *Sutra del Rugido del León* tuvo problemas porque fracasó en dar propiedades a los necesitados, no porque fracasara en promover el crecimiento económico.) El sombrío récord de los últimos cincuenta años de desarrollo revela la crueldad del eslogan usual: cuando hemos enseñado a los pobres del mundo a pescar, con frecuencia el efecto ha sido mermar sus zonas de pesca para nuestro consumo.

Por lo tanto, el problema no es que no tenemos suficientes recursos para proporcionar las necesidades básicas a todo el mundo. Tenemos más que suficientes. El problema es una falta de voluntad colectiva; voluntad suficiente para superar el simple hecho de que la gente que más tiene que decir sobre lo que sucede con los recursos de la tierra, no se preocupa por hacerlo. Sencillamente no es una prioridad para ellos, y en la medida en que nuestra propia preocupación por la acumulación de riqueza nos anima a consentir esta situación, somos cómplices. En otras palabras, el problema de la pobreza mundial no es principalmente económico. Es una cuestión de nuestras intenciones colectivas y por ello de nuestros valores. Esto nos devuelve a la religión, y a la necesidad de que las instituciones religiosas comprendan que el énfasis del mercado en la adquisición y el consumo mina sus enseñanzas más importantes. La influencia corrosiva de la globalización económica y sus instituciones de desarrollo sobre otros valores humanos necesita ser desafiada. Hoy en día los principales medios de comunicación que ahora constituyen nuestro sistema nervioso internacional, son sociedades que sólo están interesadas en el saldo final; y las universidades se están convirtiendo en poco más que una forma avanzada de formación profesional. Las religiones revivificadas siguen siendo tal vez nuestra mayor esperanza ante el reto que plantea la globalización.

#### **Fuentes:**

Gerard Berthoud, *Market*, en *The Development Dictionary*.

Eugene Black, *The Diplomacy of International Development* (New York: Atheneum, 1963).

Catherine Caufield, *Masters of Illusion: the World Bank and the Poverty of Nations* (Londres: Macmillan, 1996).

Robert Chambers, *Whose Reality Counts?* (Londres: Intermediate Technology, 1997),

con las notas más ingeniosas que jamás he leído.

Marianne Gronemeyer. *Helping*, en *The Development Dictionary*.

David Loy. *The Religion of the Market*, en *Journal of the American Academy of Religion* vol. 65 no. 2 (verano 1997).

Susan George y Fabrizio Sabelli, *Faith and Credit: The World Bank's Secular Empire* (Penguin 1994).

P. D. Premasiri, *Religious Values and the Measurement of Poverty: A Buddhist Perspective*, escrito para el Diálogo de Desarrollo de las Creencias Mundiales con el Banco Mundial, Johannesburgo, Sudáfrica, 12-14 Enero 1999. Las secciones budistas de este artículo están muy agradecidas al artículo de posición de Premasiri.

Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon, 1957).

Wolfgang Sachs, ed., *The Development Dictionary* (Londres: Zed Books, 1992).

Jose Maria Sbert, *Progress*, en *The Development Dictionary*.

Georg Simmel, *The Poor, Social Problems* vol. 13 (1965).

Colin Stoneman, *The World Bank and the IMF in Zimbabwe*, en Campbell y Loxley, eds., *Structural Adjustment in Africa* (New York: St. Martin's Press, 1989).

Maurice Walshe, trad., *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya* (Boston: Wisdom Publications, 1995).

---

(\*) Este artículo fue publicado previamente en el *Kyoto Journal*, Verano de 1999.

**David Loy** ha sido profesor de la Facultad de Estudios Internacionales de la Universidad de Bunkyo en Chigasaki, Japón. Anteriormente fue tutor señor del departamento de filosofía en la Universidad Nacional de Singapur de 1978 a 1984. Es crítico social, editor y escritor de varios libros, entre ellos el premiado con el Frederick J. Streng Book Award de 1999, *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*, publicado por Humanities Press (New Jersey) en 1996. Recibió la autorización para enseñar el *dharma* budista del maestro zen **Yamada Koun**.

Traducción de **Claudia Melissen**