

La civilización de la pobreza **y los desafíos globales de hoy**

Martin Maier,
Bruselas

Es propio de los profetas intuir antes que otros fenómenos fundamentales de crisis y de cambios históricos. Ignacio Ellacuría fue uno de esos profetas. Lo asesinaron pocos días después de la caída del Muro de Berlín. Sin embargo, ya antes había intuido que estamos ante un cambio de época. También presintió la crisis del modelo de civilización reinante y la necesidad de otro modelo que llamó programáticamente *una civilización de la pobreza*. Jon Sobrino y otros hablan también de la “civilización de la austeridad compartida”¹. Lo fundamental que se quiere expresar con la *civilización de la pobreza* es que hay que repartir los recursos y la riqueza más equitativamente, y eso inevitablemente exigirá a hombres y mujeres de los países ricos ciertas limitaciones en su estilo de vida.

No reconocer que vivimos en una profunda crisis de civilización significaría cerrar los ojos ante la realidad: crisis financiera, económica, ambiental, climática, alimentaria, demográfica, energética. Un cambio radical es inevitable. Basta echar un vistazo a algunos libros recientes que se han publicado en alemán. Los sociólogos Harald Welzer y Claus Leggewie han elaborado su análisis de la crisis actual bajo el título *El fin del mundo tal como lo conocimos*². El economista ambiental Niko Paech esboza el camino hacia “una economía del poscrecimiento” en el libro *Liberación de lo superfluo*³. Para Paech, nuestro modelo de

1. Cf. J. Sobrino, *Cartas a Ellacuría*, San Salvador, 2004, pp. 34 y ss. J. Sobrino acepta la formulación *civilización de la pobreza* como algo conceptualmente insustituible para comprender la originalidad del pensamiento de Ellacuría, pero añade que, mistagógicamente, bueno será insistir en la *austeridad compartida*, en la línea de Pedro Casaldáliga.
2. C. Leggewie y H. Weltzer, *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt, 2009.
3. N. Paech, *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München, 2012.

bienestar no se puede salvar a causa de su dependencia crónica del crecimiento. Ralf Fücks pone nuevos acentos en *Creecer inteligentemente*⁴: relaciona el crecimiento económico con el proyecto de una “revolución verde”. Wilfried Bommert trata en *Ningún pan para el mundo*⁵ no solamente la cuestión de la alimentación, sino la capacidad de futuro de nuestro planeta y de un nuevo orden mundial en general. Fred Pearce describe en su obra “*Land grabbing*”⁶ la disputa global por la tierra. El filósofo Thomas Pogge insiste en *Pobreza mundial y derechos humanos*⁷, en el imperativo categórico moral de erradicar la extrema pobreza.

El denominador común de estos análisis es que nos encontramos en una crisis sistémica y que las cosas no pueden seguir así. Walter Benjamin dijo a comienzos de los años treinta del siglo XX que “la catástrofe es que las cosas sigan así”. Erich Fried formuló de manera paradójica: “Quien quiere que este mundo quede como está no quiere que quede”. Y Nicholas Stern, anterior economista jefe del Banco Mundial, exige: “En los próximos años, tenemos que cambiar las agujas para el futuro desarrollo del clima mundial, pero también de la economía, de nuestro nivel de vida y de nuestro suministro de energía”.

En este artículo vamos a relacionar el modelo ellacuriano de una “civilización de la pobreza” con los desafíos globales de hoy. Primero, resumiremos este concepto a partir de diferentes textos de Ellacuría. Después, esbozaremos las bases teológicas de la civilización de la pobreza. Su principio y fundamento son los derechos humanos en su sentido pleno en cuanto derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, y la idea de los bienes comunes globales como parte de un nuevo modelo de civilización. Terminaremos con una reflexión sobre la utopía y la esperanza.

1. El concepto de “una civilización de la pobreza”

Ignacio Ellacuría desarrolló el concepto de una civilización de la pobreza en varios artículos. Con *civilización*, designa un orden global de convivencia humana. El concepto de *pobreza* es utilizado en varios sentidos, tal como lo hicieron los obispos en Medellín (1968) y la teología de la liberación. Fundamentalmente, son tres. Primero, pobreza en sentido negativo, como ausencia o privación de lo necesario para vivir dignamente —pobreza que hay que erradicar y superar—. Segundo, en sentido positivo, como apertura espiritual

4. R. Fücks, *Intelligent wachsen. Die grüne Revolution*, München, 2013.

5. W. Bommert, *Kein Brot für die Welt. Die Zukunft der Welternährung*, München, 2009.

6. F. Pearce, “*Land Grabbing*”. *Der globale Kampf um Grund und Boden*, München, 2012.

7. T. Pogge, *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlín, 2011.

a Dios y como consejo evangélico de perfección. Tercero, igualmente en sentido positivo, en cuanto solidaridad con los pobres y participación en su lucha por la justicia.

La civilización de la pobreza tiene cierta cercanía con “la civilización del amor”, proclamada por el papa Juan Pablo II desde el inicio de su pontificado. Ya en su primera encíclica “*Redemptor hominis*” (1979) recordaba que “el hombre no puede vivir sin el amor” (10), que “Cristo revela al hombre mismo” (10) y que “todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre” (14), y, por lo mismo, llevan a construir una humanidad nueva. Monseñor Óscar Romero comenta esta idea predilecta del papa polaco en su homilía del 12 de abril de 1979:

Esta civilización del amor no es un sentimentalismo, es la justicia y la verdad. (...) Una civilización del amor que no exigiera la justicia a los hombres no sería verdadera civilización, no marcaría las verdaderas relaciones de los hombres. Por eso, es una caricatura de amor cuando se quiere apañar con limosnas lo que ya se debe por justicia; apañar con apariencias de beneficencia cuando se está fallando en la justicia social.⁸

Sin duda, Ignacio Ellacuría conocía estos matices de Mons. Romero cuando desarrolló su visión de una civilización de la pobreza. Según mi parecer, el concepto aparece por primera vez en el artículo “El Reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, publicado en 1982 en *Concilium*. Ellacuría describe un nuevo orden mundial de la siguiente manera:

Se trata más profundamente de que se cree no solo un orden económico mundial nuevo, en el cual las relaciones de intercambio sean más justas, sino una civilización nueva, que ya no esté edificada sobre los pilares de la hegemonía y la dominación, de la acumulación y la diferencia, del consumismo y del bienestar falseado, sino sobre pilares más humanos y más cristianos. (II, 300.)⁹

Propone después una amplia explicación de una civilización de la pobreza, “donde la pobreza ya no sería la privación de lo necesario y fundamental, debido a la acción histórica de grupos o de clases sociales y de naciones o conjunto de naciones, sino un estado universal de cosas, en que esté garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria, que permita la aparición de nuevas formas de vida y de cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios” (II, 303s).

8. Mons. Ó. A. Romero, *Homilías*, t. IV, San Salvador, 2011, p. 374.

9. Citamos a I. Ellacuría según los cuatro volúmenes de sus *Escritos teológicos*, San Salvador, 2000 y ss. Los números romanos remiten al volumen, los arábigos remiten a la página.

En el texto “Misión actual de la Compañía de Jesús”, que Ellacuría redactó con un grupo de jesuitas de Centroamérica en preparación para la Congregación General 33 en 1983, establece una conexión entre la salvación cristiana y la civilización de la pobreza: “Visto positivamente, el mensaje de la salvación debe promover la puesta en marcha de una civilización de la pobreza más afín con lo que es la fe cristiana y más afín con lo que es la realidad del hombre y lo que es la relación recursos mundiales-bienestar universal” (IV, 240). Ellacuría entiende aquí la pobreza en su dimensión positiva, como consejo evangélico de perfección: “Esa pobreza es la que realmente da espacio al espíritu, que ya no se verá ahogado por el ansia de tener más que el otro, por el ansia concupiscente de tener toda suerte de superfluidades, cuando a la mayor parte de la humanidad le falta lo más necesario” (IV, 241).

En una civilización de la pobreza se realizan los valores fundamentales del Evangelio y del Reino de Dios. En la siguiente caracterización, Ellacuría ya casi anticipa el concepto de Jon Sobrino de una “civilización de la austeridad compartida”: “Se entraría así en una civilización de la pobreza plenamente coherente con la predicación de Jesús, una civilización de la austeridad, del compartir, de la comunicación de bienes y de vidas, de la creatividad humana como florecimiento de la gracia interior” (IV, 241).

En un discurso que Ellacuría pronunció en Madrid, en 1987, identifica la civilización de la pobreza con el “proyecto de Jesús” (I, 27). Se trata de sustituir un sistema que hace de la acumulación del capital y de la riqueza su principal meta por otro que corresponde a la opción por los pobres. Se trata de una tercera vía que supera las formas hoy reinantes del capitalismo y del socialismo. El capitalismo no conoce fronteras internas de crecimiento. Se financia por deudas y se alimenta de la explotación ilimitada de los recursos naturales.

Ellacuría retoma el modelo de la civilización de la pobreza en su último gran artículo “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, de 1989. Aquí relaciona la utopía escatológica de una nueva tierra con un nuevo orden económico, un nuevo orden social, un nuevo orden político y un nuevo orden cultural (cf. II, 271). En este texto, insiste en la dimensión dialéctica de la contraposición entre pobreza y riqueza:

La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida [...] Lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente. (II, 274.)

La civilización dominante en nuestro mundo está construida sobre la necesidad de acumular, de crecer y de tener siempre más; la civilización de la pobreza

significa una negación activa y superadora de este modelo, que en definitiva es destructor de vidas y del medioambiente.

Sin embargo, Ellacuría no pinta las cosas en blanco y negro, sino que reconoce que no todo es negativo en el actual orden mundial. La civilización de la riqueza ha traído también bienes, pero solamente para una minoría, y en suma son más los males que los bienes (*cf.* II, 273). Sigue vigente la triste constatación: “Nunca ha habido tantos hombres que hayan vivido tan mal”. Por eso, no son suficientes las correcciones al sistema, sino que hay que revertir su curso destructor.

En perspectiva más sociológica e inspirada en las encíclicas sociales del papa Juan Pablo II, Ellacuría aboga por una civilización del trabajo que sustituya a una civilización del capital y por un humanismo materialista en vez de un economismo materialista (*cf.* II, 272; *cf.* II, 534):

La civilización de la pobreza, en cambio fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana, rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad como parte del fundamento de la humanización. (II, 274.)

Para justificar una civilización de la pobreza contra el orden mundial vigente, Ellacuría hace suyo el imperativo categórico de Immanuel Kant. Según este, existen tres formulaciones del imperativo categórico: (1) “Obra solo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal”. (2) “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio”. (3) “Obra como si, por medio de tus máximas, fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines”. En su crítica del sistema reinante, Ellacuría usa sobre todo el argumento de universalidad: “Lo más grave es que la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres no es universalizable y, consiguientemente, no es humana, ni siquiera para quienes la ofrecen”. No es universalizable “por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzasen el mismo nivel de producción y de consumo” (II, 249). Esta universalización no es posible y tampoco es deseable. No humaniza y no hace feliz. Eso lo demuestra, entre otros índices, el creciente consumo de drogas en los países ricos (II, 250).

En una conferencia de enero 1989 sobre el “Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?”, retoma de otra manera el argumento de la universalidad. Defiende que Estados Unidos está mucho peor que América Latina: “Porque Estados Unidos tiene una solución, pero, en mi opinión, es una mala solución, tanto para ellos como para el mundo en general. En cambio, en

América Latina no hay soluciones, solo hay problemas; pero, por más doloroso que sea, es mejor tener problemas que tener una mala solución para el futuro de la historia” (II, 533). De eso saca la conclusión: una solución no universalizable para todo el mundo, no es una solución humana.

Resumiendo y actualizando el concepto de la civilización de la pobreza frente a los desafíos globales de hoy, podemos decir que sus criterios decisivos han de ser la universalidad, la justicia y la sostenibilidad. La economía de los países ricos del Norte no es universalizable por razones ambientales y por los límites de los recursos naturales. Lo que no es universalizable tampoco puede ser defendible éticamente, según el imperativo categórico de Kant. A escala mundial la justicia significa que todos los seres humanos tengan el mismo derecho a recursos naturales y energía y que las consecuencias ecológicas hayan de distribuirse por igual, al menos aproximadamente. Sostenibilidad significa administrar los recursos de tal forma que no se destruyan los fundamentos de la acción y que se tomen en cuenta los derechos e intereses de las futuras generaciones.

2. Bases teológicas de la civilización de la pobreza

Las bases teológicas de la civilización de la pobreza en el pensamiento de Ellacuría son su teología de la historia, su fundamentación teológica y cristológica de la opción por los pobres, su soteriología histórica en cuyo centro está el pueblo crucificado, como el signo de los tiempos más importante y como portador histórico de la salvación.

La elaboración sistemática más importante de su teología de la historia fue hecha por Ellacuría en su texto “Historicidad de la salvación cristiana”, de 1984. La tesis fundamental de este artículo es que no hay dos historias: una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana, sino una sola historia de la salvación. Esta insistencia radica en que el Verbo se hizo historia.

En este contexto, Ellacuría critica un falso concepto de transcendencia, entendida como lo que estaría fuera o más allá de lo que se aprehende inmediatamente como real. Propone otro modo de entender la transcendencia “como algo que trasciende ‘en’ y no como algo que trasciende ‘de’, como algo que impulsa físicamente a ‘más’, pero no sacando ‘fuera de’; como algo que lanza, pero que al mismo tiempo retiene” (I, 542). Por consiguiente, “la transcendencia [...] se presenta como histórica y la historia se presenta a su vez como transcendente por más que resulte difícil encontrar los conceptos adecuados para mantener esta indivisa unidad sin confusión” (I, 534). Al final de esta cita, vislumbra que la clave para pensar esta unidad diferenciada entre transcendencia e historia es el dogma cristológico de Calcedonia.

Ellacuría niega, pues, una duplicidad de la historia en el sentido de una historia profana, que se supone puramente natural, y una historia sagrada, que se supone puramente sobrenatural.

No hay sino una sola historia que brota de la voluntad amorosa y salvífica del único Dios verdadero, del Dios trinitario como verdadero Dios, por lo que la separación real entre una historia profana y una historia de la salvación debe ser abolida, no obstante las múltiples distinciones que deben hacerse dentro de la misma historia de la revelación y de la salvación. (I, 622.)

La historia es a la par el lugar de la realización del hombre y de la realización y revelación de lo absoluto. “Es en lo histórico donde convergen el polo de lo divino y el polo de lo humano, donde se da el encuentro del hombre con Dios” (I, 288).

Pero no se trata de una simple identificación entre Dios y la historia, sino de una elevación de la historia a Dios. Es así que la historia deviene historia de salvación sin necesidad de ninguna intervención extrínseca de Dios. Entre una concepción monista y una concepción dualista de la historia, Ellacuría comprende la historia como una unidad estructural “en la que la diversidad cualitativa de los elementos es absorbida en la unidad estructural de su realidad profunda. Desde una concepción estructural puede salvarse, sin separación, la unidad de la historia y la diversidad de sus distintos elementos” (I, 622).

En el centro de la teología de la liberación está el Dios de la vida, quien se opone a los ídolos de la muerte. Jesús es la encarnación del Dios de la vida. De esto se sigue para la civilización de la pobreza: “El principio fundamental sobre el que basar el orden nuevo sigue siendo el de que ‘todos tengan vida y la tengan en abundancia’ (Jn 10, 10)” (II, 259). Íntimamente vinculada con la fe en el Dios de la vida está la opción por los pobres, en cuanto Dios los defiende. Por eso, la opción por los pobres es el “modo fundamental de combatir la prioridad de la riqueza en la configuración del ser humano” (II, 268). La superación de la pobreza se da por la vía combativa de la solidaridad que en lo último incluye dar la vida por los demás.

Jon Sobrino ha subrayado que en Ellacuría está también operante la tradición ignaciana de las dos banderas. Se afirma en esa meditación de los *Ejercicios espirituales* que hay dos caminos que deciden la vida, la salvación o la maldición. Los tres escalones en el camino de la maldición son la *riqueza*, el *honor del mundo* y la *crecida soberbia* (cf. Ex 142). Los tres escalones en el camino de la salvación son *suma pobreza espiritual*, *deseo de oprobios* y *menosprecios*, y *humildad*. Se da, pues, una contraposición dialéctica de los tres binomios “pobreza contra riqueza, oprobio o menosprecio contra el honor mundano, humildad contra la soberbia” (Ex 146). A eso corresponde la contraposición de la civilización de la riqueza y la civilización de la pobreza.

3. Derechos humanos y bienes globales comunes

El principio y fundamento de una nueva civilización de la pobreza o de la austeridad compartida deben ser los derechos humanos y no solamente en cuanto derechos civiles y políticos definidos en la “Declaración universal de derechos humanos” de 1948, sino también en cuanto derechos económicos, sociales y culturales definidos en el “Pacto internacional” de 1966. Vale la pena recordar el artículo 1 de la Declaración: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

Del Pacto solamente citamos, a modo de ejemplo, el artículo 7:

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al goce de condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias que le aseguren en especial:

- a) Una remuneración que proporcione como mínimo a todos los trabajadores
 - i) un salario equitativo e igual por trabajo de igual valor, sin distinciones de ninguna especie; en particular, debe asegurarse a las mujeres condiciones de trabajo no inferiores a las de los hombres, con salario igual por trabajo igual;
 - ii) condiciones de existencia dignas para ellos y para sus familias conforme a las disposiciones del presente Pacto.
- b) La seguridad y la higiene en el trabajo.
- c) Igual oportunidad para todos de ser promovidos, dentro de su trabajo, a la categoría superior que les corresponda, sin más consideraciones que los factores de tiempo de servicio y capacidad.
- d) El descanso, el disfrute del tiempo libre, la limitación razonable de las horas de trabajo y las vacaciones periódicas pagadas, así como la remuneración de los días festivos.

Ellacuría no pretende la pauperización universal como ideal de vida o de un ordenamiento económico.

La civilización de la pobreza está apoyada en y dirigida directa e inmediatamente a *la satisfacción de las necesidades básicas* de todos los hombres y todas las mujeres. Estas necesidades básicas son la alimentación apropiada, la vivienda mínima, el cuidado básico de la salud, la educación primaria, suficiente ocupación laboral, etc. Con eso, retoma elementos esenciales de los derechos económicos, sociales y culturales del Pacto. Ellacuría habla en este contexto de “un derecho fundamental del hombre” y de la dignidad humana (*cf.* II, 274s).

Otra característica fundamental de la civilización de la pobreza, su finalidad, es la *solidaridad compartida* en contraposición con el individualismo cerrado y competitivo de la civilización de la riqueza (cf. II, 276).

En su concepto de civilización de la pobreza, Ignacio Ellacuría anticipa también la idea de los bienes globales comunes, que ha tomado gran importancia en el debate actual sobre el desarrollo sostenible¹⁰. Los bienes globales comunes son, entre otros, el agua, la tierra, el bosque, el mar, la atmósfera.

Ya Tomás de Aquino defendió que los bienes de la tierra como creación de Dios pertenecen a todos los seres humanos. Ellacuría lo formuló así:

Los grandes bienes de la naturaleza (el aire, los mares y las playas, las montañas y los bosques, los ríos y lagos, en general, el conjunto de los recursos naturales para la producción, el uso y el disfrute) no necesitan ser apropiados de una forma privada por ninguna persona individual, grupo, nación y, de hecho, son el gran medio de comunicación y convivencia. (II, 277.)

El economista ambiental Ottmar Edenhofer actualiza esta idea en su propuesta para una nueva política climática¹¹. Tenemos 12,000 gigatoneladas de carbono en el suelo en forma de carbón, petróleo y gas. Si queremos evitar un aumento de la temperatura de más de dos centígrados, no debemos sedimentar más de 230 gigatoneladas en la atmósfera. El desafío, pues, no es la escasez de portadores de energía fósil, sino los límites de la capacidad de absorción de dióxido de carbono de la atmósfera. De eso se sigue que buena parte de las reservas de carbón, de petróleo y de gas tienen que quedar en el suelo. Esto significa una reducción del ingreso y de la fortuna de sus poseedores, lo que ellos, por supuesto, no aceptan. Se puede justificar con la siguiente reflexión.

Si los bienes naturales “creados” han de servir al bien común de la humanidad, la institución de la propiedad privada de los recursos naturales solo se puede justificar en la medida en que sirva más al bien común que la propiedad común. La propiedad privada está, pues, bajo la reserva de la responsabilidad social. La determinación de los derechos de utilización de la atmósfera sirve al bien común si se puede demostrar que así se evita un cambio climático peligroso. Y si de esta forma pierden valor los títulos de propiedad sobre carbón, petróleo y gas, se puede justificar en base a la responsabilidad social de la propiedad privada.

10. S. Helfrich y Fundación Heinrich Böll (eds.), *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld, 2012.; cf., especialmente, O. Edenhofer, C. Flachsland y B. Lorentz, *Die Erde als globales Gemeingut*, pp. 473 y ss.

11. O. Edenhofer, C. Flachsland y K. Lessmann, “Wem gehört die Atmosphäre? Nach dem Klimagipfel in Cancún”, *Stimmen der Zeit* (2011), pp. 75 y ss.

De acuerdo a la doctrina social católica, el destino universal de los bienes comunes y la responsabilidad social de la propiedad privada tienen que estar, en primer lugar, al servicio de los pobres.

4. Utopía y esperanza

Se pueden hacer las siguientes observaciones críticas al concepto de la civilización de la pobreza de Ignacio Ellacuría. En primer lugar, es demasiado general, y en segundo lugar, es utópico. Y algo de verdad puede haber en estas objeciones.

Sin embargo, a la primera objeción se puede responder que Ellacuría no pretende proponer un modelo técnico de un nuevo orden mundial. Lo que quiere hacer es abrir un horizonte de esperanza y perspectivas de acción. Pierre Teilhard de Chardin dijo: “El mundo pertenece a aquel que le ofrece la esperanza más grande”. Antoine de Saint-Exupéry recomendó: “Si quieres construir un barco, no empieces por buscar madera, cortar tablas o distribuir el trabajo, sino que antes has de evocar en los hombres el anhelo de un mar libre y ancho”. Estoy convencido de que, en este sentido, necesitamos una visión para hacer real una nueva civilización de la pobreza y de austeridad compartida.

Ya existen propuestas concretas para configurar un nuevo orden mundial. Solo quiero mencionar algunas. (1) La apertura de los mercados de los países ricos a las exportaciones de los países pobres. (2) La abolición de las subvenciones y ayudas a la agricultura en los países ricos. (3) Un impuesto a las transacciones financieras, según el modelo de la tasa Tobin. (4) Un impuesto al uso de los bienes globales comunes. (5) La creación de un fondo internacional humanitario para combatir la extrema pobreza.

Pero conocimientos científicos y propuestas técnicas no son suficientes por sí solos para llegar a cambios fundamentales. Las revoluciones comienzan en la mente, en el pensar de manera distinta. Se necesita un cambio fundamental de conciencia y de valores relacionado con un nuevo modo de entender la calidad de vida y del medioambiente, y la integración de factores ecológicos en la idea de bienestar y de progreso.

De los pobres se puede aprender que un nivel de vida más austero no tiene por qué significar una disminución de felicidad. Habría que complementar, más bien, el producto interno bruto con la felicidad interior bruta. La filósofa moral Martha Nussbaum clama por *world citizens* (ciudadanos del mundo). Con esos términos, designa la capacidad de comprenderse como parte de una familia humana más allá de fronteras locales y regionales. *Más que todo hay que dar* es el título de un libro de Dorothee Sölle, que invita a la reflexión. “Mejor vivir bien que tener mucho” fue el lema de la campaña de ayuno de Misereor hace algunos años.

A la segunda objeción se puede responder que, por su fe, Ellacuría era conscientemente utópico. Estaba convencido de que la civilización de la pobreza

necesita un hombre nuevo que esté inspirado por los valores del Evangelio: “No se dará el hombre nuevo mientras no se logre una relación totalmente nueva con el fenómeno de la riqueza, con el problema de la acumulación desigual” (II, 266).

La utopía de un hombre nuevo, para Ellacuría, incluye también una nueva relación con la naturaleza. Y se inspira en la cosmovisión de los pueblos ancestrales de América Latina: “La naturaleza no puede ser vista meramente como materia prima o lugar de inversión, sino como manifestación y don de Dios, que ha de ser disfrutada con veneración y no maltratada con desprecio y explotación” (II, 270). Se pueden ver aquí vínculos interesantes con el concepto del “buen vivir”, del “*sumal kawsay*” de las culturas indígenas del centro de Suramérica.

La realización de una civilización de la pobreza, o de la austeridad compartida, es un desafío gigantesco. Requiere un nuevo contrato social entre economía, ciencia y política. El engranaje de los problemas exige esfuerzos interdisciplinarios. Los daños ambientales no conocen fronteras nacionales ni confesionales. En vista de su dimensión global, la cuestión ecológica tiene que tomar un puesto central en el diálogo interreligioso. Es lo que busca Hans Küng con su proyecto de una ética mundial con normas éticas comunes para toda la humanidad. Su lema es “No habrá paz mundial sin paz entre las religiones, no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones”.

Los movimientos renovadores en la Iglesia casi siempre han ido unidos a la pobreza del Evangelio y a un contacto vivo con los pobres. Estoy convencido de que el camino de la renovación de la Iglesia tiene que pasar hoy también por los pobres del mundo, y así será. Quien se pone del lado de los pobres tiene con frecuencia la experiencia feliz de que se le regala más de lo que puede dar. Precisamente entre los pobres encontramos cualidades humanas, como la hospitalidad, el agradecimiento y la ternura, que a menudo han quedado ahogadas en las sociedades de la abundancia.

En este sentido, Jon Sobrino esbozó una globalización alternativa:

Mientras que hoy se globaliza una figura trivializada de la fe y la vida, mientras que el consumismo y el egoísmo, pero también el desprecio y la exclusión de cientos de millones, cuando no de miles de millones de personas, se globalizan, es sumamente importante llamar la atención sobre una clase de globalización: la globalización de la verdad, el compromiso, el amor y la ternura.

¿Es esto realizable? El investigador del comportamiento Konrad Lorenz mantuvo que la humanidad solamente aprende de catástrofes medianas. Ignacio Ellacuría era, creyentemente, más optimista y utópico. Así termina su artículo sobre utopía y profetismo, que muchos consideran como su testamento:

De ahí que este hombre nuevo se defina, en parte, por la protesta activa y la lucha permanente, las cuales buscan superar la injusticia estructural

dominante, considerada como un mal y como un pecado, pues mantienen a la mayor parte de la población en condiciones de vida inhumana. Lo negativo es esta situación, que en su negatividad lanza como un resorte a salir de ella; pero lo positivo es la dinámica de superación, en la cual el Espíritu alienta de múltiples formas, siendo la suprema de todas la disponibilidad a dar la vida por los demás, sea en la entrega cotidiana incansable o en el sacrificio hasta la muerte, padecida violentamente. (II, 268s.)

