

La lógica del don en las relaciones humanas: Economía y reciprocidad a la luz de los radicales polianos

*The Logic of Gift in Human Relationships: Economy and Reciprocity in Light
of the Radical Notions of Leonardo Polo*

GERMÁN SCALZO

Universidad Panamericana (México)
ORCID: 0000-0003-4176-793X
german.scalzo@gmail.com

RECIBIDO: 27 DE AGOSTO DE 2021
VERSIÓN DEFINITIVA: 7 DE FEBRERO DE 2022
DOI: 10.15581/013.24.133-158

ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI

Universidad de Navarra
ORCID: 0000-0003-4725-0325
anmoreno@unav.es

Resumen: Con el fin de cuestionar la primacía del contrato sobre la lógica del don en la modernidad, se contrastan tres arquetipos de relación social a la luz de los radicales polianos, así como los tipos de reciprocidad que se derivan de cada uno de ellos. A la reciprocidad cerrada-dual moderna se opone la reciprocidad abierta-triádica, que es la que caracteriza a las relaciones de don, tanto en su versión clásica como cristiana. Se concluye que sólo el radical cristiano de la persona integra la lógica del don con el sentido radical de la libertad, desde una antropología que complementa la práctica de virtudes como camino de perfección moral con la apertura a la trascendencia y la ayuda al más necesitado.

Palabras clave: Don, Contrato, Gratuidad, Reciprocidad, Libertad.

Abstract: Aimed at questioning the primacy of the contract over the logic of the gift in modernity, this paper compares and contrasts three archetypes of social relationships in light of the Polian radicals, as well as the types of reciprocity that derive from each of them. Modern, closed-dual reciprocity is opposed to open-triadic reciprocity, which characterizes gift-based relationships, both in their classical and Christian versions. This paper concludes that only the Christian radical, that of the person, can integrate the logic of the gift with a radical sense of freedom. Said radical starts with an anthropology that complements the practice of virtues as a way of moral perfection with an openness to transcendence and to aiding the neediest among us.

Keywords: Gift, Contract, Gratuity, Reciprocity, Freedom.

1. INTRODUCCIÓN

Recientemente, se ha reavivado el interés académico en la llamada “lógica del don”¹ como una posible alternativa para superar los dos reduccionismos en que suelen caer las ciencias sociales: el holismo y el individualismo metodológico². Aunque estas posiciones extremas suelen ser presentadas como opuestas, en realidad ambas son resultado de un reduccionismo antropológico, que es característico de la modernidad, y que ha producido un dominio abrumador de las relaciones contractuales. Se podría decir, incluso, que la modernidad es el intento de construir la sociedad sobre la base del contrato. El proceso de expansión contractual ha sido tan amplio, ha modificado de tal modo la visión antropológica del hombre, que amplios sectores del mundo intelectual ven la existencia del don como una imposibilidad³.

Por su parte, las relaciones de don parecen circunscribirse a círculos cada vez más estrechos –familia, vecinos, amigos...– el mundo de lo que podríamos llamar las relaciones “privadas”. Lo que el término “privado” sugiere es que lo que allí sucede está desconectado de la vida pública o sin apenas influencia sobre lo público. Precisamente por eso, muchas aproximaciones al don tienden a enfrentar estos ámbitos (la lógica del don vs. la lógica contractual del mercado/Estado), generando dilemas difíciles de superar. Si como manifestación esencial de la lógica del don se asume una gratuidad incomunicable con la lógica contractual del intercambio –dominante en el mundo de la empresa y la economía⁴–, se hace muy difícil entender la reciprocidad, que es connatural al

¹ M. HÉNAFF, *The Price of Truth: Gift, Money and Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, 2010; A. L. GONZÁLEZ, *Persona, libertad, don. Lección inaugural del curso académico 2013-14*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2013; M. SCHLAG, D. MELÉ, *A Catholic Spirituality for Business: The Logic of Gift*, Washington: Catholic University of America Press, 2019.

² A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, París, 2000; G. FALDETTA, “The Logic of Gift and Gratuitousness in Business Relationships”, en *Journal of Business Ethics*, 100 (2011), 67-77; M. GODELIER, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998.

³ Es el caso paradigmático de Derrida (J. DERRIDA, *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Galilée, París, 1991), que veremos más adelante (debemos esta observación a Tomás Baviera). Para una crítica de esta visión ver A. CAILLÉ, *Anthropologie du don: Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, París, 2000; J. GODBOUT, “De la continuité du don”, en *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Número monográfico de la *Revue du Mauss*, n° 23(1) (2004), 224-241.

⁴ Ver G. SCALZO, “A genealogy of the Gift”, en JACOB DAHL RENDTORFF (Ed.), *Ethical Economy*, Vol. 51: Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics, Springer Nature, 2016, 31-45; MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, “Don y desarrollo, bases de la economía”, en *Scripta Theologica*, 42 (2010), 121-138.

don. Si al don le sigue un contra-don⁵, ¿cómo diferenciar la reciprocidad del intercambio?

El objetivo principal de esta contribución es profundizar en la lógica del don como expresión de fraternidad social, en otras palabras, justificar cómo pueden convivir al mismo tiempo en una relación don y contrato. Para ello, nos centraremos en dos aspectos esenciales de la lógica del don: desde el punto de vista interno, la *abundancia*, en estrecha relación con el crecimiento personal; y desde el punto de vista externo, la *reciprocidad*, que implica el reconocimiento del otro⁶. Para ello, utilizaremos como método los tres radicales que Polo propone en *Lo radical y la libertad*⁷: el clásico, o de la naturaleza; el moderno, caracterizado por el “principio del resultado”; y el cristiano, o de la persona. Partiendo de distintos fundamentos antropológicos, cada uno de ellos pone el énfasis en algún aspecto de la libertad, de modo que el radical clásico destaca la libertad moral; el moderno, la libertad pragmática; y el cristiano, la libertad trascendental, que es estrictamente el sentido radical de la libertad. Finalmente, en concordancia con nuestra tesis principal de que la noción de gracia que defiende el protestantismo está en el trasfondo secularizado de los problemas contemporáneos relacionados con la comprensión del don, volveremos sobre la noción de gracia y la lógica del don-reciprocidad de los evangelios a la luz de las claves interpretativas desarrolladas.

2. EL RADICAL CLÁSICO: LA LÓGICA DEL DON Y LA ABUNDANCIA NATURAL

La antropología social ha mostrado –en gran parte gracias a las investigaciones de Mauss a comienzos del siglo XX⁸– que el don ha estado presente en todas las sociedades humanas como una constante en la historia de la humanidad, aunque haya adoptado formas y modulaciones diferentes⁹. En efec-

⁵ Ver M. DOUGLAS, “Introduction to Mauss”. *The Gift*, en MARCEL MAUSS, *The Gift*, Routledge, London, 1990, vii. En la tradición católica: B. CLAVERO, *Antidora: antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffré, 1991.

⁶ Ver P. VERHEZEN, *Gifts, Corruption, Philanthropy. The Ambiguity of Gift Practices in Business*, Peter Lang, Bern, 2009, 5.

⁷ L. POLO, “Lo radical y la libertad”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones UNAV, 2015.

⁸ M. MAUSS, *Ensayo sobre los dones*; M. GODELIER, *El enigma del don*; J. GODBOUT, A. CAILLÉ, *L'esprit du don*, La Découverte & Syros, París, 2010.

⁹ M. HÉNAFF, *The Price of Truth*; M. MAUSS, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología* (original *Essai sur le don*, 1925), Tecnos, Madrid, 1971.

to, Mauss concluye de su estudio del don ceremonial en las sociedades arcaicas que se trata de un fenómeno social universal, caracterizado por una “estructura triádica” –el “mecanismo” del don– que incluye tres momentos: dar, aceptar, corresponder. Asimismo, el término ha estado ligado a la economía incluso antes de su “proto-fundación” por parte de Aristóteles¹⁰, quien, consciente de la importancia de la división social del trabajo en la *polis* –para pasar de una economía de subsistencia a una economía civil–, describe la justicia en los intercambios como una forma de proporcionalidad con el fin de mantener unida a la comunidad¹¹. Sin embargo, al adentrarse en el análisis de la justicia conmutativa –que es la que rige en los intercambios– hace mención al espíritu de las gracias como una forma de reciprocidad: “es por ello por lo que los hombres conceden un prominente lugar al *santuario de las Gracias*, para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle”¹². Así, la reciprocidad se presenta como una forma de reconocimiento mutuo que fortalece las relaciones sociales al generar vínculos que son cauce de reconocimiento personal y que fundan la identidad personal (relacional). En efecto, la literatura actual define al momento inicial del don como una prestación de bienes y servicios sin obligación, garantía o certidumbre de retorno, realizado con la intención de *crear, mantener o regenerar una relación social*¹³.

Las gracias a las que hace mención son las *Kharités*, un símbolo cultural de la Grecia clásica que tiene raíces tribales¹⁴, con connotaciones éticas y estéticas fundamentales para el orden social¹⁵. En efecto, *gratia* –de donde proviene gratuito– es la traducción latina de *kháris*, en gran parte popularizada por

¹⁰ R. CRESPO, “Reinserting Ethics in Economics: Some Thoughts Springing from Recent Related Contributions”, en *Forum for Social Economics*, 1-9. Routledge, 2021.

¹¹ G. SCALZO, “Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna”, en *Cauriensia*, 9 (2014), 341-374.

¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción: Julio Pallí Bonet), Gredos, Madrid, 1988, 1133a. El destacado es nuestro.

¹³ A. CAILLÉ, 2000, 124.

¹⁴ L. SPUYBROEK, “Charis and Radiance”, en JOKE BROUWER, SJOERD VAN TUINEN (Eds.), *Giving and Taking. Antidotes to a Culture of Greed*, V2_Publishing, Rotterdam, 2014, 122. Según este autor, algunas fuentes señalan que el origen probablemente se remonta a los “caballos brillantes del sol”, para los cuales los poetas védicos usaron el nombre sánscrito *Haritas*, una fuerza divina que relacionaba los rayos del sol a la fertilidad de la naturaleza. Esta divinidad fue heredada por los primeros cultos de misterio en una Grecia todavía agrícola, primero simplemente como Charis y más tarde en la forma de las tres figuras danzantes (p. 139).

¹⁵ B. MACLACHLAN, *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Séneca en *De Beneficiis*¹⁶. Según relata Hesíodo¹⁷, las *Kharités* son tres diosas, fruto de la unión de Eurínome y Zeus: Aglaía, Euphrosýne y Thália.

Aglaía, que inicia el movimiento del don, representa la belleza, el esplendor; Euphrosýne, la alegría, el placer; y Thália, la abundancia, la festividad. Desde el punto de vista ético, el paso de Aglaía a Euphrosýne representa la generosidad (del dar); de Euphrosýne a Thália, la gratitud (del aceptar); y de Thália a Aglaía, el enriquecimiento (la correspondencia del don) lo cual pone de manifiesto un movimiento transformador que expresa una reciprocidad abierta (triádica, no dual) que apunta a fortalecer el entramado de relaciones sociales. El dinamismo y apertura de este proceso triádico apunta a un enriquecimiento interdependiente, con miras a la abundancia propia de la vida en común, que se expresa de manera festiva. La tradición conserva, en los textos e imágenes referidos a las gracias¹⁸, esta riqueza simbólica como un proceso dinámico de fraternidad y mutuo enriquecimiento, como muestra, por ejemplo, el tesoro de la lengua castellana a principios del siglo XVII: “[l]a una haze la gracia y da el don, la otra le recibe y la tercera buelve la paga del beneficio recibido”; son ‘jóvenes donzellas porque la memoria del beneficio recibido por ningún tiempo se ha de envejecer’; ‘están desnudas porque lo que se da ha de ser sin cobertura’, no esperándose íntimamente ‘recompensa’; se cogen de las

¹⁶ “Yo he de tratar, por ventura, en este libro, de la razón por la que las *Gracias* son tres, por que son hermanas, por que doncellas, por que traen los vestidos desceñidos y transparentes. Algunos quieren que sea una la que da los beneficios, otra la que los recibe y otra la que los retorne. Otros dicen que hay tres géneros de beneficios: unos de los que se dan, otros de los que se reciben, y otros de los que juntamente los dan y los reciben... Pero ¿qué fruto alcanzaré al hacer yo juicio en esto, no siendo de alguna importancia el saberlo? ¿Qué significa aquel coro que le cercan las *Gracias* enlazadas de las manos?... Significa el orden con que los beneficios vuelven de las manos de los que los reciben a las de los que los dan, y si éstos se interrumpen en alguna parte, se viene a perder la hermosura de todo, que es bellissimo si en el se conserva la trabazón y se guarda la alternada correspondencia... Pintan a las *Gracias* risueñas, porque las caras de los que hacen los beneficios y las de los que los reciben se han de mostrar alegres. Son de tierna edad para que se entienda que la memoria de los beneficios que se reciben nunca se han de envejecer. Píntanlas doncellas porque los beneficios han de ser para todos sinceros, incorruptos y santos, sin que sea decente en ellos cosa estrecha ni apretada. Y píntanlas con vestiduras desceñidas y transparentes porque se han de ofrecer a la vista”. SÉNECA, *Los Beneficios*, en *El Libro de Oro*, Librería Ber-gua, Madrid, 1936, 252-253.

¹⁷ “Eurínome, hija del Océano, de encantadora belleza, le dio las tres Gracias de hermosas mejillas, Aglaya, Eufrosíne y la deliciosa Tálía. De sus párpados brota el amor que afloja los miembros cuando miran y bellas son las miradas que lanzan bajo sus cejas”. *Teogonía*, 910. Recuperado de http://campus.usal.es/~liciesio/L_M_V/Hesiodo_Teogonia.pdf.

¹⁸ Véase, por ejemplo, *La Primavera* (ca. 1477-1482) de Sandro Botticelli y *Las tres gracias* (ca. 1625-1630) de Paul Rubens.

manos para representar que este intercambio ‘entre amigos’ debe ser ‘con perpetuidad y con una travazón indisoluble’ [sic]¹⁹.

Esta reciprocidad abierta permite que el don circule de modo indefinido, generando una “cadena” abierta, fluida y flexible de dones que puede recorrer ilimitadamente toda la sociedad (A dona a B, que dona a C, ... y así sucesivamente)²⁰. Que sea fluida y flexible quiere decir que ese flujo de dones puede generar otros nuevos en todas las direcciones posibles (por ejemplo, C puede donar a D, a X y a Y, abriendo a su vez cadenas colaterales que circulan a lo largo de la sociedad en direcciones distintas). Lógicamente, para que la tensión del don se mantenga a lo largo del circuito, cada donante, al dar, aporta algo nuevo y original al don recibido (expresión de su carácter singular y único). En ese sentido, hay una relación entre el grado de apertura del don –la amplitud del circuito por el que circula, que es la cantidad de personas a las que integra– y la riqueza de su contenido: el don crece también cualitativamente al expandirse. En otras palabras, una reciprocidad abierta permite fundar una “economía del don” porque responde mejor a su propia naturaleza, a su “lógica”. En una estructura abierta como la descrita, es evidente la liberalidad (el sujeto es libre de dar a quien quiera) y la gratuidad del propio don (al dar no sabe si le devolverán, ni quién lo hará, ni cuándo). En una estructura abierta, es tal la incertidumbre sobre el retorno, que hace razonable que hablemos de verdadera gratuidad “práctica”.

Éste ha sido el paradigma que ha regido a la economía tanto en la filosofía antigua como medieval²¹. Incluso, las primeras teorías económicas –como la fisiocracia– o algunas propuestas heterodoxas más tardías –como es el caso de Genovesi²²– recogen muchos de los elementos centrales de esta lógica (dinamismo, circulación, solidaridad social, benevolencia, naturaleza como fuente de riqueza, etc.). Sin embargo, en el desarrollo de la economía política se observa un cambio de enfoque significativo que, aunque se suele atribuir al

¹⁹ B. CLAVERO, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, 1991, 92.

²⁰ La idea de cadena implica cierta rigidez y en ese sentido la metáfora es limitada. En ese sentido, se podría decir que el don que se mueve en una reciprocidad abierta es como la piedra que cae en un lago, generando ondas expansivas que se extienden en torno suyo en todas las direcciones posibles a lo largo de toda la superficie del lago.

²¹ Ver G. SCALZO, “A genealogy of the Gift”, en JACOB DAHL RENDTORFF (Ed.), *Ethical Economy, Vol. 51: Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics*, Springer Nature, 2015, 31-45.

²² S. ZAMAGNI, “Reciprocity, civil economy, common good”, en M. ARCHER, P. DONATI, *Pursuing the common good*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2008, 467-502.

éxito de la doctrina del interés de Adam Smith, tiene raíces más profundas que pueden comprenderse desde el radical moderno, fruto de la crisis en la comprensión de la naturaleza humana que introduce el nominalismo, y de modo particular, el protestantismo²³.

3. EL RADICAL MODERNO: LA LÓGICA CONTRACTUAL Y LA SOSPECHA DEL DON

Desde comienzos de la modernidad, y de modo progresivo, se ha visto profundamente alterada la comprensión del don, contribuyendo a hacer “sospechosa” su gratuidad, posición que, aunque está estrechamente relacionada con la noción moderna de interés²⁴, hunde sus raíces en la antropología cristiana de inspiración protestante, así como en su correspondiente doctrina de la justificación²⁵. La Reforma introduce una nueva visión de la gracia como un don divino unilateral, dando origen a la noción de don incondicional, un “don puro” frente al cual no cabe respuesta de una humanidad absolutamente corrompida. Es, pues, un don sin reciprocidad.

Recientemente, Hénaff²⁶ ha defendido que el modelo cultural que ha inspirado durante muchos siglos el recelo hacia el don en el caso de Occidente –aquel que ha permitido, aunque no producido, el surgimiento del capitalismo– ha sido tomado precisamente de la tradición protestante. En concordancia con esta tesis, cabe resaltar que el protestantismo supuso una exaltación del contrato como camino posible al hombre caído para establecer sus relaciones profesionales, al tiempo que una exaltación del trabajo

²³ L. POLO, *Lo radical y la libertad*, 24-25. En la página 51 agrega: “El luteranismo es una de las cosas que más ha contribuido en el pensamiento moderno a eliminar la noción de hábito en este sentido profundo en que habla Aristóteles, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*. Si la naturaleza está corrompida, todo acto es pecaminoso y a esta naturaleza sólo le puede ocurrir que se corrompa cada vez más, pero es imposible que adquiera virtudes”. Ver también L. MATEO SECO, *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, Emesa, Madrid, 1978; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid, 1976; M. A. GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2008.

²⁴ G. SCALZO, “Génesis del concepto de interés propio”, en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, nº 108, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2018. Esta sospecha se extiende también a las virtudes humanas, poniendo de manifiesto que el problema es en realidad antropológico.

²⁵ M. A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, G. SCALZO, “El sentido del trabajo en Max Weber”, en MARÍA APARECIDA FERRARI (ed.), *Prospettive sul lavoro*, Pontificia Università della Santa Croce, EDUSC, Roma, 2018, 165-184.

²⁶ M. HÉNAFF, “Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism”, en *Arch. Europ. Sociol.*, XLIV, 3, 2003, 293-324.

como vocación del hombre sobre la tierra. En este contexto, el contrato, en el marco de la justicia conmutativa, es la expresión de la equidad accesible al hombre caído, manifestación a su vez de la radical igualdad entre los hombres.

El don –que Hénaff identifica de modo inteligente con lo que en la tradición cristiana se llama la gracia²⁷– queda fuera del alcance del hombre (especialmente en el calvinismo). Siguiendo la doctrina extrema de la predestinación, es Dios quien de modo unilateral da su gracia, de tal modo que queda muy oscurecida la conexión entre las obras de los hombres y su salvación, que es obra exclusiva de Dios. Si el hombre es totalmente incapaz de responder a la gracia divina, el efecto social es desolador: entre Dios y el hombre no hay nada más –ni la Iglesia, ni los sacramentos, ni los demás–; sólo queda un “Tú” absoluto y un “yo” débil. Por su parte, las relaciones propias entre los hombres son las relaciones regidas por la equidad, que Calvino equipara a las relaciones propias entre iguales. Así, las únicas relaciones equitativas entre iguales son las relaciones de intercambio con precio; en otras palabras, la defensa de la lógica contractual como marco exclusivo de las relaciones públicas relega la caridad al ámbito privado, de manera tal que don e intercambio cubren áreas totalmente distintas, sin conexión posible entre sí.

Es por eso que Hénaff dice que Lutero se anticipa a Adam Smith²⁸, a quien comúnmente se atribuye el arquetipo del contrato mercantil como arquetipo de lo social fundamental. Así, el ambiente intelectual en el que se desarrolla la economía política moderna está fuertemente influenciado por este pesimismo antropológico. Pensadores cristianos espiritualistas de finales del siglo XVII –como Arnauld d’Andilly, Pierre Nicole, Jacques Esprit, Fléchier o Jacques Abbadie, o incluso Jansen– comienzan a utilizar el térmi-

²⁷ Siguiendo a C. TAROT, “Repères pour una Histoire de la naissance de la grâce”, en *MAUSS*, n° 1, 1er semestre, 1993.

²⁸ Concretamente dice: “cumplir las tareas profesionales es más importante que las tareas caritativas. Es más: esto los sustituye. Lutero llega a asumir que la división de trabajo por sí mismo cumple las obligaciones de uno respecto a los otros. De este modo, según Weber, Lutero más bien ingenuamente anticipa a Adam Smith. O quizás no tan ingenuamente. Pero lo que está en juego aquí, lo cual Weber no aclaró lo suficiente, es la cuestión de las relaciones sociales dentro de la tradición de la primacía de relaciones caritativas”, M. HÉNAFF, “Religious Ethics...”, 300. Sin embargo, será la noción smithiana de interés propio la justificación moral para una sociedad comercial y una solución pragmática al problema de la desunión social que se deriva de la sospecha de la virtud (y, por tanto, del don).

no interés como sinónimo de egoísmo en relación con la caridad²⁹, influidos por la doctrina del amor puro de Madame Guyon, según la cual hay que amar a Dios de modo absolutamente desinteresado. Aunque esta doctrina fue declarada una herejía por la Iglesia católica, dejó abierta la sospecha de egoísmo y amor propio incluso en las acciones aparentemente más desinteresadas³⁰. A nivel social, el desinterés como principio teológico-moral se traduce en que, para que haya “don puro”, no debe haber ningún tipo de reciprocidad³¹.

Al mismo tiempo, la lógica contractual del intercambio (*do ut des*) en el marco de la justicia conmutativa ha ido avanzando hacia una condición mecánica de equilibrio, centrada en el valor de cambio de los objetos intercambiados. En este enfoque, prima la noción de mercancía sobre de la noción de don, lo que oscurece un aspecto esencial de la realidad sin la cual es imposible establecer –mejor aún, descubrir– las relaciones de don: el valor personal (relacional) de los bienes y la conexión con el bien común. La pérdida del significado personal de nuestras acciones en el mundo moderno ha hecho que la noción de valor se descomponga en dos formas esquizofrénicas, desconectadas entre sí, antitéticas: una máximamente objetivada (el “valor de cambio”, que transforma las cosas en mercancías: objetos totalmente despersonalizados, sin memoria ni tiempo) y otra totalmente subjetiva (valor que surge del propio sujeto para el propio sujeto y que se expresa en la “utilidad”)³². Desconectada del bien común, tal noción de valor autorreferencial empieza y acaba en el mismo individuo, sin mediación de la sociedad, de los otros³³.

Cuando se pierde el valor natural y simbólico de los factores económicos básicos –la tierra, la moneda y el trabajo– triunfa el principio del resultado, que está en la base de la mentalidad capitalista, y reduce los bienes a meras mercancías reguladas por relaciones contractuales (a través de la renta, el in-

²⁹ Ver P. FORCE, *Self-interest before Adam Smith: a genealogy of economic science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 183.

³⁰ Cfr. P. FORCE, *Self-interest before Adam Smith*, 192.

³¹ Shaftesbury y Hutcheson llevan el debate del plano teológico al ético, pero mantienen la idea de que la virtud debe ser desinteresada, practicada como un fin en sí, motivada por amor de estima y amor de benevolencia, ambos desinteresados por definición. Por el énfasis del desinterés, estas doctrinas se enmarcan en la categoría de sistemas morales que hacen que la virtud consista en benevolencia. Smith se apartará de esta corriente al afirmar que del interés propio pueden surgir buenas acciones. Ver G. SCALZO, *Génesis del concepto de interés propio*.

³² Obsérvese que esta forma es diferente de la que Aristóteles llama “valor de uso”, y que está relacionada con la necesidad común.

³³ J. P. DUPUY, “Intersubjectivity and Embodiment”, en *Journal of Bioeconomics*, 6 (2004), 275-294.

terés y el salario)³⁴ cuyo fin es remediar el problema de satisfacer deseos ilimitados con bienes escasos en un entorno caracterizado por la competencia y el egoísmo. Sin embargo, los bienes implican de tal modo a las personas que no pueden ser reducidos exclusivamente a mercancías sin violentar notablemente lo que ahí sucede. Expresado con la terminología de la lógica del don, se podría decir que no todos los bienes tienen el mismo poder de expresar a la persona. Hay bienes que, por su naturaleza, implican de tal modo, con tal intensidad, a las personas relacionadas a través de ellos que son mediadores necesarios en el establecimiento de relaciones de reconocimiento. Dicho de otro modo, en realidad, naturaleza, moneda y trabajo son dones sobre los que se funda la comunidad misma y las relaciones personales: a propósito de la propiedad, a propósito de la moneda y a propósito del trabajo, los hombres fundan las relaciones de reconocimiento sobre las que se edifica la propia identidad y el desarrollo de la persona.

Lo que aquí queremos señalar es que la reducción de los bienes y servicios a mercancías –el desconocimiento de su naturaleza donal– tiene que ver con esa reducción de las relaciones a la estructura dual: “yo y tú”. La noción de mercancía hace que, replegado sobre sí cada sujeto, el único mediador entre los hombres sean las “cosas” (que bajo la forma de mercancía aparecen como totalmente objetivadas), haciendo “invisibles” socialmente las relaciones entre las personas. Esa estructura dual, esencialmente individualista, tan bien descrita por Girard a partir del análisis de la novela romántica³⁵, ha sido lúcidamente equiparada por Orléan al tipo de sociedad que esconde el modelo económico neoclásico³⁶, que tiende al equilibrio.

En efecto, la noción de equilibrio del mundo mercantil –lo que “recibo” equivale a lo que “entrego”– sugiere que el saldo de la relación es cero por lo

³⁴ K. POLANYI, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid, 1989. También el comentario sobre Polanyi en A. CAILLÉ, “Présentation”, en *Revue du Mauss*, n° 29, vol. 1 (2007), 7-31. Para Polanyi, la tierra representa la naturaleza; la moneda a la sociedad y el trabajo a la persona.

³⁵ R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985. En el modelo romántico-neoclásico los individuos aparecen aislados, movidos exclusivamente por sus propios deseos, que tienen su origen en sí mismos y actúan según una lógica mimética (el sujeto-deseante ve en la felicidad del sujeto-propietario algo que enciende su deseo: quiere la felicidad del propietario y piensa que esta felicidad está en la posesión de la “cosa”, que aparece a sus ojos ahora como muy deseable). El proceso, una vez desatado, no tiene límites, lo que lleva a una relación profundamente inestable, que suele terminar en violencia.

³⁶ A. ORLÉAN, “Pour une approche girardienne de l’*homo œconomicus*”, en *Cahiers de L’Herne consacrés à René Girard*, n° 89 (2008).

que ya no hay deuda, y, por tanto, la relación se “extingue”. Pues, si el intercambio salda la deuda, ya no hay obligación, se puede “salir” de la relación y establecer otra con quien quiera³⁷. Así, la relación mercantil arquetípica implica la noción de equivalencia del valor y la noción de que toda deuda es saldable (todo valor es “reducible” a valor monetario, y, por tanto, intercambiable por otro valor). Podríamos hablar entonces de una “reciprocidad cerrada” en la que el don circula primero del yo al tú, correspondido por el don del tú al yo, generando un círculo estrecho y cerrado que se agota muy pronto al ser incapaz de extenderse integrando a más personas. En la estructura de la reciprocidad cerrada nunca se puede llegar a saber si lo que mueve al sujeto es el interés o la generosidad, la liberalidad amorosa o la obligación impuesta, por lo que la misma noción de gratuidad se vuelve incomprensible.

Esto es precisamente lo que cuestiona Derrida desde la lógica de la sospecha al preguntarse sobre la viabilidad real de la existencia del don asociado a la reciprocidad. Al poner unas condiciones extremas para que exista el don, Derrida llega a su propia anulación, pues ante la extrema dificultad para reconocer la gratuidad del don, propone que toda donación quede inscrita en un esquema de intercambio: “el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador. No puede ser ni haber don como don más que si no es/está presente como don”³⁸. Así, el horizonte social que propone Derrida como fundamento de su análisis es el de un yo y un tú sin nada ni nadie más; meros individuos que aspiran a entenderse en la relación a partir de sí mismos y en sí mismos, totalmente aislados del resto y sin conexión. El problema de esa situación –más allá de que no es real, ni siquiera en Dios– no sólo es que hace inviable el don, sino que, en un sentido más general, torna incomprensible a la propia relación. En otras palabras, en el arquetipo de la relación dual, la relación se hace humanamente incomprensible³⁹.

³⁷ Godbout habla de “deuda positiva” para hacer mención a la “deuda” que tenemos con aquellas personas a quienes nos une una relación personal, y que no despierta ningún sentimiento de culpa o vergüenza. Por lo que he recibido, “debo, pero no estoy en deuda” es decir, estoy obligado, pero no soy un deudor en el sentido estricto de la lógica mercantil (J. GODBOUT, *Le don, le dette et l'identite. Homo donator vs. homo oeconomicus*, La Decouverte MAUSS, París, 2000, 44).

³⁸ Derrida, por ejemplo, niega que el don sea posible. Ver J. DERRIDA, *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Galilée, París, 1991.

³⁹ Las relaciones yo-tú sólo configuran un nosotros cuando se refieren a un tercero ante quien yo y tú comparecen como únicos, manifestación objetiva y subjetiva de la existencia real del don, que da sentido y significación al yo-tú. En otras palabras, se requieren mediaciones para conciliar don y reciprocidad de modo natural, de manera tal que se pueda hablar de un don-recipro-

4. EL RADICAL CRISTIANO: LA PERSONA COMO FUENTE DE RIQUEZA

El principio del resultado moderno puso énfasis en que la acción transformativa del hombre le permite vivir mejor en términos de un mayor bienestar. Por su parte, el radical clásico, centrado en la naturaleza, sienta las bases para una ética de virtudes orientada al bien común, cuyo principal exponente es Aristóteles. En la *Ética Nicomáquea*, ofrece una explicación teleológica a partir de una concepción de naturaleza humana que provee una función (*ergon*) para la vida humana, que, en el caso de los hombres, es la razón⁴⁰. Así, la excelencia moral reside en la capacidad de ejercer dicha función de acuerdo a la razón. Sin embargo, el cristianismo ha puesto de manifiesto que el hombre no se define únicamente como un ser capaz de tener, sino especialmente, como alguien capaz de dar, cuyas aportaciones proceden de su intimidad, que es lo característico de la persona⁴¹.

Con la introducción de la noción de persona, el cristianismo profundiza en la comprensión arcaica del don. La fórmula latina para don es *munus*, un concepto sintético, no analítico ni unívoco, que hunde sus raíces en una larga tradición de pensamiento, y que, por tanto, está cargado de una gran significación cultural⁴². Según Hittinger, “la idea de *munus* mantiene unida la noción aristotélica de *ergon* o función característica con el concepto bíblico de vocación o misión”⁴³. Asimismo, de *munus* deriva *communitas* (comunidad): “*munus*

ciudad abierto, transformador, y, por tanto, creativo que contribuye al desarrollo equilibrado de las personas que intervienen.

⁴⁰ ARISTÓTELES, EN, 1097b; 1098a.

⁴¹ L. POLO, “Tener y dar”, en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 114.

⁴² R. HITTINGER, “Social pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine”, en *Annales theologici*, 16 (2002), 385-408. El campo semántico del término (*munus*, *munere*, *muneris*) está relacionado a los siguientes conceptos: don, presente; obsequio, regalo, talento, deber, obligación, función, tributo, cargo, oficio, ministerio; desempeño del deber propio de estado (matrimonial), compromiso personal, de resonancia pública; vocación, misión, función, tarea, servicio, deber que conlleva una responsabilidad, deber que conlleva solicitud pastoral; muchos de ellos ligados a la tradición católica, pues, salvo algunos estudios de antropología cultural, la mayoría de los textos utilizados proceden de textos del Magisterio de la Iglesia.

⁴³ R. HITTINGER, *Social pluralism...*, 392. Según este autor, la reinterpretación contemporánea del término (en especial tras el Concilio Vaticano II y gracias al impulso de Juan Pablo II) permite llegar a algo que no estaba muy bien desarrollado por el tomismo convencional. Para Juan Pablo II, los *munera Christi* son un modelo para el laicado, una vía práctica para la efectiva realización del mensaje principal del Vaticano II: “ya desde el inicio de mi servicio pastoral, he querido exaltar la dignidad sacerdotal, profética y real de todo el Pueblo de Dios... El Concilio Vaticano II nos ha recordado el misterio de esta potestad y el hecho de que la misión de Cristo –Sacerdote, Profeta-Maestro, Rey– continúa en la Iglesia. Todos, todo el Pueblo de Dios es par-

en común”, para designar un cuerpo vivo en el que todos comparten –como propios y al mismo tiempo de todos– una serie de dones, ya sea el caso de la sociedad o de las comunidades intermedias (familia, empresa, sindicato, Iglesia...). De *munus* derivan también *patrimonium* y *matrimonium*, los dones representativos de las comunidades familiares en el mundo clásico y sobre los que se edifica la vida social.

El don parece expresar al mismo tiempo –reunidos bajo un mismo concepto– lo que de singular tiene cada uno y lo que hay de común dentro de un cuerpo social encarnando su unidad. Es por ello que la antropología del don describe una forma de comprender la persona en cierto sentido opuesta a la noción de “individuo” procedente de la tradición liberal ilustrada⁴⁴, una antropología más rica y compleja, con un fundamento más sólido y fecundo. La noción de *munus* destaca la relación que hay entre las personas concretas y la naturaleza humana como proyecto común (en primer lugar, la familia), y esto es así porque tal concepto “sitúa desde el origen” al hombre llamado a configurar relaciones que le constituyen. Otro aspecto a considerar es que, en esta tradición, a diferencia del radical moderno, en el que los otros son una amenaza más o menos latente a la propia autonomía personal, las relaciones personales –entendidas éstas como intercambios de dones– no limitan al sujeto, sino que son la condición natural de su propio crecimiento singular.

Desde esta perspectiva, la noción de gratuidad –que suele generar confusiones en el ámbito económico– puede entenderse como sinónimo de novedad: una realidad no contenida en sus condiciones antecedentes⁴⁵, sino aportada por la intimidad personal, un ámbito “abierto hacia dentro en tanto que la persona es *donal*”⁴⁶. La gratuidad expresa la novedad de la persona por sus obras: su singularidad y su originalidad. Además del ejercicio de la libertad pragmática y moral, dos hombres unidos en una relación personal aportan una novedad creativa que tiene que ver con la mejora de las personas implicadas

típico de esta triple misión” JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Chridiífideles laici*, n° 14, 1988. En ese sentido, parece que la recuperación de una antropología cristiana inspirada en la doctrina magisterial pasa por un desarrollo y mejor comprensión de los *munera* sacerdotal, profético y real del cristiano. Ver también A. MORENO ALMÁRCEGUI, G. SCALZO, *Entre don y contrato: Una historia de la comprensión del matrimonio*, Eunsa, Pamplona, 2019.

⁴⁴ J. MILBANK, “Dignity Rather than Right”, en *Open Insight*, Vol. 5, no 7 (2014), 77-124.

⁴⁵ F. HAYA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997, 324.

⁴⁶ L. POLO, *Antropología Trascendental 1. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, 208-209.

en la relación y con la transformación del mundo, lo que de suyo lleva a Dios (Creador). Las relaciones –con Dios, con los demás y con el mundo– no son algo accidental, sino que manifiestan un aspecto sustancial del hombre, son la vía natural que potencia, enriquece y amplía el horizonte de humanidad de las personas, permitiendo su crecimiento. Desde el punto de vista de la persona, el don nos constituye (en lo que somos), y su entrega nos realiza (en lo que queremos llegar a ser), a la vez que nos revela la naturaleza misma de las relaciones personales. Esta entrega brota de la intimidad humana y apunta al sentido más radical de la libertad en relación con el origen: al ser nosotros mismos constituidos como don, darnos nos realiza. Así, esas relaciones son vinculantes porque se entienden como intercambio de dones: es un dar que es un dar-se, en otras palabras, un dar que al darse –que es lo propio del don que somos–, realiza y transforma a las personas, al mismo tiempo que las une en algo común que las realiza sin negar su singularidad. Las relaciones humanas, cuando son plenamente personales, son fecundas. Precisamente por ese carácter único de la persona y la fecundidad de las relaciones personales, la vida en sociedad genera una sobreabundancia compartida: transforma el mundo y permite crecer a las personas⁴⁷.

Como afirma Urbano Ferrer, “el enigma del don acaba siendo el enigma de la persona”⁴⁸. En la antropología poliana, el hombre aparece como un ser capaz de dar, lo que presupone una cierta “abundancia originaria” (nadie puede dar lo que no tiene, o, mejor aún, lo que no es) que remite a su mismo origen. Frente al pesimismo antropológico que se observa en el esfuerzo secularizante de la modernidad por crear una nueva explicación al origen del hombre, cabe otra posibilidad, la que sugieren en general los investigadores interesados en la lógica del don: el reconocimiento de que lo que el hombre tiene, le ha sido dado (en la tradición creacionista, de modo libre y gratuito por Otro). La Redención realizada por Cristo le ha permitido al hombre recuperar su condición originaria, esa “abundancia originaria” que no sólo lo hace *capax Dei*, sino *filius Dei*, verdadero hijo de Dios (no por naturaleza, sino hijo en el Hijo). Como consecuencia, el hombre mismo es un don, porque ori-

⁴⁷ J. GODBOUT, “Don, solidarité et subsidiarité”, en MARGATET S. ARCHER, PIERPAOLO DONATI, *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity can Work Together*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vaticano, 2008, 132-154.

⁴⁸ U. FERRER SANTOS, *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables*, Dykinson, Madrid, 2019. En el capítulo 3 de la tercera parte analiza el don desde los trascendentales personales de Polo (L. POLO, *Antropología trascendental I*, Eunsa, Pamplona, 1999).

ginariamente es un hijo⁴⁹, y está llamado a darse a los demás, que es otra forma de destinarse al origen. Desde el punto de vista de la lógica del don, lo propio de Dios es el dar de modo sobreabundante, gratuito y liberal –es la forma de dar propia del amor–; lo propio del hombre es aceptar (su condición constitutiva de hijo) y corresponder (al don recibido, quien-es debe corresponder dándose) con Cristo como modelo. Así, la caridad cristiana que ha promovido la cultura católica desde sus inicios, es signo de que el hombre puede corresponder a Dios⁵⁰.

5. LÓGICA DEL DON Y RECIPROCIDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO

Aunque inspiradas ambas en el evangelio, la comprensión del don desde el radical de la persona característica de la tradición católica tiene unos presupuestos diferentes a los del protestantismo –visión que predominó en el trasfondo secularizado de los problemas contemporáneos en la comprensión del don que mencionábamos al principio–. Siguiendo la intuición de Hénaff⁵¹, y con el fin de fundamentar este arquetipo de relación social a la luz del Evangelio, vamos a analizar la noción de reciprocidad que aparece en el Nuevo Testamento, desde las claves interpretativas que hemos desarrollado hasta aquí.

Concretamente, analizaremos el siguiente pasaje:

“Entonces dirá el rey a los de su derecha: ‘Venid vosotros, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme’. Entonces los justos le contestarán: ‘Señor; ¿cuándo te vimos con hambre y te alimentamos, o con sed y te dimos de beber?; ¿cuándo te vimos forastero y te hospedamos, o desnudo y te vestimos?; ¿cuándo te

⁴⁹ Que las relaciones paterno-filiales son el fundamento de la comunidad es una idea que está presente posiblemente en todas las grandes culturas del pasado, confuciana, romana o judía. Ver P. OTEGUI PAULLIER, *La Relación entre familia y Estado en la historia de China: las grandes épocas*, Tesis inédita, Universidad de Navarra, 2010; Y. THOMAS, “Roma, padres ciudadanos y ciudad de los padres (siglo II a.C. siglo II d.C.)”, en A. BURGUIERE, CH. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALÉN, F. ZONABEND, *Historia de la Familia*, Vol. 1, Alianza. 1988.

⁵⁰ Ver B. CLAVERO, *Antidora. Antropología Católica de la Economía Moderna*, Giuffrè Editore, Milán, 1991.

⁵¹ M. HÉNAFF, *Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism*.

vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?’. Y el rey les dirá: ‘En verdad os digo que cada vez que lo hicisteis con uno de éstos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis’” (Mt 25,34-40).

En esta parábola –donde Mateo explica quiénes alcanzarán la bienaventuranza, la felicidad eterna– podemos observar que la reciprocidad es abierta, es decir, implica (al menos) a tres personas: un rey-juez (Cristo, el Hijo del Padre), las personas juzgadas y los necesitados (los que tienen hambre, sed, padecen soledad, etc.). La cita hace referencia a aquellos juzgados que salen triunfantes del juicio, a los que el rey-juez llama los “*benditos de mi Padre*”. Así, la bienaventuranza se define en términos relacionales: ser reconocido y tratado por Dios Padre como hijo suyo, elevado a la condición de hijo del Padre (de ahí el hombre de “cristiano”, ser tratados por Dios Padre como Cristo). Desde el punto de vista ético, tal como se formula en la parábola, parecería que el Padre reconoce y premia el mérito de sus acciones. Así, las acciones que engrandecen a los que son juzgados, son descritas como acciones donales que le permiten crecer en la relación de filiación con el Padre.

Sin embargo, la condición de hijo de aquel que está siendo juzgado es previa a todo, puesto que la heredad preparada lo es “*desde la creación del mundo*”, por tanto, antes del juicio, ya en el origen⁵². Así, la condición originaria del hombre, la que explica su origen, es la condición de hijo: todo lo que es lo ha recibido de modo libre y gratuito de Otro: del Padre. Esa condición constitutiva –de naturaleza relacional– es para él algo dado. Eso significa que, para el hombre, en la aceptación o no de su condición de hijo, está en juego su identidad nuclear⁵³. Ese aceptar es un aceptar-se en eso que es, y eso es un factor distintivo de la lógica del don en la tradición creacionista. En la lógica de la creación el donante es Dios, pero el don y el donatario (salido de la nada) cuando se refiere al hombre son lo mismo: el hombre es constitutivamente un don. Por eso, aceptar el don es “aceptar-se” en eso que se es, es un acto profundamente “realista”. Y por eso *darse en correspondencia, realiza*

⁵² “Él nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuésemos santos e intachables ante él por el amor”; Ef 1,4.

⁵³ Tras el Pecado Original, el hombre ha quedado tocado en su condición originaria. La Redención realizada por Cristo le ha permitido recuperar su condición originaria, esa “abundancia originaria” que le hace no sólo *capax Dei*, sino *filius Dei*, ser verdadero hijo de Dios en el Hijo primogénito.

eso que se es. En el hombre, esa condición originaria de hijo (pasado) es también una destinación (futuro) en la que está en juego su propio crecimiento personal.

En efecto, sólo hay don si hay aceptación, la mera “recepción” no es suficiente. “Como acto espiritual el don es el acto superior, y en este sentido el don no es pasivo o potencial en modo alguno. Ante todo, no es pasivo el donante, pero tampoco lo es el aceptador del don. Aceptar el don es, asimismo, el acto superior sin el que el don no es acto. De ordinario, se opina que un don es algo que yo no tengo que adquirir porque me lo han dado. Pero esta opinión es superficial. Un don sólo es recibido si se ejerce el recibir como actividad tan alta como la donal: el don no existe sin ser *aceptado*; sin aceptación no existe don en acto. Dar en acto envuelve aceptar en acto (...) Para recibir hace falta que la aceptación sea del mismo nivel metafísico (mejor: personal, porque la aceptación es personal) que el don; un don en acto que no renace en el acto de la aceptación no es don en acto. El hombre desmoralizado no lo entiende, porque tiene mentalidad de parásito, no de hijo”⁵⁴.

Por eso, esa aceptación implica un uso de los dones recibidos en coherencia con lo recibido: si el hombre ha sido constituido por un acto liberal y gratuito, lo propio del hombre es constituirse en acción liberal y gratuita, y eso sólo es posible bajo la forma de un don, “darse-con”, cuyo destino es su propio crecimiento en compañía de los otros⁵⁵. En efecto, más adelante llama a los bienaventurados “justos”, aquellos que han alcanzado la suma perfección humana y son agradables a los ojos de Dios (santos). Es decir, el premio del cielo –ser honrado por Dios Padre con la condición de hijo– aparece como la culminación de un proceso de creciente amistad con Cristo por el cual el hombre crece en su humanidad hasta alcanzar la perfección.

⁵⁴ L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, Eunsa, Pamplona, 2004, 444. Ver A. L. GONZÁLEZ, *Persona, libertad, don...*, 47-48.

⁵⁵ Eso es lo que expresa la parábola del hijo pródigo: el hijo pide la parte de la herencia a su padre, abandona el hogar paterno y se va a un país lejano, donde derrocha los bienes recibidos. La parábola destaca dos aspectos paradójicos. Por un lado, la dignidad de hijo que se expresa por el “derecho” a su parte de herencia –patrimonio: don del padre– y su libertad de uso y disposición; por otro lado, parece evidente que el hijo quiere rechazar su condición de hijo. El texto lo explica de dos modos: irse de casa a un país lejano y usar de modo despreciativo y derrochador los bienes recibidos, destinados a hacerle crecer a él, a los que le rodean y a sus descendientes. Al final, perdidos los dones recibidos, no sabe ya ni quien es: se encuentra desvalido y menesteroso; Lc 15,11-32.

¿Cómo se alcanza ese crecimiento personal que permite llegar a la plenitud?: dando(se) a otros: “*porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber...*” (aunque en la parábola el rey habla en primera persona, queda claro que se está refiriendo a los más necesitados de la tierra)⁵⁶. Sin embargo, en otro sentido el rey agradece las atenciones a los necesitados como hechas a sí mismo: “*cada vez que lo hicisteis con uno de éstos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis*”. Es decir, gracias a su acción sobre el necesitado, el justo puede “corresponder” al don recibido del rey, produciéndose un “intercambio” de dones que permite el reconocimiento mutuo⁵⁷. En ese proceso de perfección moral, el justo crece –actuando como hombre– hasta colocarse en la misma posición que el rey (Cristo), puesto que es reconocido al final del proceso como hijo de Dios (la misma condición de Cristo, aunque no por naturaleza, sino por adopción).

Del mismo modo, y al mismo tiempo, el necesitado queda profundamente transformado, haciendo posible su crecimiento, pues el rey lo reconoce como formando parte de “*mis hermanos más pequeños*”. Es decir, en el proceso, los “necesitados” también crecen, pues, fruto de los dones recibidos, adquieren la condición de “hermanos” de Cristo y, por tanto, también hijos del Padre. De este modo, y fruto de su nueva condición, pueden convertirse en donantes activos, se han hecho capaces de donarse a otros hombres. La estructura describe una economía de la salvación sobre una estruc-

⁵⁶ Cristo da en el origen a la persona juzgada sus dones; quien puede aceptarlos o no. La aceptación lleva a la correspondencia; en el texto la aceptación agradecida de lo recibido se expresa en la atención a los necesitados: dar de comer, de beber... La condición del que recibe (un necesitado, alguien que ahora no puede corresponder) no deja duda acerca del carácter donal del acto. Su estructura abierta lo hace visible. Tampoco hay dudas acerca de la naturaleza del proceso: desde el punto de vista de Cristo, a él corresponde el don; desde el punto de vista del hombre, a él le corresponde aceptar y corresponder. Sin duda la parábola describe bien la condición sacerdotal del cristiano, que es lo mismo que decir de Hijo: mediador entre Cristo y los hombres, el cristiano –imitando a Cristo, siendo otro Cristo– es cauce a través de quien la humanidad recibe los dones ganados por Cristo en la Redención.

⁵⁷ El texto describe la existencia de una reciprocidad entre Dios y el hombre, lo que significa que el hombre con sus acciones puede honrar a Dios, agradecerle estableciendo una relación de Padre a hijo. La condición humana de Cristo –tras su Encarnación–, abre la posibilidad de reciprocidad entre Dios y el hombre. Cristo –con la naturaleza de Dios y de hombre al mismo tiempo–, es una única persona. Es su condición personal la que une indisolublemente ambas naturalezas en un único principio de acción. Por la propia naturaleza del don, las acciones donales que hacemos las recibe su persona –lo que es posible porque compartimos la misma condición de hombres–; pero al ser realizadas a su persona, son recibidas por Cristo en cuanto Hombre y en cuanto Dios. Así, la Encarnación de Cristo ha abierto la posibilidad de reciprocidad entre Dios y los hombres. Por eso Cristo, y sólo él, es el mediador entre Dios y los hombres.

tura triádica de relaciones que permite un flujo de dones que transforma a las personas. Esta economía tiene como fin el crecimiento de las personas, y lo hace estableciendo relaciones personales cada vez más profundas fundadas en una intensa actividad de “intercambio abierto” fundado realmente en la gratuidad.

Esta reciprocidad abierta se lleva al extremo en el pasaje que exhorta a amar a nuestros enemigos⁵⁸: dar sin esperar sinceramente nada a cambio; y entre todas las situaciones posibles, el caso humanamente más extremo es el de nuestro enemigo. La razón del ejemplo es obvia: dar a nuestros enemigos, de quienes en principio no podemos esperar sino males, es la garantía de la gratuidad de nuestro don. Es esa reciprocidad abierta la reciprocidad que hace a una persona ser “hijo de vuestro Padre celestial”, es decir, aquella que da sustancia a la identidad nuclear del cristiano, pues es sólo ese comportamiento el que lo asemeja a Cristo.

La Ley del Talión, “ojo por ojo, diente por diente”, era una forma de “frenar” al problema del mal propio del don ceremonial, pues –de modo similar al don, aunque de signo contrario– un mal pone en marcha una cadena de “disdones” (llamaremos *disdon* a todo aquel mal otorgado de modo libre y gratuito)⁵⁹. Ahora bien, también se puede frenar la expansión de los disdones dejando sin respuesta el daño sufrido (es lo propio del perdón), o, de modo más radical: respondiendo con un bien al mal recibido. En este segundo caso, a la aceptación del mal recibido y su perdón, sigue una respuesta donal: “ahogar el mal en abundancia de bien”. Lógicamente, eso sólo puede hacerlo alguien que se reconozca a sí mismo como hijo de Dios, y, por tanto, se vea a sí mismo agraciado con el don originario recibido.

⁵⁸ “En cambio, a vosotros los que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecir a los que os maldicen, orad por los que os calumnian. A que te pegue en una mejilla, preséntale la otra; al que te quite la capa, no le impidas que tome también la túnica. A quien te pida, dale; al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. Tratad a los demás como queréis que ellos os traten. Pues, si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman. Y si hacéis bien sólo a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de los que esperaréis cobrar, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a otros pecadores, con intención de cobrárselo. Por el contrario, amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada; será grande vuestra recompensa y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los malvados y desagradecidos”, Lc 7,27-38. También en Mt 5,38-48.

⁵⁹ De modo semejante al don, los disdones ponen en marcha ondas que pueden llegar a difundirse a todo lo largo y ancho de una sociedad (A daña a B, que daña a C, que daña a D, y así sucesivamente...), provocando lo que Girard llama crisis miméticas. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2009.

En realidad, a lo que aspira ese modo de actuar, fruto de la caridad, es a la fraternidad social, a la transformación de enemigos en amigos. El perdón sólo es posible cuando la gente es capaz de distinguir a las personas de sus acciones⁶⁰, lo cual requiere aceptar que las personas son más que sus acciones, que siempre pueden volver sobre sí y arrepentirse, despegándose de ellas⁶¹. Es decir, que el hombre es libre, está abierto al futuro; es capaz de girar de dirección para tomar un camino nuevo que le haga capaz de crecer en humanidad⁶². Esta capacidad de conversión interior en el hombre está unida a su condición de hijo. Perdonar es distinguir entre las acciones y las personas, que el pasado no agota todo lo que la persona es; que se puede cambiar, y, de entrada, hay una espera en la capacidad de cambio. Así, perdonar es por un lado disculpar (reducir a nada la culpa) y al mismo tiempo, “dar crédito” al otro, otorgándole una nueva oportunidad fiados en su capacidad para cambiar: pasar por encima de sus “apariencias” y descubrir su condición de “hijo”. Es la condición originaria de hijo la que explica la sobreabundancia que permite ahogar el mal en abundancia de bien, o sea, de la que se deriva una generosidad sin medida, que es un modo de mostrar al mismo tiempo la naturaleza última de Dios⁶³. En ese sentido, se puede decir que el Nuevo Testamento lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica del don, y lo hace enfrentándose al problema del mal en el mundo. Dicho de otro modo, que, en cierto sentido, la propuesta ética de los evangelios constituye el modelo más perfecto y acabado de la lógica del don.

6. CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo rastreamos los elementos principales que, a nuestro criterio, podrían ayudar en la comprensión de un concepto tan pro-

⁶⁰ M. CRESPO, *El perdón: una investigación filosófica*, Encuentro, Madrid, 2004.

⁶¹ En ese sentido, el arrepentimiento (por parte del ofensor) y perdón (por parte del ofendido) implica en cierto sentido el proceso opuesto al que se observa en el don. Así como en el don, la persona se implica en eso que da, se pone a sí mismo en la acción, en el caso del dón, nos vemos intencionalmente implicados en la acción. El arrepentimiento implica el proceso inverso: “despegarnos” de la acción realizada, no reconocernos a nosotros mismos en esas acciones. Por decirlo de modo positivo: volver a nuestra condición original de Hijos.

⁶² Lógicamente, por lo dicho más arriba, el hombre es capaz de seguir el camino inverso.

⁶³ “*Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso; no juzguéis, y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados; perdonad, y seréis perdonados; dad, y se os dará: os verterán una medida generosa, colmada, rebecida, rebosante, pues con la medida con que midiereis se os medirá a vosotros*” (Lc 6,36-38).

fundo (ambiguo para muchos) como es la lógica del don, resaltando además su centralidad en la historia de la humanidad. La caracterización propuesta por Polo en sus tres radicales nos ha permitido captar de forma sintética la narrativa y evolución general de esta noción pluricentenaria, cuyos elementos centrales resumimos –con las limitaciones propias del método– en el cuadro 1.

La tesis que desarrollamos defiende que, a pesar de que la noción de persona enriquece y profundiza la noción arcaica del don ceremonial y moral, surge en la modernidad –fruto de un reduccionismo antropológico– una cierta sospecha hacia la gratuidad, que es lo más característico de esta lógica. La crisis del don propició que en el ámbito de las relaciones económicas se impusiera la noción de intercambio mercantil, por estar regidas exclusivamente por la lógica contractual según la justicia conmutativa, relegando la caridad al ámbito privado. No obstante, en la actualidad, y en gran parte tras la publicación de la carta encíclica *Caritas in Veritate*⁶⁴, se está llevando a cabo un replanteo intelectual que posiciona a la lógica del don como una “tercera vía” frente a los esfuerzos modernos del individualismo metodológico y el holismo.

Entre las principales conclusiones, merece la pena resaltar que la lógica del don parece recuperar una sabiduría antigua que tiene que ver con la intuición de que la reciprocidad genera abundancia y riqueza y, por lo tanto, verdadero progreso. Así, la categoría más propia de las relaciones personales no sería ni el intercambio ni la gratuidad, sino la sobreabundancia, fruto de las relaciones interpersonales de mutuo enriquecimiento. Aunque don y contrato son dos realidades distintas, no son totalmente extrañas la una a la otra, y –como afirma Benedicto XVI– “deben” convivir incluso por razones económicas. Si desaparece la lógica del don, la lógica contractual se vuelve incapaz de fundar relaciones sociales fuertes que unan y den consistencia real a la sociedad, pues “los contratos no pueden ser plenamente eficaces sin el apoyo de ese denso entramado de alianzas implícitas que brotan y se alimentan de la disposición de entrega generosa de los que se relacionan por medio de ellos en las organizaciones y mercados [a través] de las relaciones de confianza, fiabilidad y respeto mutuo que son indispensables para el mantenimiento y desarro-

⁶⁴ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*, 2009.

llo de la convivencia civil”⁶⁵. Más importante aún, sin la noción de don como fundamento del orden social y económico, no se puede reconocer el valor personal o relacional de los bienes, los cuales quedan reducidos a meras mercancías que, con el tiempo, excluyen –como denuncia Francisco I⁶⁶– a los más necesitados. La lógica del don se expresa en la vida social a través de la primacía de las relaciones personales y generosas sobre los intercambios neutrales y contractuales; en otras palabras, por una ética caracterizada por la generosidad⁶⁷ en lugar del propio interés.

Hemos mostrado que la condición para que el don –gratuito y liberal– sea fundamento de relaciones personales (micro) y base de una economía del don (macro), es que su estructura no sea dual sino triádica (abierta), tal como aparece en los radicales clásico y cristiano, y como se lleva hasta sus últimas consecuencias en el Nuevo Testamento. En medio de la exhortación cristiana a amar a nuestros enemigos, aparece citada la Regla de Oro, presente en todas las grandes religiones: “*Tratad a los demás como queréis que ellos os traten*”, y que no tiene un significado claramente unívoco⁶⁸, es decir, que su aplicación práctica depende del contexto en el que se sitúe. Lo que el Evangelio parece sugerir es que el marco adecuado de funcionamiento de la Regla de Oro es la lógica del don. Dicho de otro modo, que la justicia conmutativa en la que se mueve el intercambio sólo funciona en el contexto de una sociedad fundamentada en el don y la gratuidad, dispuesta al reconocimiento del carácter personal de las acciones y la fraternidad humana; en otras palabras, dispuesta a vivir la caridad cristiana, único dinamismo social capaz de promover el “desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres”. Este principio se expresa en la vida social a través de la primacía de las relaciones personales y generosas sobre los intercambios neutrales y contractuales; en otras palabras, por una ética caracterizada por la generosidad⁶⁹.

⁶⁵ M. A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, “Don y desarrollo, bases de la economía”, en *Scripta Theologica*, 42 (2010), 121-138, 134.

⁶⁶ FRANCISCO I, *Laudato Si*, 2015.

⁶⁷ Ver M. VISSER, *The Gift of Thanks. The Roots and Rituals of Gratitude*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston and New York, 2009; L. HYDE, *The Gift: Creativity and the Artist in the Modern World*, Random House Inc, New York, 2007.

⁶⁸ W. KASPER, *La misericordia*, Sal Terrae, Santander, 2013, 44-46.

⁶⁹ Ver M. VISSER, *The Gift of Thanks. The Roots and Rituals of Gratitude*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston and New York, 2009; L. HYDE, *The Gift: Creativity and the Artist in the Modern World*, Random House Inc, New York, 2007.

Cuadro 1. Resumen

<i>Radical</i>	<i>Antropología subyacente</i>	<i>Libertad radical</i>	<i>Lógica del don</i>	<i>Principio de orden social</i>	<i>Arquetipo de reciprocidad</i>	<i>Radical económico</i>
Clásico	Animal social	Moral	Ceremonial / Moral	Justicia	Triádica (yo-tú-él)	Abundancia
Moderno	Individuo	Pragmática	Unilateral (puro) / Ninguno	Equilibrio o Justicia conmut.	Cerrada, dual (yo-tú)	Escasez
Cristiano	Persona	Trascendental	Personal	Caridad	Abierta (Él-yo-tú)	Sobre-abundancia

Fuente: Elaboración propia.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1988.
- BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad, Madrid, Palabra, 2009.
- CAILLÉ, ALAIN, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, París, 2000.
- CAILLÉ, ALAIN, “Présentation”, en *Revue du Mauss*, vol. 1, n° 29 (2007), 7-31.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ, *Antidora: antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè, 1991.
- CRESPO, MARIANO, *El perdón: una investigación filosófica*, Encuentro, Madrid, 2004.
- CRESPO, RICARDO, “Reinserting Ethics in Economics: Some Thoughts Springing from Recent Related Contributions”, en *Forum for Social Economics*, Routledge, 2021, 1-9.
- DERRIDÁ, JACQUES, *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Galilée, París, 1991.
- DUPUY, JEAN-PIERRE, “Intersubjectivity and Embodiment”, en *Journal of Bioeconomics*, vol. 6 (2004), 275-294.

- FALDETTA, GUGLIELMO, “The Logic of Gift and Gratuitousness in Business Relationship”, en *Journal of Business Ethics*, vol. 100 (2011), 67-77.
- FERRER SANTOS, URBANO, *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables*, Dykinson, Madrid, 2015.
- FORCE, PIERRE, *Self-interest before Adam Smith: a genealogy of economic science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid, 1976.
- GILLESPIE, MICHAEL ALLEN, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2008.
- GIRARD, RENÉ, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- GIRARD, RENÉ, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.
- GODBOUT, JACQUES, CAILLÉ, ALAIN, *L'esprit du don*, La Découverte & Syros, París, 2010.
- GODBOUT, JACQUES, “De la continuité du don, en De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi”, Número monográfico de la *Revue du Mauss*, 1er semestre, n° 23 (2004), 224-241.
- GODBOUT, JACQUES, “Don, solidarité et subsidiarité”, en M. ARCHER, P. DONATI, *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity can Work Together*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vaticano, 2008.
- GODELIER, MAURICE, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998.
- GONZÁLEZ, ÁNGEL LUIS, *Persona, libertad, don. Lección inaugural del curso académico 2013-14*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.
- HAYA, FERNANDO, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- HÉNAFF, MARCEL, “Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism”, *Arch. Europ. Sociol.*, vol. 44, no 3 (2003), 293-324.
- HÉNAFF, MARCEL, *The Price of Truth: Gift, Money and Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, 2010.
- HITTINGER, RUSSELL, “Social pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine”, en *Annales theologici*, vol. 16 (2002), 385-408.
- HYDE, LEWIS, *The Gift: Creativity and the Artist in the Modern World*, Random House Inc., New York, 2007.
- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, n° 14, 1988.
- KASPER, WALTER, *La misericordia*, Sal Terrae, Santander, 2013.

- MACLACHLAN, BONNIE, *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, MIGUEL ALFONSO, SCALZO, GERMÁN, “El sentido del trabajo en Max Weber”, en M. A. FERRARI (Ed.), *Prospettive sul lavoro*, EDUSC, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2018, 165-184.
- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, MIGUEL ALFONSO, “Don y desarrollo, bases de la economía”, en *Scripta Theologica*, vol. 42 (2010), 121-138.
- MATEO SECO, LUCAS, *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, Emesa, Madrid, 1978.
- MAUSS, MARCEL, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología*, Tecnos (original 1950), Madrid, 1979.
- MILBANK, JOHN, “Dignity Rather than Right”, en *Open Insight*, Vol. 5, n. 7 (2014), 77-124.
- MORENO ALMÁRCEGUI, ANTONIO, SCALZO, GERMÁN, *Entre don y contrato: Una historia de la comprensión del matrimonio*, Eunsa, Pamplona, 2019.
- ORLÉAN, ANDRÉ, “Pour une approche girardienne de l’*homo oeconomicus*”, en *Cahiers de L’Herne consacrés à René Girard*, n° 89 (2008).
- OTEGUI PAULLIER, PABLO, *La Relación entre familia y Estado en la historia de China: las grandes épocas*, Tesis inédita, Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.
- POLANYI, KARL, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid, 1989.
- POLO, LEONARDO, “Lo radical y la libertad”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2015.
- POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental 1. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- POLO, LEONARDO, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2004.
- POLO, LEONARDO, “Tener y dar”, en *Sobre la existencia Cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 103-136.
- SCALZO, GERMÁN, “A genealogy of the Gift”, en J. DAHL RENDTORFF (Ed.), *Ethical Economy, Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics*, Springer Nature, vol. 51 (2016), 31-45.

- SCALZO, GERMÁN, “Génesis del concepto de interés propio”, en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, nº 108, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2018.
- SCALZO, GERMÁN, “Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna”, en *Cauriensia*, Vol. 9 (2014), 341-374.
- SCHLAG, MARTIN, MELÉ, DOMÉNEC, *A Catholic Spirituality for Business: The Logic of Gift*, Catholic University of America Press, Washington DC, 2019.
- SÉNECA, “Los Beneficios”, en *El Libro de Oro*, Librería Bergua, Madrid, 1936.
- SPUYBROEK, LARS, “Charis and Radiance”, en JOKE BROUWER, SJOERD VAN TUINEN (Eds.), *Giving and Taking. Antidotes to a Culture of Greed*, V2_Publishing, Rotterdam, 2014.
- TAROT, CAMILLE, “Repères pour una Histoire de la naissance de la gracê”, en *MAUSS*, 1er semestre, nº 1, 1993.
- THOMAS, YAN, “Roma, padres ciudadanos y ciudad de los padres (siglo II a.C. siglo II d.C.)”, en A. BURGUIERE, CH. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALÉN, F. ZONABEND (Eds.), *Historia de la Familia*, Vol. 1, Alianza, Madrid, 1988.
- VERHEZEN, PETER, *Gifts, Corruption, Philanthropy. The Ambiguity of Gift Practices in Business*, Peter Lang, Bern, 2009.
- VISSER, MARGARET, *The Gift of Thanks. The Roots and Rituals of Gratitude*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston and New York, 2009.
- ZAMAGNI, STÉFANO, “Reciprocity, civil economy, common good”, en M. ARCHER, P. DONATI (Eds.), *Pursuing the common good*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2008, 467-502.

MISCELÁNEA
MISCELLANEOUS

