

# LA LÓGICA DEL DON EN LAS RELACIONES HUMANAS. UNA APROXIMACIÓN A LA RECIPROCIDAD A LA LUZ DEL NUEVO TESTAMENTO<sup>1</sup>

*Antonio Moreno Almárcegui*

*Germán Scalzo*

## Introducción

Una primera mirada a la sociedad europea desde comienzos de la Edad Moderna sugiere un dominio abrumador de las relaciones contractuales, aquellas que se organizan según la justicia conmutativa, la lógica del *do ut des*, hegemónicas tanto en las relaciones de mercado, como también en muchas de las relaciones derivadas del Estado. Se podría decir, por tanto, que la modernidad es el intento de construir la sociedad sobre la base del contrato.

Frente a ellas, 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. Es el mundo de la libertad personal, pero es una libertad desconectada de lo general, y por tanto, irrelevante para el bien común<sup>2</sup>.

El proceso de expansión contractual ha sido tan amplio, ha modificado de tal modo la visión antropológica del hombre, que amplios sectores del mundo intelec-

<sup>1</sup> Resultado del proyecto “La comprensión vitoriana de la persona: estudio y edición del ms. 85/3, en relación con su obra y textos fundamentales de su escuela. Su proyección en materia económica”, Ministerio de Ciencia e Innovación, Proyectos de Generación de Conocimiento 2021, Investigación No Orientada (PID2021-126478NB-C21) (2023-25).

<sup>2</sup> A. Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 20-23.

tual ven la existencia del don como una imposibilidad<sup>3</sup>. Sin embargo, una mirada más atenta a nuestra realidad cotidiana nos revela una realidad conocida, pero en la que apenas reparamos. La presencia del don en la vida diaria de las personas es abrumante, sólo hay que pensar en la cantidad de acciones que gratuita y gustosamente hacemos a diario. Cuando han cuantificado estas acciones su importancia ha sido sorprendente<sup>4</sup>. Es que lo que más apreciamos, y que nos constituye en quien somos (nuestra familia, nuestros amigos, nuestra propia vida), lo hemos recibimos gratuitamente.

En efecto, a pesar del empeño moderno por fundamentar las relaciones humanas en la obligación o el interés<sup>5</sup> y en otras ‘lógicas’ de acción humana, el don está continuamente presente en nuestras vidas, constituyéndonos, y por esa razón es conveniente volver sobre el modo en el que se ha tratado el problema del don y la gratuidad en la modernidad, pues “solo desde la perspectiva del don es posible abrir una nueva vía que lleve a ensanchar y ahondar en el concepto de razón”<sup>6</sup>. Para ello, nos serviremos especialmente de la noción de reciprocidad presente en los Evangelios, dado que “desde la óptica del don, la esencia del hombre es haber sido invitado a participar en la plenitud de la caridad en la verdad. Algo que comienza por la acogida gozosa del don de la realidad de las cosas creadas y, de modo especial, por la acogida del prójimo”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> 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*, en *Revue du Mauss*, 2004 (nº 23, 1er semestre), pp. 224-241.

<sup>4</sup> A. Insel, “La part du don. Esquisse d’évaluation”, *Revue du Mauss*, 1993 (nº 1, 1er semestre), pp. 221-234.

Más recientemente, se ha desarrollado una línea de investigación que considera la sociedad como un sistema compuesto de distintas generaciones unidas por poderosos flujos de renta; rentas que fluyen en parte a través de relaciones contractuales, en parte a través de la gratuidad, en parte en relaciones complejas, mezcla de gratuidad y contrato; ver R. Lee y A. Mason, *Population Aging and the Generational Economy. A Global Perspective*, Edward Elgar, Cheltenham, 2011, proyecto que considera la economía como una sistema de solidaridad intergeneracional.

<sup>5</sup> T. Baviera, T. y otros, “The ‘Logic of Gift’: Inspiring Behavior in Organizations Beyond the Limits of Duty and Exchange”, *Business Ethics Quarterly*, 2016 (vol. 26, nº 2), pp. 159-180.

<sup>6</sup> M. A. Martínez Echevarría, “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta Theologica*, 2010 (vol. 42), pp. 121-138; p. 129.

<sup>7</sup> M. A. Martínez Echevarría, “Don y desarrollo”, p. 128.

## 1. Lógica del don-reciprocidad y capitalismo<sup>8</sup>

Desde la modernidad, y de modo progresivo, han sido profundamente alterados dos aspectos del don, contribuyendo a hacer ‘sospechosa’ su gratuidad, lo que hace más difícil la comprensión de la lógica del don y, por tanto, de la persona misma. En primer lugar, en su práctica generalización, las relaciones de don se han descrito como un juego entre un yo y un tú: como una aventura de dos sujetos. Eso coloca a la reciprocidad en una posición ambigua y contradictoria. Si al don del yo responde el tú con un contra-don, esperado de un modo más o menos consciente por el yo, ¿qué significado tiene el don original?; ¿no debe ser el don liberal y gratuito? A nuestro juicio, en una estructura dual no hay respuesta posible a esos interrogantes, pues es imposible distinguir la generosidad del interés, la obligación de la libertad.

En segundo lugar, las nociones de contrato e intercambio han ido expandiendo la noción de mercancía a costa 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. En nuestras acciones proyectamos eso que somos sobre el mundo y sobre los otros. En esas acciones está en juego nuestro propio crecimiento personal. Dicho de otro modo, al dar, damos algo de nosotros mismos a la otra persona: en cierto sentido dar es darse. La forma de aceptarlo no es inocente. Está en juego quien soy yo y quien eres tú. Por eso, en el dar y aceptar está en juego el propio reconocimiento –personal y social– de quienes somos.

La pérdida del significado personal (relacional) 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 forma de valor máximamente objetivado, a la que podríamos llamar “valor de cambio” (que transforma las cosas en mercancías: objetos totalmente despersonalizados, sin memoria ni tiempo) y otra forma de valor totalmente subjetiva: valor que surge del propio sujeto –como de un dios soberano– para el propio sujeto y que se expresa en la “utilidad”: como si el propio sujeto tuviera un conocimiento de sí mismo por sí mismo, totalmente

<sup>8</sup> Cuatro obras están en el trasfondo de este apartado: M. Mauss, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1979; M. Hénaff, *Le prix de la vérité: le don, l’argent, la philosophie*, Seuil, París, 2002; R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1985, y K. Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1989.

transparente para sí. Tal noción de valor autorreferencial empieza y acaba en el mismo individuo, sin mediación de la sociedad, de los otros<sup>9</sup>.

Esta división es insuficiente, presenta la realidad en dos planos irreconciliables. Detrás de las ‘mercancías’ hay acciones y, por tanto, personas en las que de algún modo está implicado su propio ser. La noción de mercancía –algo totalmente despersonalizado– no es inocente; urge recuperar el valor personal (relacional) de los bienes y servicios.

Esa es la queja de Polanyi<sup>10</sup>. Para él, el capitalismo triunfa cuando la tierra, la moneda y el trabajo –que son los factores económicos básicos– son tratados como mercancías: el precio de la tierra es la renta, el precio de la moneda es el interés, el precio del trabajo es el salario; cuando, en realidad, no lo son.

Para Polanyi esos 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 la persona. Hay bienes que, por su naturaleza, “ese ponerse en eso que se da” se cumple de un modo fuerte y realista: 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. Ese es el acierto de Polanyi: la tierra es la naturaleza, la moneda es la sociedad, el trabajo es la persona. 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.

La reducción de los bienes y servicios a mercancía –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 despersonalizadas y objetivadas), haciendo ‘invisibles’ socialmente las relaciones entre las personas. Esa estructura dual, tan bien descrita por Girard a partir del análisis de la novela romántica<sup>11</sup>, esencialmente individua-

<sup>9</sup> J. P. Dupuy, “Intersubjectivity and Embodiment”, *Journal of Bioeconomics*, 2004 (6), pp. 275-294.

<sup>10</sup> K. Polanyi, *La gran transformación*; también el comentario sobre Polanyi en A. Caillé, “Présentation”, *Revue du Mauss*, 2007 (n° 29, vol. 1), pp. 7-31.

<sup>11</sup> R. Girard, *Mentira romántica*.

lista, ha sido lúcidamente equiparada por Orléan al tipo de sociedad que esconde el modelo económico neoclásico<sup>12</sup>.

En el modelo romántico-neoclásico los individuos aparecen aislados, movidos exclusivamente por sus propios deseos, que tienen su origen en sí mismos. Entre ellos solo hay cosas que intercambian bajo la forma de mercancías. De este modo, las relaciones adquieren la forma de un yo –sujeto-deseante– y un tú –sujeto-propietario– ambos absolutamente iguales entre sí.

Perdido en su deseo –el sujeto-deseante no sabe bien lo que desea, solo sabe que desea– 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 deseo encendido del sujeto-deseante, al ser percibido por el propietario, enciende el deseo del sujeto-propietario. De este modo, ambos sujetos entran en una lógica mimética, en la que el deseo del sujeto-deseante enciende el deseo del sujeto-propietario, lo que se refleja en el sujeto-deseante en un deseo más encendido.

El proceso, una vez desatado, no tiene límites, lo que lleva a una relación profundamente inestable, que lleva a la violencia. Se mueve entre la envidia del sujeto-deseante, que proyecta la amargura y el resentimiento de su insatisfacción deseante sobre el propietario, y los celos del sujeto-propietario, aterrorizado por el miedo a que el sujeto-deseante le robe lo que ahora aparece como un tesoro valiosísimo. Sin mediadores posibles, la relación aparece como profundamente inestable, entre el deseo de fusión del yo en el tú, y la rivalidad más despiadada del yo y el tú; de la generosidad más desinteresada al interés más egoísta.

¿Cómo salir de este embrollo cultural? El don, frente a los dos paradigmas a que han conducido las ciencias sociales: el individualismo y el holismo, puede ser el tercer paradigma que permita recuperar a la persona<sup>13</sup>.

La antropología social ha mostrado la presencia del don en todas las sociedades humanas, hasta el punto que podríamos aceptar que el don es un universal en el hombre<sup>14</sup>. Podríamos afirmar que difícilmente pueda existir lo humano sin la presencia del don. En nuestra tradición, se suele decir que el don es libre y gratuito,

<sup>12</sup> A. Orléan, “Pour une approche girardienne de l’*homo œconomicus*”, *Cahiers de L’Herne consacrés à René Girard*, 2008 (n° 89).

<sup>13</sup> A. Caillé, *Anthropologie du don*.

<sup>14</sup> Para Hénaff el don es una constante humana, aun que a lo largo de la historia de la humanidad haya adoptado formas y modulaciones diferentes, M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 137.

desvelando su propia existencia la naturaleza íntima del ser personal que es el hombre.

Que el don sea libre en realidad quiere decir que la acción de quien lo protagoniza es libre. Y dado que no hay don sin aceptación libre del otro<sup>15</sup> –y por tanto, más que acción, hay que hablar de co-acción, de co-acto origen de un nosotros y de un nuestro– hay que decir que la libertad del hombre se despliega, es sólo posible, en las relaciones que establece fundadas en el consentimiento (con-sentimiento, asentir en común: dar [yo] y aceptar [tú] lo dado como fundamento de una relación). El consentimiento, es una categoría central descubierta por la teología moral y el derecho canónico, las ciencias en torno a las que gira la universidad bajo medieval y que durante siglos formaron a las élites sociales europeas.

Por su parte, gratuito, en un primer sentido quiere decir que es tan valioso que es imposible ponerle precio: de tan valioso, es inapreciable (in-apreciable: sin precio)<sup>16</sup>. En un sentido más radical, gratuito significa que no obedece mecánicamente a una causa anterior, que es una novedad, una ruptura de la continuidad del tiempo. La metáfora que mejor puede explicar la novedad que supone el don, su carácter gratuito, es que el don es, en cierto sentido, como un acto creador. Expresa la novedad de la persona por sus obras: su singularidad y su originalidad. La originalidad de la persona es el fundamento de la gratuidad y liberalidad del don. Y dado que la gratuidad y liberalidad del don implica la gratuidad y liberalidad de la aceptación del tú, para el hombre solo es posible crecer con los otros: su gratuidad se despliega junto con la gratuidad de los otros<sup>17</sup>.

En definitiva, en la lógica del don está en juego la condición personal del hombre. Muestra la condición libre y expansiva del hombre, su capacidad de crecimiento íntimamente relacional, y, por tanto, social.

## 2. Sobre el origen del hombre: abundancia o carencia originarias

Según se considere o no el don, nos enfrentamos a dos comprensiones de “lo humano” en cierto sentido opuestas: la visión del hombre moderno que describe

<sup>15</sup> Lo que queremos decir es que en la aceptación, para que sea personal y funde una relación interpersonal, debe ser igualmente libre y gratuita. Si no hay aceptación, propiamente no hay don.

<sup>16</sup> En castellano se opone a des-preciable: tiene tan poco valor que no vale la pena pagar nada por ello.

<sup>17</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991.

Girard y la visión del hombre desde el paradigma del don, inspirada en Leonardo Polo<sup>18</sup>. El hombre girardiano moderno parte de una carencia, de una nostalgia, de un deseo profundamente insatisfecho. En la visión poliana, éste aparece como un ser capaz de dar, lo que presupone una cierta ‘abundancia originaria’: nadie puede dar lo que no tiene –más aún, lo que no es–. ¿‘Carencia metafísica’ frente a ‘abundancia originaria’? Nos estamos planteando el problema del origen del hombre. La modernidad pretendió crear una explicación del mundo alejada de los argumentos de autoridad que mantenían una estrecha relación con la Teología, lo que en términos prácticos se manifestó en la construcción de un nuevo orden, al margen de Dios. En ese esfuerzo secularizante, se intentó pensar en un supuesto “estado de naturaleza”, como alternativa a la explicación cristiana del origen, argumento necesario para la defensa de su autonomía personal. Abandonado el hogar paterno originario, solo encuentra frío y soledad, sin un Quien que le acoja.

Sin embargo, frente a este panorama desolador, 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). Por tanto, que él mismo es un don. Por decirlo con palabras de nuestra tradición: originariamente es un hijo<sup>19</sup>. Esto nos lleva al problema de la concepción Occidental del don-reciprocidad.

¿Cuáles son las raíces culturales de nuestra forma de entender el problema del don-reciprocidad? Recientemente, y retomando cierta tradición intelectual<sup>20</sup>, Hénaff ha defendido que, en el caso de Occidente, el modelo cultural que ha inspirado durante muchos siglos el don-reciprocidad –aquél que ha permitido, aunque no producido, el surgimiento del capitalismo– ha sido tomado de los Evangelios; concretamente de la interpretación protestante del problema del don-reciprocidad que se deduce de los Evangelios<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> L. Polo, “Tener y dar”, en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 103-136.

<sup>19</sup> 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. Más adelante, veremos en qué sentido original lo va a entender el cristianismo. Para China, ver; P. Otegui Paullier, *La Relación entre familia y Estado en la historia de China: las grandes épocas*, Tesis inédita, Universidad de Navarra, Pamplona, 2010; para Roma: Y. Thomas, “Roma, padres ciudadanos y ciudad de los padres (siglo II a.C. siglo II d.C.)”, en A. Burguiere, *et al.*, *Historia de la Familia*, vol. I, Alianza, Madrid, 1988; para las sociedades primitivas, M. Hénaff, *Le prix de la vérité*.

<sup>20</sup> M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2012.

<sup>21</sup> M. Hénaff, “Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism”, *European Journal of Sociology. Archives Européennes de Sociologie*, 2003 (44, 3), pp. 293-324.

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 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, 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 gracia<sup>22</sup>– 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. Solo queda un “Tú” absoluto y un “yo” débil.

Si bien es cierto que hay una profunda sintonía entre esa visión del problema, el capitalismo y la modernidad, y que esa visión explica bien los problemas del mundo contemporáneo; esta visión, no obstante, no recoge del todo la noción de don-reciprocidad propia de los Evangelios. Entre otras razones porque la noción de gracia que defiende –como un don unilateral de Dios al hombre, sin respuesta posible en el hombre– está en el trasfondo secularizado de los problemas del don en el mundo contemporáneo; así como de la doble noción de valor antes señalada, o de la división del espacio social en dos mundos sin conexión entre sí: el mundo del don (de lo privado) y el mundo del contrato (lo público); o del individualismo contemporáneo.

Sin embargo, estas dos lógicas en realidad no deben enfrentarse, sino integrarse, pues lo contractual –necesario para el orden social– se fundamenta en el don, y a él debe su verdadera eficacia: “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. Un entramado que hasta ahora había pasado oculto, pero que se empieza a reconocer bajo el nombre de “capital social”, y con el que se pretende designar el conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto mutuo que son indispensables para el mantenimiento y desarrollo de la convivencia civil”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> C. Tarot, “Repères pour une Histoire de la naissance de la grâce”, en *Mauss*, 1993 (nº 1, 1er semestre).

<sup>23</sup> M. A. Martínez Echevarría, “Don y desarrollo”, p. 134.

Es conveniente entonces volver sobre la noción de gracia y la lógica del don-reciprocidad de los Evangelios, bajo el supuesto de que su misma estructura íntima responde a la lógica del don-reciprocidad y que en esa visión de la gracia como don unilateral de Dios hay algo que se deja fuera<sup>24</sup>. Más aún, que en los Evangelios se lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica del don-reciprocidad, arrojando una nueva luz sobre un aspecto que constituye un anhelo profundo del hombre. Dicho de otro modo, que, en cierto sentido, los Evangelios constituyen el modelo más perfecto y acabado de lógica del don.

En el apartado siguiente trataremos de mostrar que en el Nuevo Testamento<sup>25</sup> el don siempre comparece implicando al menos a tres personas. Lo dividimos en tres aspectos: a) el don tiene una estructura triádica: es un juego entre un yo, un tú y un él; b) esto da lugar a una *reciprocidad abierta* que el NT opone claramente a la reciprocidad del *yo-tú*, o *reciprocidad cerrada*<sup>26</sup>, que califica como insuficiente; c) el NT da a entender que el propio significado de la “Regla de Oro” tiene una significación distinta si se sitúa en el marco de una reciprocidad abierta (*homo donator*) que si se sitúa en el marco de una reciprocidad cerrada (*homo oeconomicus*); d) Por último, en el NT en esas relaciones de don abiertas está en juego *la identidad fundamental del cristiano*: la condición de hijo de Dios<sup>27</sup>. Lo propio del hombre no es el don (Dios), sino la aceptación (somos criaturas de Dios, hijos suyos) y la correspondencia. Comencemos por explicar la diferencia entre estos dos modelos de reciprocidad.

### 3. Reciprocidad abierta y reciprocidad cerrada

Llamamos reciprocidad abierta a la reciprocidad del yo-tú-él por tres razones. La primera, porque esa estructura permite al don circular de modo indefinido por

<sup>24</sup> Hay un aspecto de esa visión que es indiscutible: que es Dios quien da primero y que su don es absolutamente gratuito y liberal: es expresión de una sobreabundancia amorosa por el hombre.

<sup>25</sup> En lo posterior nos referiremos al Nuevo Testamento como NT.

<sup>26</sup> Que califica propia de los ‘hipócritas’.

<sup>27</sup> En la literatura de la lógica del don se define el don como aquella prestación de bienes y servicios sin obligación, garantía o certidumbre de retorno, realizado con la intención de crear, mantener o regenerar una relación social; tales relaciones son cauce de reconocimiento personal, fundan la identidad personal (relacional) del sujeto. A. Caillé, *Anthropologie du don*, p. 124.

Porque lo dado es gratuito y liberal –por tanto, personal– el don tiene el poder de fundar relaciones personales que alimenten el crecimiento de las personas implicadas.

toda la sociedad, generando una cadena abierta, fluida y flexible de dones que puede recorrer ilimitadamente toda la sociedad: A dona a B, que dona a C, que dona a D, que dona a E, y así sucesivamente. La idea de cadena implica cierta rigidez y en ese sentido la metáfora es limitada. Que sea fluida y flexible quiere decir que ese flujo de dones puede generar nuevas cadenas de dones en todas las direcciones posibles; por ejemplo, C puede donar a D, a X y a Y, abriendo nuevas cadenas colaterales que circulan a lo largo de la sociedad en direcciones distintas; a su vez, D, X e Y pueden abrir nuevas cadenas en otras direcciones. 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 que se extienden en torno suyo en todas las direcciones posibles a lo largo de toda la superficie del lago. 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. Con otras palabras, una reciprocidad abierta permite fundar una “economía del don”.

En la reciprocidad cerrada, del yo-tú, 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. Es el don ‘privado’ del mundo burgués.

En segundo lugar, la reciprocidad abierta responde mejor a la propia naturaleza del don. En una estructura abierta como la descrita, es evidente la liberalidad (el sujeto es libre de dar a quien él 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’. En la reciprocidad cerrada del yo-tú, es muy difícil distinguir el interés de la generosidad, la obligación de la liberalidad.

Por ese motivo, y esta es la tercera razón, la estructura de la reciprocidad cerrada, yo-tú, da lugar a una relación profundamente inestable, precisamente porque 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. Así, la relación siempre está sometida al riesgo del desequilibrio, oscilando entre el deseo de fusión casi caníbal y la rivalidad más despiadada. La reciprocidad abierta introduce mediadores en las relaciones, contribuyendo al desarrollo equilibrado de las personas que intervienen. Al menos, eso parece ser lo que sugieren los Evangelios.

#### 4. Don y reciprocidad en los Evangelios

Lo primero que llama la atención es que, en los Evangelios, la reciprocidad es abierta, es decir, triádica: implica siempre al menos a tres personas: un yo, un tú y un él. Y es sobre la base de esa estructura de relaciones que es posible el despliegue personal, la existencia y crecimiento de cada persona y del ‘nosotros’. Podemos apreciar dicha “apertura” en el siguiente pasaje:

“<sup>34</sup> 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. <sup>35</sup> Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis, <sup>36</sup> estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme’. <sup>37</sup> Entonces los justos le contestarán: ‘Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te alimentamos, o con sed y te dimos de beber?; <sup>38</sup> ¿cuándo te vimos forastero y te hospedamos, o desnudo y te vestimos?; <sup>39</sup> ¿cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?’. <sup>40</sup> Y el rey les dirá: ‘En verdad os digo que cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis’” (*Mateo*, 25, 34-40).

En este texto, Mateo explica quiénes alcanzarán la bienaventuranza, la felicidad eterna. Lo explica como producto de un juicio. En esta parábola, los personajes principales son: un rey-juez (Cristo), las personas juzgadas (unos salen bien parados del juicio, otros no) y los necesitados (los que tienen hambre, sed, padecen soledad, etc.). La cita solo recoge aquellos juzgados que salen triunfantes del juicio. El rey-juez se refiere a ellos como los “benditos de mi Padre”<sup>28</sup>. Esto implica dos cosas. En primer lugar que el rey-juez es Cristo, pues Él es el Hijo del Padre. En segundo lugar, que los bienaventurados son aquellos dignos de ser honrados por Dios Padre (benditos); más aún, aquellos a quienes Dios Padre reconoce como hijos suyos, pues lo propio del hijo es recibir de su padre la herencia: “heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo”.

Dos aspectos a considerar de esta frase. En primer lugar, que la bienaventuranza no se define solo como un ‘lugar’ sino también en términos relacionales: ser reconocido y tratado por Dios Padre como Hijo suyo, elevando a la condición de Hijo del Padre: de ahí el nombre de ‘cristiano’, ser tratados por Dios Padre como a Cristo. Tal como se formula en la parábola, parece que es por propio derecho, más en

<sup>28</sup> También los define como ‘justos’, la expresión reservada en la Biblia para referirse a aquellos que han alcanzado gracia a los ojos de Dios, que es al mismo tiempo la suma perfección humana.

concreto, por el mérito de sus acciones, que el Padre reconoce y premia. Así, las acciones que le engrandecen, son descritas como acciones donales que le permiten crecer en la relación de filiación con el Padre.

Sin embargo, y en segundo lugar, la condición de hijo de aquél 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 origen<sup>29</sup>. 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, su primera acción posible es la aceptación o no de su condición de hijo, acción en la que está en juego su identidad nuclear<sup>30</sup>. No obstante, en el hombre, esa condición originaria de hijo (pasado) es también una destinación (futuro) en la que está en juego su propio crecimiento personal.

Por eso, esa aceptación implica un uso de los dones recibidos en coherencia con lo recibido: si él ha sido constituido por un acto liberal y gratuito, lo propio de él es constituirse en acción liberal y gratuita, y eso solo es posible bajo la forma de un don, “darse-con”, cuyo destino es su propio crecimiento en compañía de los otros<sup>31</sup>.

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.

<sup>29</sup> “Él nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuésemos santos e intachables ante él por el amor”; *Efesios*, 1, 4.

<sup>30</sup> 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 solo *capax Dei*, sino *Filius Dei*, ser verdadero Hijo de Dios.

<sup>31</sup> 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– (“Padre, dame la parte que me toca de la fortuna”) 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; *Lucas*, 15, 11-32.

¿Cómo se alcanza ese crecimiento personal que permite llegar a la plenitud?: dando(se): “porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber...”. Aunque en la parábola el rey (Cristo) habla en primera persona (me disteis –a mí– de comer, me disteis –a mí– de beber), el texto deja claro que se está refiriendo a los necesitados de la tierra (mis hermanos más pequeños). No cabe duda de que el texto describe una estructura de don y reciprocidad abierta que implica al menos a tres personas: Cristo, la persona o personas juzgadas (los cristianos fieles a su vocación), y los necesitados; en el proceso está implicado un yo, un tú y un él; en realidad, un nosotros, un vosotros y un ellos.

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. Visto el proceso desde el punto de vista de Cristo, a él corresponde el don. Visto desde el punto de vista del hombre, a él le corresponde aceptar y corresponder<sup>32</sup>.

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 estos, 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

<sup>32</sup> En la literatura sobre la lógica del don se suele hablar de que el don pone en marcha un proceso social en el que se pueden distinguir tres momentos: dar, tomar, devolver. Los términos elegidos muestran los aspectos más físicos y objetivos del proceso. Quieren señalar con ello el volumen importante de bienes y servicios que pone en circulación por toda la sociedad la lógica del don.

Sin embargo, no solo pasa eso. El proceso implica a las personas, alimentando relaciones que a medida que crecen, permiten el desarrollo de las personas. En ese sentido, se puede decir: dar(se), aceptar y corresponder.

La lógica del don se ha detenido en el primer movimiento, en ese ponerse en eso que se da. Quizás ha descrito peor el segundo movimiento: tomar. El verbo no expresa bien lo que pasa. En realidad, el tomar es un acto igualmente liberal y gratuito. De hecho, sin ese tomar realmente no hay don, que dé pie a una relación de reconocimiento que implique a los dos sujetos. Por eso explica mejor lo que sucede el término español aceptar, cuyos sinónimos son: admitir, confesar, reconocer, aprobar, aplaudir, acceder, consentir, tolerar, soportar, transigir, someterse, comprometerse, obligarse, recibir, recoger, tomar.

En el tomar, la persona queda profundamente transformada. A la aceptación sigue el co-responder: responder del mismo modo.

intercambio de dones que permite el reconocimiento mutuo<sup>33</sup>. En ese proceso, 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).

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 un flujo de dones atravesando las relaciones y transformando las personas.

La tradición de la reciprocidad abierta, en la que el cristiano es un mediador entre Dios y los hombres, describe la economía de la salvación sobre una estructura triádica de relaciones: la relación Cristo-persona juzgada es lo que se ha llamado la vida interior; la relación persona juzgada-necesitado es lo que se ha llamado apostolado; la relación necesitado-Dios expresa la transformación del mundo por la elevación de los hombres a la condición de Hijos de Dios. 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 sobre la base de la gratuidad.

<sup>33</sup> 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, agradarle estableciendo una relación de Padre a hijo. Esto es sorprendente, porque nos movemos en la tradición creacionista, aquella en la que, en cierto sentido, la distancia entre Dios y el hombre es máxima. En esta tradición Dios es todopoderoso y crea *ex nihilo* el universo y el hombre. En ese sentido, la deuda del hombre con Dios es infinita, pues le debe todo.

Esa visión ha llegado a interpretar la gracia como un don unilateral de Dios, sin respuesta posible del hombre. Esta es la noción que utiliza Henáff, tomada a su vez del artículo de Tarot ya citado.

Sin embargo, creo que el texto es muy claro acerca de la capacidad del hombre para agradar a Dios. ¿Cómo explicar esto? Es la condición humana de Cristo –tras su Encarnación–, la que 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 solo él, es el mediador entre Dios y los hombres.

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.

## **5. El problema del mal y la lógica del don: ahogar el mal en abundancia de bien**

El problema de la reciprocidad buena frente a la reciprocidad pervertida está planteada con una especial fuerza en todos los Evangelios. Mateo y Lucas lo expresan al comparar la ley del Talión con la ley del amor.

“Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos; de lo contrario no tendréis recompensa de vuestro Padre celestial.<sup>2</sup> Por tanto, cuando hagais limosna, no mandes tocar la trompeta ante ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y por las calles para ser honrados por la gente; en verdad os digo que ya han recibido su recompensa.<sup>3</sup> Tú, en cambio, cuando hagais limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha; así tu limosna quedará en secreto y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará” (*Mateo*, 6, 1-4).

El texto contrapone, a propósito de la limosna, la reciprocidad de los ‘hipócritas’ de la reciprocidad de los ‘hijos de Dios’. Esta última supone una estructura abierta que implica a tres personas: Dios Padre, la persona que realiza la limosna y el prójimo –quien recibe la limosna–, mientras que la anterior es descrita como una estructura cerrada que implica a dos personas: la persona que realiza la limosna y el prójimo. En ambos casos, el limosnero recibe recompensa. En el segundo, movido por la fe, dando crédito a las palabras de Cristo, espera en el futuro no la recompensa humana, sino la que vendrá en el futuro de su Padre Dios. En el primer caso, la recompensa esperada es el reconocimiento que proporciona el prójimo por su acción. En uno u otro caso la estructura de la relación entre el don y la reciprocidad cambia radicalmente. En el primer caso, don y reciprocidad implican a un yo y un tú, generando un círculo cerrado, alimentado solamente por las personas implicadas. En el segundo, la estructura triádica es estructuralmente abierta y lo es porque don y reciprocidad afectan a personas distintas. Dicha estructura abierta tiene implícita la transformación de las personas implicadas por la acción del don. Luego, transformado por el don de Dios, se da al prójimo. Esperar la recompensa

del Padre es reconocer que la fuente del don está en Él, y no en sí mismo. Por lo mismo, el prójimo es susceptible de ser transformado, convirtiéndose a su vez en un donante. El problema del hipócrita es que piensa que el origen del don está en sí mismo, que es mérito suyo, y por eso a él se debe tributar el reconocimiento.

Ese contraste entre la reciprocidad abierta y la reciprocidad cerrada es más claro todavía en el texto de Lucas<sup>34</sup>:

“<sup>27</sup>En cambio, a vosotros los que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, <sup>28</sup>bendecir a los que os maldicen, orad por los que os calumnian. <sup>29</sup>Al que te pegue en una mejilla, preséntale la otra; al que te quite la capa, no le impidas que tome también la túnica. <sup>30</sup>A quien te pida, dale; al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. <sup>31</sup>Tratad a los demás como queréis que ellos os traten. <sup>32</sup>Pues, si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman. <sup>33</sup>Y si hacéis bien solo a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. <sup>34</sup>Y si prestáis a aquellos de los que esperáis cobrar, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a otros pecadores, con intención de cobrárselo. <sup>35</sup>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” (*Lucas, 7, 27-38*).

En este texto se lleva al extremo más fuerte posible la comparación entre la reciprocidad cerrada, aquella que implica un yo/tú (amar al que os ama, hacer el bien al que os hace el bien, prestar al que os presta) de la reciprocidad abierta: aquella en la que damos 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 solo ese comportamiento el que le asemeja a Cristo.

Digámoslo claramente: el problema de la reciprocidad cerrada es que constata la existencia del mal en el mundo, pero no puede superarlo.

En efecto, la Ley del Talión pone de manifiesto la estructura mimética de la reciprocidad cerrada: ojo por ojo, diente por diente. Pone de manifiesto otro problema, el problema del mal. Pero si la estructura de la reciprocidad es abierta, en reali-

<sup>34</sup> También en *Mateo, 5, 38-48*.

dad un mal pone en marcha una cadena de “disdones”<sup>35</sup>: A daña a B, que daña a C, que daña a D, y así sucesivamente. 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, provocando lo que Girard llama crisis miméticas<sup>36</sup>.

¿Cómo frenar la expansión de los disdones? Cabe una primera solución: dejar sin respuesta el daño sufrido. Se acepta el daño sufrido, su poder destructivo, cuyo daño queda dentro de la persona, perdonando. De este modo, la cadena que se había puesto en marcha se frena, bloqueando su expansión. Cabe una segunda solución, todavía más fuerte, la que propone el texto citado más arriba: responder con un bien al mal recibido. En este segundo caso, a la aceptación del mal recibido y su perdón, sigue una respuesta donal. Es el “ahogar el mal en abundancia de bien”. Es transformar una cadena de disdones en una cadena de dones. Lógicamente, eso solo puede hacerlo alguien que se reconozca a sí mismo como hijo de Dios, y por tanto, se vea a sí mismo rico, agraciado con el don más preciado, el de ser hijo. Solo ese don originario recibido puede explicar el proceso. Porque nadie puede dar lo que no tiene y de donde no hay no se puede sacar. Sólo un Hijo amado puede responder con bienes al mal recibido.

En realidad, a lo que aspira esa lógica es a la transformación de los enemigos en amigos y lo hace llevando la lógica del don hasta sus últimas consecuencias. El perdón solo es posible cuando la gente es capaz de distinguir a las personas de sus acciones<sup>37</sup>. Pero eso solo es posible si aceptamos que las personas son más que sus acciones: que las personas no se agotan en ellas significa que las personas siempre pueden volver sobre ellas y arrepentirse, despegándose de ellas<sup>38</sup>. Es decir, que el hombre es libre, está abierto al futuro; es capaz de girar de dirección para tomar un

<sup>35</sup> Si el don es todo bien otorgado de modo libre y gratuito, llamaremos *disdon* a todo aquel mal otorgado de modo libre y gratuito.

<sup>36</sup> R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2009.

<sup>37</sup> M. Crespo, *El perdón: una investigación filosófica*, Encuentro, Madrid, 2004.

<sup>38</sup> 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. En el don, la persona se implica en eso que da, se pone a sí mismo en la acción. Dar es dar(se). Lo mismo sucede con los disdones – males que causamos a los otros–, de ahí su gravedad moral, más cuanto más nos hemos implicado en la acción: hemos puesto nuestra voluntad y nuestro corazón, la cabeza y los sentimientos.

Al arrepentimiento implica el proceso inverso: ‘despegarnos’ de la acción realizada, ‘quitar’ nuestra voluntad y corazón, nuestra cabeza y sentimientos: no reconocernos a nosotros mismos en esas acciones. Por decirlo de modo positivo: volver a nuestra condición original de Hijos.

camino nuevo que le haga capaz de crecer en humanidad<sup>39</sup>. 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 (dis-culpar: 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 las ‘apariencias’ del otro y descubrir su condición de ‘Hijo’.

En ese sentido se puede decir que el NT lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica del don, y lo hace enfrentándose al problema del mal en el mundo.

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 Dios: “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, remecida, rebosante, pues con la medida con que midiereis se os medirá a vosotros” (*Lucas*, 6, 36-38).

Y sin embargo, en medio del texto aparece citada la Regla de Oro, presente en todas las grandes religiones: “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten”, lo que parece apelar a una cierta ética del equilibrio: da según recibas. ¿Cómo conciliar ambos aspectos, el don con la justicia?<sup>40</sup> Otros autores sostienen que la misma Regla de Oro no tiene un significado claramente unívoco<sup>41</sup>. Dicho de otro modo, la aplicación práctica de la Regla de Oro depende del contexto en el que se sitúe. La misma regla no funciona igual, no produce los mismos efectos en el marco de la lógica del don y la gratuidad (*homo donator*<sup>42</sup>), que en el marco de la lógica del egoísmo. El NT sugiere que el marco adecuado de funcionamiento de la Regla de Oro es el don. Dicho de otro modo, la lógica del *do ut des*, la justicia conmutativa, solo funciona si se mueve en el contexto de una sociedad dispuesta al

<sup>39</sup> Lógicamente, por lo dicho más arriba, el hombre es capaz de seguir el camino inverso.

<sup>40</sup> Ver P. Ricoeur, “Amor y justicia”, en *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, pp. 13-34.

<sup>41</sup> W. Kasper, *La misericordia*, Sal Terrae, Santander, 2013, pp. 44-46.

<sup>42</sup> J. Godbout, “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, pp. 132-154.

don y la gratuidad, vale decir, dispuesta al reconocimiento del carácter personal (de Hijo de Dios) de las acciones.

## Conclusión

Comenzamos este artículo mostrando cómo en la modernidad ha preponderado una cierta sospecha hacia la gratuidad, que es lo más característico de la llamada “lógica del don”. En el ámbito de las relaciones económicas, se ha impuesto la noción de intercambio según la justicia conmutativa, regidas por la lógica del contrato. Claramente don y contrato son dos realidades distintas. Pero no son dos realidades totalmente extrañas la una a la otra; los Evangelios sugieren que si desaparece la lógica del don, la lógica contractual se degrada hasta adquirir una significación distinta y una capacidad mucho más limitada para establecer relaciones sociales y dar consistencia a la sociedad<sup>43</sup>. Más 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, que quedan reducidos a meras mercancías.

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 sea triádica, tal como aparece en los Evangelios. Hemos puesto algún ejemplo, pero una lectura sosegada de todo el texto muestra esa continua presencia de relaciones triádicas. Visto desde el punto de vista de Dios, lo propio de Él es el dar de modo sobreabundante, gratuito y liberal. Es la forma de dar propia del amor. Visto desde el punto de vista del hombre, Cristo es el modelo. Lo propio del hombre (Cristo) es *acceptar* (su condición constitutiva de Hijo) y *corresponder* (al *don recibido-quien-es* debe corresponder *dándose-se*), pues “la verdad originaria del amor de Dios, que se nos ha dado gratuitamente, es lo que abre nuestra vida al don y hace posible esperar en un «desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres»”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Lo que queremos mostrar es que en las relaciones humanas hay una parte ‘visible’ -que es la que organiza por ejemplo el derecho de contratos- que se organiza sobre la base del consentimiento de las partes (aceptación) y el establecimiento de unas obligaciones (correspondencia).

Esa realidad contractual se sostiene en una realidad previa, en cierto sentido ‘invisible’ –en la que el derecho no puede entrar– que expresa la condición originaria de las personas implicadas en la relación: la condición común de Hijos de Dios.

<sup>44</sup> *Caritas in veritate*, 8.