
CUA 139 DERIVOS

EMPRESA Y HUMANISMO

Economía y empresa a la luz del don



Universidad
de Navarra



EMPRESA Y
HUMANISMO
FACULTAD DE ECONÓMICAS
Y EMPRESARIALES

CUADERNOS
EMPRESA Y HUMANISMO

139

Economía y empresa a la luz del don

CUADERNOS

Consejo Académico/Editorial Advisory Board

- D. Horst Albach, Universidad de Bonn, Bonn (Alemania)
- D. Rafael Alvira Domínguez, Universidad de Navarra, Pamplona (España)
- D. Jaume Aurell Cardona, Universidad de Navarra, Pamplona (España)
- D. Ricardo F. Crespo Universidad de Cuyo. Universidad Austral (Argentina)
- D. Pier Paolo Donati Universidad de Bolonia. (Italia)
- D. Joan Fontrodona, IESE - Universidad de Navarra, Barcelona (España)
- D. José Antonio García-Durán, Universidad de Barcelona, Barcelona (España)
- D. Santiago García Echevarría, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares (España)
- Dña. Mary Ann Glendon, Harvard Law School, Cambridge (Estados Unidos)
- D. Jörg Guido Hulsmann, del Mises Institute (Austria)
- D. Simon Keller, Victoria University of Wellington (Nueva Zelanda)
- D. Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, Universidad de Navarra, Pamplona (España)
- D. Matthew Mirow, Florida International University (EE.UU)
- D. Hernán Olano García (Universidad La Gran Colombia) Colombia.
- D. Rafael Rubio de Urquía, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid (España)
- D. Alejandro Ruelas-Gossi, Universidad de Miami (Estados Unidos)
- D. Alejo J. Sison, Universidad de Navarra, Pamplona (España)
- D. Guido Stein, IESE - Universidad de Navarra, Barcelona (España)
- D. Stefano Zamagni, Universidad de Bolonia, Bolonia (Italia)

Consejo de Redacción/ Editorial Board

Directora

Dña. Cristina Etayo (Universidad de Navarra)

Subdirectores

- D. Alberto Bayo (Universidad Pública de Navarra)
- D. Fernando Lera (Universidad Pública de Navarra)

Editora

D^a. Cristina Bozal (Universidad de Navarra)

Los Cuadernos recogen ensayos sobre temas relacionados con la empresa y el mundo de las humanidades. Son escritos de empresarios, académicos y miembros del Instituto.

CUADERNO N° 139. Junio 2021

© Instituto Empresa y Humanismo. Universidad de Navarra 31080 Pamplona. España
cbozal@unav.es www.unav.es/empresayhumanismo

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A. ISBN: 978-84-8081-702-8
DL: NA 1201-2021 / Diseño: Ken / Impresión: Idazluma, S.A. Impreso en España

Prólogo	
La centralidad del don: Una introducción, Miguel Alfonso Martínez Echeverría.....	5
Introducción	
Germán Scalzo	17
Don y desarrollo, bases de la economía, <i>Miguel Alfonso Martínez-Echeverría</i>	23
Don, economía y sociedad. Elementos para un debate abierto, <i>Germán Scalzo.....</i>	43
Si es más distintivo del cuerpo humano producir, tener o conferir dones. La respuesta de Leonardo Polo, <i>Juan Fernando Sellés</i>	79
El don, fundamento de la vida económica y social, <i>Antonio Moreno Almárcegui y Germán Scalzo.....</i>	95
La ética católica y el espíritu del capitalismo: don y contrato en la Escuela de Salamanca, <i>Antonio Moreno Almárcegui y Germán Scalzo.....</i>	115
Trabajo, don, cultura y economía: Hacia un nuevo enfoque del problema económico, <i>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Germán Scalzo.....</i>	139

Prólogo

La centralidad del don: Una introducción

No puede ser fruto de una simple casualidad que casi al mismo tiempo que *Cuadernos Empresa y Humanismo*, también la acreditada revista alemana *Zeitschrift für Wirtschafts-und Unternehmensethik* (ZFWU), haya dedicado un número monográfico al tema del don. Se trata más bien del hecho de que se va haciendo cada vez más evidente la centralidad del don para llegar a entender mejor los problemas más complejos de la economía y la empresa. Así, por ejemplo, temas tan importantes para la economía y la empresa como la innovación y la producción creativa, no resultan explicables desde el enfoque de la escasez, la necesidad y el cálculo, mientras que adquieren una gran amplitud y hondura cuando se enfocan desde lo que podríamos llamar la dimensión donal de la persona humana.

Por ese motivo, en este cuaderno se recogen un grupo de ensayos en los que, desde una perspectiva u otra, se pone de relieve esa centralidad del don, tanto en lo que se refiere a la antropología, como en los diversos ámbitos relacionados con el mundo de la empresa y la economía. Aunque la mayoría de ellos ya se habían publicado en diversas fuentes, a los editores de esta publicación les ha parecido oportuno presentarlos juntos, para facilitar así a sus lectores una visión de conjunto de este importante tema, y contribuir a la difusión del estudio del don, tanto por parte de los empresarios como de los universitarios.

El objetivo de este breve ensayo introductorio es destacar de manera muy breve la íntima relación del don con la persona humana. Para ello realizaré un muy corto recorrido por el modo de entender al hombre y su relación con la producción y la economía, desde la filosofía griega hasta el enfoque moderno del hombre, al que se le

considera mero *homo faber*, un ser orientado solo al producto y resultado.

Fue mérito indudable de la metafísica griega haber situado al hombre en la naturaleza –o el cosmos– pero a costa de haber dejado sin sentido la cultura y la historia. Ciertamente, que desde dentro de la naturaleza, la libertad carecía de sentido, y que la historia solo podía ser entendida como decadencia, como rebeldía frente a la teoría.

Con el cristianismo se desvela que el hombre es persona, que su libertad no se reduce a ser dueño de los propios actos, sino que es mucho más, que está llamado a destinarse a un fin que –en palabras de Polo– no se puede “desfuturizar”, que se sitúa más allá de todos los fines que le son accesibles con las propias fuerzas, en otras palabras, que está llamado a la aceptación y libre entrega de un verdadero don divino.

Lo propio de la persona es ser apertura y coexistencia, don y entrega, tener conciencia de vivir con otro y para otro. Una persona sola y aislada sería un sinsentido, una verdadera tragedia, un amor no correspondido. El fin del hombre, la vida más plena, no es solo conocer, como pensaban los filósofos griegos, sino amar y ser amado, en Cristo y con Cristo, algo que solo es posible desde la libertad, que es otro modo de llamar al don, a la propia entrega. Esto no es incompatible con el conocer y el pensar, ya que el amor no solo presupone el saber, sino que lo requiere y lo impulsa.

La sociabilidad humana no se funda solo en lo natural, en la necesidad y en la escasez, sino en la misma condición de darse o entregarse, que es lo propio de la persona, que constituye como un lazo intrínseco entre todos los hombres, abiertos los unos a los otros, destinados a la plenitud de la libertad en la unidad de la persona de Cristo.

Si lo más alto del hombre se redujese al pensar, como sostenía la antropología griega, la vida humana ideal sería la del sabio solitario, autosuficiente y meditabundo. Ahora bien, si lo más alto del hombre es amar a Dios, y la correspondencia a ese don del amor de

Dios –que nos ha amado primero– se lleva a cabo a través del servicio a los hombres, entonces la vida propiamente humana es la de apertura y servicio, la de darse en entrega y acogida de las necesidades de los otros en medio de las tareas que a cada uno le toca desempeñar en la sociedad.

Con este nuevo enfoque, la producción y la economía adquieren su pleno sentido, queda superada la fractura griega entre *praxis* y *poiesis*, entre el *agere* y el *facere*, ya que la producción es lo propio de la riqueza intrínseca del acto de ser personal, manifestación del libre destinarse humano. En cuanto despliegue en acto de las capacidades de cada persona, la producción es mucho más que el producto, ya que puede ser, si libremente se desea, manifestación de un amor efusivo abierto a todos los hombres. Al producir, la persona puede mejorarse o empeorarse, abrirse o cerrarse a los demás, crecer o destruirse.

En la producción se conjugan el poder y la libertad, dos rasgos inseparables de las personas, que se ponen de manifiesto en la comunicación, en la mutua entrega de un trabajo compartido. Cuando en la organización de la propiedad y el trabajo, el poder se separa y se enfrenta con la libertad de los demás, entonces se debilita, y al sentirse amenazado, tiende a sacralizarse o absolutizarse, que es lo que está debajo del supuesto fundamento religioso del poder. Esto no ocurre solo en la teoría del Estado, sino en todas las comunidades, desde las familias hasta las empresas, y cualquier otro tipo de organización. Un poder que se pretende absoluto, que se enfrenta a la libertad de todos los demás, es contradictorio, pues lo propio del poder y de la libertad es ser difusivos, tanto hacia arriba como hacia abajo, algo que solo ocurre cuando ambos concurren en armonía, cuando todos participan, de algún u otro modo, según su capacidad, en el poder y la libertad.

Conviene destacar e insistir en que, si el hombre es sumamente productivo, no lo es tanto porque sea un ser necesitante, sino todo lo contrario, porque es un ser donante, que es lo propio de la libertad y el poder de la persona. Cuando esto se olvida, y se piensa que lo importante es incrementar el tener, fomentando un producti-

vismo posesivista, el poder esclaviza y aísla, perdiendo la creatividad propia del inseparable binomio libertad y poder. Por el contrario, cuando el producir se orienta a abrir el poder y la libertad a todos, se hace posible lo más importante: la mejora de las personas, que es la clave para la mejora de la vida en común, y la fuente última de todo tipo de riquezas.

En la década de los años setenta del siglo pasado, John Rawls y Jürgen Habermas, propusieron una nueva racionalidad normativa, que superara el creciente economicismo de la sociedad¹. Lo que ambos pretendían era demostrar que mediante un intercambio de argumentos entre “personas razonables” sería posible fundamentar la autoridad y la legitimidad en un proceso de razonamiento abierto al público, de modo que se pudieran compartir creencias y valores, con el resultado de que la vida en común no fuese un “simple acuerdo” sino un “consenso racional”.

Esa nueva normatividad política más participativa vendría a estar constituida por una especie de solidaridad dialógica. El punto débil de este planteamiento es que confunde la comunión –situada en el plano existencial, el propio de las personas, donde radican la libertad y el poder– con la comunicación, con un mero discurso procedimental, que no va más allá del plano teórico, y que queda atrapado en la soledad del pensar en soledad.

El hecho de que el hombre sea productivo, que solo él sea capaz de dar lugar a la novedad y a lo inesperado –algo que solo surge de la comunión, de la vida en común– pone de manifiesto que la sociedad nunca podrá ser un mero resultado, una estructura completa y acabada, sino que siempre podrá ser superada de modo imprevisible por la libertad de las personas que se suceden en el protagonismo de la historia. En otras palabras, el hombre es productivo porque no tiene un fin natural, porque siempre apunta más allá que su producto, porque nunca se quedará estancado en un horizonte final cerrado, sino que siempre aparecerá un nuevo horizonte, que se

¹ Mouffe, Chantal (1999), “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism”, *Social Research* vol. 66, n^o 3, pp. 745-758.

desplaza con el ímpetu de su libertad y su poder; algo que surge con el concurso de la naturaleza, pero que no estaba en la naturaleza, sino que brota de la misma raíz de la libertad de la persona humana.

Cuando la filosofía deja de entenderse como búsqueda en común de la verdad, ejercicio compartido de la libertad, se hace muy difícil recuperar el sentido pleno de la política, que es esa armónica difusión del don de la libertad con el poder que hace posible que todos manden y obedezcan, que todos entreguen y reciban. Algo que sí sucede en el terreno de las ciencias experimentales, donde sí se acepta la búsqueda en común de la verdad, donde todos aportan y reciben, donde se desarrolla un verdadero diálogo práctico, y se hace posible avanzar en el conocimiento de la realidad, con el consiguiente desarrollo de nuevas técnicas y productos.

El grave error de la modernidad ha sido creer que la sociedad y las riquezas provienen del pensar y del cálculo individualista de la propia ventaja, y no de la libertad de la entrega del propio don en el seno de una tarea en común, lo que ha llevado a poner toda la atención en el resultado, en lo que el hombre va poniendo fuera de sí –lo que los griegos llamaban la *poiesis*– sin prestar atención a la persona, que es la fuente de la libertad propia y compartida, y el origen último de toda producción.

Al haber puesto toda la atención en lo pensado y calculado, en lo que puede ser ordenado espacialmente, en lo que podría llegar a ser un estado de “equilibrio” –un “resultado”– se ha dejado de prestar atención a la realidad existencial del proceso, algo siempre novedoso e inesperado que surge del juego de la libertad de las personas, de lo que el hombre nunca acaba de decir o expresar, porque brota de su íntima riqueza siempre superior a todas sus manifestaciones externas. Mientras el “estado” o resultado externo es algo pensado –sometido a las reglas de la lógica–, el “proceso” es fruto directo de la libertad de las personas, algo vivo que requiere ser orientado o destinado en su origen mismo, en la radicalidad del acto humano. En otras palabras, la economía no puede ser ordenada a posteriori, una vez producida, cuando el pensar la ha convertido en resultado, en un “estado” al que se le puede aplicar el cál-

culo, sino que el orden debe ponerse en el acto mismo de producir, cuando son las personas las que le dan su sentido y su destino.

Por eso, el error de la modernidad, ha dado lugar a la alienación, a la gran equivocación de reducir el hombre a su producto, a *poiesis* –olvidando que el hombre es un acto, siempre en tensión hacia el don, hacia la entrega y la reciprocidad–, y condenando a la libertad a la indiferencia, a la imposibilidad de destinarse. Podemos así llegar a la conclusión de que lo que ha dado lugar a la crisis de la modernidad ha sido el fracaso de haber pretendido establecer un “fin natural” del hombre, un límite a su capacidad de don, que, como he dicho, no es otra cosa que su libertad. No solo no se ha alcanzado ese supuesto “fin natural”, sino que el resultado –una mera tecnoestructura– se ha ido haciendo cada vez más complejo, y difícil de controlar.

Ha llegado el momento de afirmar que es inútil intentar poner un “fin natural” o intrahistórico a la humanidad. Por ser persona, el fin del hombre se proyecta más allá del tiempo, como algo propio, singular e irrepetible. Todo intento de dar “solución” intramundana al problema del mal, conlleva oponerse al libre ejercicio de la política, difusión de la libertad y el poder, aunque sea bajo el pretexto de la supuesta existencia de un mecanismo, éticamente neutral, que ordenaría y regularía por sí mismo la sociedad. Ni existe un fin natural del hombre, ni consta que sea posible, los hechos no lo apoyan. En cualquier caso, la negación de la existencia de un “fin natural” es siempre una declaración a favor de la libertad; la experiencia reciente ha demostrado que toda tiranía surge del vano intento de imponer un “fin natural” –un mero diseño humano– para suprimir el mal a toda costa, intento que muchas veces suele acabar en un baño de sangre.

Poner el resultado por encima del acto, de la libertad de persona, es la esencia de la esclavitud, algo que podría tener algún sentido en el caso de la cultura griega clásica, que desconocía el concepto de persona. El error de la modernidad ha sido pensar que había una libertad desligada de la trascendencia de la libertad de la persona, algo así como una libertad de indiferencia, limitada a se-

guir produciendo sin término, a poner cosas fuera de uno mismo. Como pronto se ha comprobado, ese tipo de libertad solo conduce al sometimiento a un resultado de una complejidad creciente, cada vez más oscura y desordenada. Se ha olvidado que si el hombre produce es porque es capaz de encontrarse con la verdad sin desconcertarse, que es la fuente de su libertad. Si no fuera así, si el hombre fuera causa de lo que produce, solo daría lugar a lo que ya estaba dentro de él, sin posibilidad de la novedad. Si el hombre fuera como el dios de Aristóteles –pensamiento que se piensa a sí mismo–, al igual que ese dios, tampoco produciría nada. Sin embargo, el hombre es persona, apertura a la verdad, al Dios que lo ha creado.

La historia es un proceso libre, es decir, que no culmina desde dentro de ella misma, y está impulsada por los continuos comienzos libres de las personas, singulares e irrepetibles, que se van sucediendo al llevar adelante el protagonismo de la historia. Esto hace imposible que se alcance un estado, un “resultado”. La historia será siempre un proceso abierto y sin término, en el que los hombres participan pero que no controlan ni gobiernan en su totalidad, por lo que siempre están comenzando –ejerciendo su libertad, para bien o para mal–. Como dijo Löwith, al final de su artículo sobre el marxismo y la historia, pretender dejar en manos de la dinámica de la historia el porvenir de la humanidad, sería equivalente a que un naufrago intentara agarrarse a las olas, como solución para no morir ahogado. En otras palabras, lo propio del progreso es que no tiene fin, de otra manera no sería más que una contradicción.

El hombre ha sido creado para entregarse, para lo cual tiene que producir, tiene que trabajar, para de ese modo no solo manifestarse en la singularidad irrepetible de su ser, sino para cooperar libremente –con sus errores y aciertos, con lo bueno y con lo malo– al desarrollo de la historia, asumiendo su parte en el plan divino para la humanidad. Solo así, respondiendo libremente al plan divino, manifestando su ser personal, puede alcanzar su fin último.

Respecto de la economía, conviene decir que no tiene “solución”, en el sentido de venir determinada por algún tipo de determinismo más o menos mecanicista, sino que es el fruto siempre im-

previsible de la acción dialógica comunicativa. En este sentido, los hombres siempre tendrán que esforzarse por poner orden en su producción, para lo cual es imprescindible la política, que no es lo mismo que la intervención del Estado, sino el libre ejercicio de una responsabilidad compartida en el acto mismo de producir, en el modo de llevar adelante el trabajo en común, que es la esencia misma de la economía y la política. Así como el orden del universo está regida por la causa final, el orden de la producción se sitúa por encima de la dinámica de la causa final, y corresponde al hombre darle su sentido, lo cual no deja de ser una tarea interminable, como corresponde a la inagotable creatividad de la libertad propia de la persona humana.

Del hecho de que la acción del hombre sea productiva, como corresponde a su libertad, no se sigue que sea perfecta, sino siempre perfeccionable, es decir, necesitada de continua corrección, lo cual solo es posible en el seno de algún tipo de comunidad, de un *ethos* donde a nadie se le exima de su responsabilidad, libremente asumida, de hacer el bien posible, de entregarse al servicio de todos.

El grave problema con el que se enfrenta el gobierno de la economía es que hoy, la política se entiende como dar mayor juego al aparato del Estado, olvidando que lo propio de la acción del Estado, cuando no es absoluto, es ser subsidiaria de la política, la que surge de abajo arriba, la que brota de la libertad de las personas que llevan adelante algún tipo de producción. Habría que devolver el protagonismo de la política a los que llevan adelante la producción o la economía, que tampoco debe entenderse como hacer y dar leyes para todos, sino tener libertad para ordenar su tarea productiva concreta, que es siempre algo singular. Este problema no tiene “solución” única, en el sentido de diseño previo, y, precisamente por eso, exige recuperar la libertad en la raíz del acto mismo de producir, que surge siempre de la entrega mutua en el servicio común.

Conviene no olvidar que el poder, como la libertad, no puede ser individualista y concentrado, que siempre tiene que estar compartido en un tejido de mutua cooperación. Un poder único y centralizado –como la libertad de uno solo– es una contradicción, un im-

posible. El poder real necesariamente tiene que estar delegado o difundido, sin que nadie tenga ansias de poder, ni miedo a perderlo, que es siempre síntoma claro de falta de libertad.

La libertad solo puede ser defendida si los hombres tienen alguna conciencia de su condición de persona, si de un modo u otro perciben que su destino está más allá de los fines alcanzables con los medios de este mundo, si se admite un principio moral que lleva a hacer el bien y a evitar el mal. Si esto no fuera así, si se sostiene que el hombre no es capaz de ese principio de rectitud moral, no queda entonces más remedio que recurrir a un poder absoluto, lo cual es opuesto a la libertad, y el poder se convierte en violencia brutal, que degrada más al que lo ejerce que al que lo padece. Si no se hace, si no se defiende la libertad como fundamento de la vida en común, lo que supone la entrega mutua, la apertura a la singularidad del otro, no queda entonces más remedio que volver a las guerras y trifulcas típicas de todo tipo de politeísmos.

Negar toda posibilidad de relación existencial con la verdad como condición de libertad o, mejor dicho, reducir todo valor al meramente económico, algo que han tratado de evitar tanto Rawls como Habermas, conduce a la pérdida de libertad. La evidente falsedad del supuesto “fin natural” del hombre, no solo ha provocado desconcierto y desorientación, sino que la misma economía se vuelve cada vez más complicada.

Se hace cada vez más necesario recuperar la perfectibilidad del hombre, su condición de persona, reconocer que el hombre no es creador de la verdad, sino que anda en su búsqueda. Una perfectibilidad que solo es posible si no se pretende estar seguro desde el principio de los límites de su propio fin, si el hombre no pretende diseñarlo, ni diseñarse a sí mismo. Si admite que no puede auto-realizarse. Ser libre implica avanzar hacia lo que no es propio, hacia lo que no se posee y nos es ofrecido libremente. Lo cual implica una actitud vital, un modo de vida, un empeño por salir de uno mismo, más que permanecer encerrado en el propio pensar; un deseo de fomentar un clima de mutuo respeto hacia la verdad profunda que se encierra en cada persona. Un avanzar que no es posible, si desde el

principio se pretende la seguridad de la certeza, recorrer un camino previsible hacia un fin pensado, hacia una utopía inalcanzable, sino que exige ir descubriendo nuevos horizontes, avanzar por terrenos desconocidos, que siempre están más allá del propio pensar. Naturalmente, ello implica la posibilidad de equivocarse, y de saber rectificar, algo que solo es posible en compañía, en apertura y atención al ser del otro. Se puede decir que el sentido del trabajo del hombre es descubrir el camino que conduce a la plenitud de la verdad, lo cual solo es posible si ese amor por la verdad se difunde y va siendo compartido por muchos.

Intentar restablecer el valor absoluto de la persona no implica imponer una concepción teórica de la verdad, sino reconocer y respetar la verdad que encierra cada persona, algo que de ningún modo puede ser considerado una agresión injustificable.

Por otro lado, la búsqueda de la verdad en ningún modo implica el rechazo de la certeza, ni la necesidad de calcular, sino más bien todo lo contrario. La verdadera certeza nunca es fija e inmutable, sino que crece y se renueva en la medida en que se va avanzando hacia la verdad, cuando se van descubriendo aciertos y errores, en esa continua y siempre esforzada tarea de corrección, que es toda búsqueda humilde de la verdad.

En cualquier caso, habría que sustituir el modelo epistemológico –el de la verdad pensada– por el modelo antropológico –el de la verdad vivida– que es lo más radical de la persona, lo que hace la vida más humana. Convendría abandonar el cerramiento en lo meramente epistemológico e ir más allá del mero cálculo racional de decisiones entre alternativas prestablecidas, algo que al final hará mucho mejor un *rational choice device*, un artefacto con “inteligencia artificial”, como sugiere la nueva teoría de los mercados.

Quien busca la verdad no puede pretender la seguridad de la certeza, sino que se arriesga en la búsqueda de un fin más elevado, en el encuentro con la sorpresa de lo inesperado. Eso es la esencia del ser personal, la apertura a la verdad. La concepción de la verdad como camino abierto a una perfección humana –a un crecimiento en el ser– que siempre será inalcanzable, que desborda todo posi-

ble fin natural del hombre, dando así razón de que efectivamente la autoridad es hablar sobre el sentido de la verdad.

La búsqueda de la verdad supone recuperar las virtudes, que no es otra cosa que ganancia en la libertad personal, algo que solo se logra prestando atención a la verdad que se esconde en la realidad de las cosas, pero de modo especial en el misterio de cada persona. Luchar por adquirir virtudes es contribuir a la perfección de las personas, lo que redundará en perfección de la sociedad, pero sobre todo constituye la realización más acabada del propio don.

Solo quien atiende a la verdad puede llevar a cabo la siempre renovada tarea de la realización de la verdad práctica, la mejora de lo que podría llamarse la “sociedad de la inmediatez”, la constituida por el entorno de las personas con las que día a día, se lleva adelante el producir concreto, el que siempre puede ser mejorado con el esfuerzo de todos. Realizar la verdad práctica, hacer el bien posible, aquí y ahora, es ampliar la libertad de los amigos, y con frecuencia, mejorar además el bienestar de todos, pues la verdad no es ofensiva, ni agresiva, sino acogedora, potenciadora de la propia paz.

Hay que saber dar con la verdad práctica en cada caso, para lo cual hay que saber encontrarla, algo que solo es posible escuchando a los que, junto a nosotros, también buscan esa misma verdad concreta. La verdad práctica es recta razón, es decir, siempre dispuesta a ser corregida a través del contraste con varias visiones, atendiendo a distintas perspectivas, de una misma realidad. Si no hubiese posibilidad de error y corrección, no habría posibilidad de acceder a la verdad. Pero, para descubrir la verdad se requiere el coraje ético de decir y escuchar la verdad, venga de Agamenón o de su porquero. La realidad es rica, compleja, y admite por tanto diversidad de perspectivas y visiones. Una actitud contraria al relativismo o politeísmo de valores, que hace trivial el pluralismo de los enfoques personales de la realidad y acaba por negarlos, comprobando una vez más que sin *ethos* siempre acaba por imponerse la brutalidad del *kratos*.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega
Universidad de Navarra

Introducción

Desde comienzos del siglo pasado, la llamada “lógica del don” ha resurgido en el ámbito académico como una oportunidad para superar las limitaciones que se observan en el ámbito de las ciencias sociales². Marcel Mauss, el principal responsable de la rehabilitación contemporánea de este concepto en la antropología cultural³, resalta que se trata de un fenómeno social universal, caracterizado por una “estructura triádica” que incluye tres momentos: dar, aceptar y corresponder. Aunque el don es un concepto polisémico, ha estado ligado a la economía desde tiempos arcaicos; Aristóteles, al hablar del intercambio, 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*⁴, 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”⁵.

² Ver, por ejemplo: Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, París; Hénaff, Marcel (2010), *The Price of Truth. Gift, Money and Philosoph*, Stanford University Press, Stanford; González, Ángel Luis (2013), *Persona, libertad, don. Lección inaugural del curso académico 2013-14* (6 de septiembre de 2013), Universidad de Navarra, Pamplona; Ferrer, Urbano (2015), *Acción, deber, donación: dos dimensiones inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid. De modo especial, en el ámbito de la DSI, Benedicto XVI (2009) *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*, Palabra, Madrid.

³ Mauss, Marcel, (1971), “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, *Sociología y Antropología*, (original *Essai sur le don*, 1925), Ed. Tecnos, Madrid; Godelier, Maurice (1998), *El enigma del don*, Paidós, Barcelona; Godbout, Jacques T. y Caillé, Alain (2010), *L'esprit du don*, La Découverte & Syros, París;

⁴ *Gratia* –de donde proviene gratuito– es la traducción latina de *kháris*. Ver MacLachlan, Bonnie (2016), *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton University Press, Princeton.

⁵ Aristóteles (1988), *Ética a Nicómaco*, (traducción: Julio Palli Bonet), Madrid, Gredos, 1133a. El destacado es nuestro. G. Scalzo, Germán (2014), “Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna”, *Cauriensta*, vol. IX, pp. 341-374.

Las gracias a las que hace mención son las *Kharités*, un símbolo cultural de la Grecia clásica que tiene raíces tribales⁶, con connotaciones éticas y estéticas fundamentales para el orden social en el mundo antiguo⁷. Según relata Hesíodo, “Eurínome, hija del Océano, de encantadora belleza, le dio [a Zeus] las tres Gracias de hermosas mejillas, Aglaya, Eufrosyne y la deliciosa Talía. De sus párpados brota el amor que afloja los miembros cuando miran y bellas son las miradas que lanzan bajo sus cejas.”⁸ Aglaía representa la belleza, el esplendor; Euphrosyne, la alegría, el placer; y Thália, la abundancia, la festividad. Desde el punto de vista ético, el paso de Aglaía a Euphrosyne es símbolo de generosidad (del dar); de Euphrosyne a Thália, de gratitud (del aceptar); y de Thália a Aglaía, de enriquecimiento (la correspondencia del don). Este proceso 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 propios de este proceso triádico evidencian un enriquecimiento que no es autónomo sino interdependiente, con miras a la abundancia propia de la vida en común, que se expresa de manera festiva, como señala Séneca en *De Beneficiis*:

“Yo he de tratar, por ventura, en este libro, de la razón por la que las *Gracias* son tres, por qué son hermanas, por qué doncellas, por qué 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:

6 Spuybroek, Lars (2014), “Charis and Radiance” en Brouwer, Joke y van Tuinen, Sjoerd (eds) (2014), *Giving and Taking. Antidotes to a Culture of Greed*, Rotterdam, V 2_Publishing, p. 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).

7 Maclachlan, Bonnie (1993), *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton University Press, Princeton.

8 *Teogonía* 910. Recuperado de http://campus.usal.es/~licesio/L_M_V/Hesiodo_Teogonia.pdf. Comúnmente, en la lengua española se las denomina Aglaía, Euphrosyne y Thália.

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 bellísimo 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”⁹.

La tradición conserva, en los textos e imágenes¹⁰ referidos a las gracias, esta riqueza simbólica como un proceso dinámico de fraternidad, benevolencia 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 manos para representar que este intercambio ‘entre amigos’ debe ser ‘con perpetuydad y con una travazón indisoluble [sic]’¹¹.

Así, la reciprocidad se presenta como una forma de reconocimiento mutuo que fortalece las relaciones sociales, al generar vín-

9 Séneca (1936), *Los Beneficios*, en *El Libro de Oro*, Librería Bergua, Madrid, pp. 252-253.

10 Los más famosos son: *La Primavera* (ca. 1477-1482) de Sandro Botticelli y *Las tres gracias* (ca. 1625-1630) de Paul Rubens. Ver Figuras 1 y 2.

11 *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, en Clavero, Bartolomé (1991), *Antidora: antropología católica de la economía moderna*, Giuffrè, Milan, p. 92.

culos que son cauce de reconocimiento personal y que fundan la propia identidad (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*¹². La reciprocidad permite fundar una “economía del don”, en cuya estructura son evidentes 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 otras palabras, la incertidumbre sobre el retorno, hace razonable que se pueda hablar de verdadera gratuidad “práctica”, al tiempo que la gratitud produce una reciprocidad “práctica”, en la que la obligación de responder no es impuesta, sino voluntaria¹³, por lo que podría decirse que la razón práctica contenida en la lógica del don permite superar las lógicas propias del interés o la obligación, contribuyendo a la recuperación de una ética de virtudes.

Es precisamente por la importancia de estos elementos para la vida social¹⁴ que, muchos académicos han acogido con esperanza una posible aplicación de la “lógica del don” al ámbito de la economía y la empresa¹⁵. Esta propuesta, que se encuentra aún en configuración, ha recibido un fuerte impulso con la carta encíclica *Caritas in Veritate*, en 2009¹⁶, coincidiendo con la fundación del grupo

12 Caillé, A. (2000), p. 124.

13 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. Godbout, Jacques T. (2000), *Le don, le dette et l'identité. Homo donator vs. homo oeconomicus*, La Decouverte MAUSS, Paris, p. 44.

14 Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*.

15 Baviera, Tomás; W. English, William y Guillén Parra, Manuel (2016), “The Logic of Gift: Inspiring Behavior in Organizations beyond the Limits of Duty and Exchange”, *Business Ethics Quarterly*, vol. 26, n.º 2 pp. 159-180; Faldetta, Guglielmo (2011), “The Logic of Gift and Gratuitousness in Business Relationships”, *Journal of Business Ethics*, vol. 100, n.º 1, pp. 67-77; Verhezen, Peter (2009), *Gifts, Corruption, Philanthropy. The Ambiguity of Gift Practices in Business*, Peter Lang, Bern, p. 5; Schlag, Martin y Melé, Domènec (2019), *A Catholic Spirituality for Business: The Logic of Gift*, Catholic University of America Press, Washington; Clavero, B. (1991); M. Hénaff, Marcel (2003), “Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism”, *Arch. Europ. Sociol.*, vol. XLIV, n.º 3, pp. 293-324, p. 300.

16 Rubio de Urquía, Rafael y Pérez Soba, Juan José (eds.) (2014), *La doctrina social de la Iglesia: Estudios a la luz de la encíclica “Caritas in veritate”*, AEDOS-BAC, Madrid.

de investigación en “Filosofía y Economía” de la Universidad de Navarra. Fruto del diálogo interdisciplinar que allí se suscitó, en un ámbito de amistad y reflexión serena entre académicos, profesionales y estudiantes, son algunos de los trabajos que se recogen en este cuaderno. La mayoría de ellos ya han sido publicados en revistas y libros colectivos, y agradecemos a sus editores el permiso para reproducirlos en este volumen. Las reflexiones que allí se recogen se van entretegiendo en torno a una narrativa que, por su compromiso con la búsqueda de la verdad, no admite certezas ni estructuras, sino que ofrece claves conceptuales, metodológicas y prácticas para profundizar en la reflexión de un tema que oculta una sabiduría plurimilenaria. Por lo tanto, y en concordancia con el espíritu universitario del grupo en cuyo seno se inició este proyecto, no se trata de un tema cerrado sino de un diálogo abierto a esa búsqueda esperanzada; sirva este cuaderno como amable invitación a formar parte del mismo.

Germán Scalzo
(Universidad Panamericana)



Figura 1: Las tres gracias (Pedro Pablo Rubens; Museo del Prado, Madrid)



Figura 2: La Primavera (Sandro Botticelli; Galleria degli Uffizi, Florencia)

Don y desarrollo, bases de la economía*

1. Introducción

No es acertado pensar que a la hora de juzgar las llamadas encíclicas sociales los economistas lo pueden hacer desde el marco privilegiado de un supuesto conocimiento objetivo y autónomo. Con ese prejuicio, quizás sin pretenderlo y sin mucha conciencia de la superficialidad de esa postura, podría suceder que la llamada «opinión de los economistas», que no siempre coincide con lo que piensan los que verdaderamente entienden la naturaleza de la economía, acabaría por convertirse en juez último de la DSI.

Enfrentarse con el problema económico no es tarea sencilla, ni mucho menos está al alcance de todas las gentes. Se requiere un buen conocimiento de antropología, etnografía, historia, política, derecho, etc. En cualquier caso, conviene no olvidar que debajo de toda teoría económica hay una determinada concepción del hombre, de la naturaleza y de Dios, de la que no siempre se tiene mucha conciencia. Por eso resulta un tanto desconcertante que se le solicite a un economista que, manteniéndose «neutral» frente a la filosofía y la teología, lleve a cabo un supuesto juicio «técnico» sobre el contenido de una encíclica social. Adoptar esa postura no sólo denotaría un grave desconocimiento de la naturaleza de la DSI, sino también de lo que de una manera amplia podríamos llamar la historia del pensamiento económico.

Por eso constituye una honda y grata satisfacción comprobar que uno de los rasgos más destacables de la «Caritas in veritate» (CV)¹ es adoptar una postura que contribuye a acabar con esa falsa y simplista imagen de la economía. Uno de los más graves problemas

*El texto fue publicado en 2007 en *Scripta Theologica*, vol 42, pp. 121-138.

¹ Cfr. CV 10, 14 y 19.

con los que se enfrenta nuestra cultura es precisamente el cerramiento de las ciencias sociales a la metafísica. Se puede decir que hoy día, salvo en contadas excepciones, resulta casi imposible establecer un diálogo fructífero entre personas que se dediquen a la economía o la sociología y los que se dedican a la metafísica o la teología. Esto no sólo es empobrecedor para las ciencias sociales sino también para estas últimas.

Se puede decir que la encíclica anima a superar ese auténtico terror que se ha extendido en algunos ambientes académicos a llevar adelante un diálogo sereno y profundo acerca de las realidades humanas más hondas. Un terror en gran parte responsable de un estilo de pensamiento superficial que, de modo paradójico, precisamente por esa misma apariencia de neutralidad frente a los temas de fondo, pretende presentarse como científico, o por lo menos, como lo políticamente correcto.

Ha llegado el momento de enfrentarse a este estado de cosas e iniciar una profunda renovación de las ideas; de acabar con temas tabú; de admitir preguntas incómodas sobre el fin del hombre, aunque muchas veces no sea fácil responderlas. No es posible seguir contentándose con un pudoroso silencio sobre esos temas cuando, por otro lado, todo el mundo sabe que, en el terreno de las llamadas ciencias del hombre, esas preguntas de algún modo han sido pretendidamente resueltas, o más bien escamoteadas, al incluirlas en lo que se toma por axiomas; y que, por eso mismo, no se sabe bien por qué motivo, deben quedar fuera de toda discusión. Estas posturas intelectuales vergonzantes son las responsables de que con facilidad se caiga en esa especie de pereza mental que consiste en dejarse llevar por la pendiente de lo meramente procedimental o técnico, sin querer reconocer que por sí mismas son ciegas y necesitan ser guiadas por conocimientos más elevados.

Apuntando al corazón mismo de los problemas que sufre nuestra cultura, CV señala la urgente necesidad de acabar con esa falsa y artificiosa separación entre razón y voluntad, entre inteligencia y el corazón². Ha llegado el momento en que los saberes no pueden per-

² Cfr. CV 27, 31 y 32.

manecer por más tiempo cerrados sobre ellos mismos. Para que los saberes humanos sean merecedores de ese nombre se hace imprescindible que estén relacionados entre sí. Resulta cada vez más urgente una nueva y más honda visión de la interdisciplinariedad, que no puede ser otra cosa que una integración ordenada de los saberes humanos.

En medio de una grave crisis económica de dimensiones universales, reflejo de una crisis cultural y social todavía más profunda, pero también de grandes oportunidades para toda la humanidad, la CV no tiene miedo a plantar cara a todo tipo de prejuicios y proponer una nueva manera de enfocar no sólo la economía, sino la totalidad de la acción humana³. Precisamente porque se trata de una crisis honda y extensa, porque está en juego no sólo el bienestar de la mayoría, sino la posibilidad de abrir a muchos el sentido de su propia vida, ha llegado el momento de proceder a una renovación radical de los modos de pensar el hombre, a partir de los cuales se construyen las ciencias sociales.

Mientras empieza a cundir el desánimo sobre las posibilidades de una sólida teoría social y económica, cuando no son pocos los que comienzan a poner en duda la capacidad de los hombres para llevar adelante un orden internacional más justo, la CV propone ahondar hasta la raíz misma de los problemas, situar el misterio del hombre en primer plano, única fuente de donde puede brotar la solución a los graves problemas y retos con los que se enfrenta la humanidad en los comienzos del siglo XXI, que de modo secundario y sintomático se reflejan en lo que podríamos llamar problemas en el ámbito económico y financiero⁴.

Como no podía ser de otro modo, la CV lleva a cabo, una vez más, pero con renovado brío, el anuncio gozoso de la grandeza de la misión que Dios ha encargado al hombre realizar⁵. Quiere recordar a todos que los planes de Dios de ningún modo se oponen a los

³ Cfr. CV 21 y 23.

⁴ Cfr. CV 22, 24 y 25.

⁵ Cfr. CV 78.

del hombre, sino que son el único modo de que se lleven a cabo en la alegría de su plenitud. No habrá posibilidad de llevar adelante un más pleno y extenso desarrollo humano mientras no se reconozca que el impulso necesario para lograrlo proviene del insondable amor de Dios por los hombres. Se hace necesario esforzarse por llevar a cabo este anuncio, especialmente entre los que se dedican al cultivo de las ciencias del hombre, para que de ese modo sean muchos más los que puedan descubrir el camino que une lo humano y lo divino, que no es otro que la persona de Cristo, donde alcanza su perfección la humanidad entera, la plenitud del don de Dios.

Con el optimismo propio e inseparable del mensaje cristiano, la encíclica proclama que la presente situación por la que atravesamos es una nueva llamada divina para descubrir y llevar a cabo el gran proyecto que Dios tiene respecto de la humanidad. El ardiente deseo de atraer todas las cosas hacia Él, no sólo no impide, sino que impulsa a un renovado empeño para que todos los pueblos puedan salir del hambre, la miseria, las enfermedades endémicas y el analfabetismo. Todos los hombres somos nuevamente convocados a poner un mayor esfuerzo en conseguir que la vida política de todos los pueblos se pueda desarrollar en libertad, paz y bienestar.

La evangelización de ningún modo frena o limita las posibilidades de promoción humana, sino todo lo contrario, esas posibilidades quedarán frustradas mientras no se produzca la aceptación sin reservas del misterio de Cristo. El mensaje cristiano de ningún modo se puede entender como una especie de «otromundismo», preocupado sólo por la salvación de las almas, ni tan siquiera como un moralismo, sino que se trata del único y verdadero humanismo, conector de que la santidad exige la perfección de todo lo humano. Por eso, aunque ciertamente la Iglesia no tiene soluciones técnicas, ni ésa constituya su misión, nunca ha cesado de impulsar a todos los hombres a llevar a cabo la plenitud de su vocación, lo cual no sería posible si se pretendiera ignorar las potencialidades que el mismo Dios ha puesto en todos y cada uno de los hombres. Forma parte del plan divino contar con lo que todos y cada uno de los hombres puede llegar a dar de sí.

En el presente trabajo no se pretende juzgar la CV desde algún tipo de visión de la economía, ni mucho menos juzgar las teorías económicas desde la perspectiva de la CV, sino extraer de ella algunas conclusiones que puedan ayudar a renovar y entender mejor el sentido y la finalidad de lo que llamamos actividad económica. Un objetivo que pretende dar acogida y continuidad al reto lanzado por la misma encíclica de que el momento que atraviesa la humanidad constituye una ocasión inmejorable para discernir y proyectar de un modo nuevo, lo que hasta ahora el hombre había pensado sobre sí mismo. Se quiere por tanto ayudar a buscar nuevos enfoques y puntos de partida desde los que se pueda contribuir a solucionar los cada vez más complejos y acuciantes problemas económicos. Casi no hace falta decir que, por supuesto, se trata de una modesta contribución a una tarea que sólo podrá ser llevada a cabo entre muchos, pero de modo especial entre los que nos dedicamos al estudio de los fundamentos filosóficos de la economía. Sólo con humildad y paciencia, con la ayuda del don maravilloso de la luz de una sólida doctrina, será posible abrir nuevos caminos hacia una mejor comprensión unitaria de las ciencias sociales.

La cuestión social se ha hecho global, no sólo geográfica, sino sobre todo antropológicamente; afecta a todo el hombre y a todos los hombres. Para poder sacar a los pueblos de la pobreza se hace necesario levantar más la vista, para apuntar a objetivos mucho más altos. En las actuales circunstancias no podemos conformarnos con devolver a los hombres lo que es suyo, pues de ese modo nos quedaríamos cortos, sino que ha llegado el momento de hacer planteamientos más ambiciosos, se requiere amarlos, servirlos en la caridad de la verdad. Algo que tiene especial fuerza para los profesores universitarios, ya que servir en la caridad de la verdad constituye la mejor manera de expresar de modo resumido la esencia de su empeño diario.

El presente trabajo se articula de la siguiente manera. En el primer apartado exponemos los aspectos más destacables de la visión del hombre que plantea la CV. Un punto esencial, pues sin el fundamento de una buena antropología resulta imposible construir

una buena economía. En el segundo apartado se trata de poner de relieve los rasgos más esenciales del concepto de desarrollo, que se siguen de esa visión del hombre. Finalmente, a partir de ese concepto de desarrollo trataremos de perfilar lo que podrían ser las líneas maestras de una nueva y más profunda reconstrucción del pensamiento económico. Como es patente, dada la limitada extensión del trabajo, sólo se recogen de manera muy resumida y esquemática aquellos aspectos que, a juicio del autor, serían los más relevantes para abrir nuevos caminos para una renovación del pensamiento económico, algo que por otro lado afortunadamente nunca ha dejado de estar presente en el empeño de todos los economistas.

Finalmente diremos que nos ha sido de gran provecho llevar a cabo nuestro estudio de la CV dentro del contexto más amplio de las otras dos encíclicas de Benedicto XVI, «Deus caritas est» (DCE) y «Spe salvi» (SS). A nuestro entender, en esas tres encíclicas se encierra el desarrollo de un ambicioso y muy bien fundamentado programa de cómo se entrelazan las tres grandes virtudes cristianas, a partir del cual llevar a cabo una renovada evangelización del mundo en que nos ha tocado vivir.

2. El hombre como Dios

A la hora de enfocar el hombre, la CV lo hace desde la óptica del don⁶. Algo que se sigue de la visión de Dios planteada en la encíclica «Deus caritas est». Hecho a imagen y semejanza de Dios, caridad en la verdad, el hombre únicamente puede ser entendido en toda su profundidad como don. Es decir, como alguien llamado a la existencia por el amor de Dios, que por eso mismo se siente interpelado en lo más hondo de él mismo, lo cual le impulsa a ser más, para, de ese modo, andar el camino que le conduce a su plenitud de libertad y felicidad.

Que el hombre encuentra su sentido en darse a los demás, en amar y ser amado, queda patente en el hecho de que sea precisa-

⁶ Cfr. CV1, 3 y 5.

mente la palabra, el don mutuo por excelencia, cauce de expresión del amor y la verdad, la que hace posible la unidad y plenitud de la humanidad. En el mismo lenguaje diario, la expresión «dar la palabra» expresa el compromiso de la propia entrega en el amor a la verdad. Nada resulta más repugnante, para Dios y para los hombres, que la mentira, la perversión de la palabra, introducida en el mundo por el padre de la mentira, que sembró el odio, la división y el homicidio.

Sólo ante la presencia de Eva pudo Adán darse cuenta de la plenitud del don recibido en él mismo, de que por fin no estaba solo, que su humanidad había sido finalmente completada, que se había abierto el diálogo que a lo largo de la historia llevaría a la perfección y unidad de la humanidad. La aparición de Eva abre no sólo la posibilidad de la fecundidad biológica, sino que, sobre todo, hace posible la fecundidad de la palabra, la comunicación y la unión entre todos los hombres, por encima del espacio y del tiempo, que es lo propiamente humano. Es en este relato bíblico donde se hace patente que el amor de Dios al hombre se expresa en el amor entre los hombres, que de modo natural y primario brota y se apoya en la constitución misma de la familia.

Este modo de enfocar la naturaleza del hombre viene a ser respaldado por los logros más recientes de la antropología. Como ha puesto de manifiesto Marcel Henaff en un libro publicado no hace mucho, se ha venido a confirmar la intuición de Marcel Mauss según la cual la fuente y origen de todos los procesos de socialización residen en el don y no en el intercambio, como se había pensado hasta hace bien poco. En el estudio de los rastros más primitivos de todas las culturas, se ha hecho patente que el vínculo social surge y se alimenta de la práctica del don ceremonial. Una práctica que únicamente tiene sentido entre los que se tienen por iguales, entre los que de algún modo son conscientes que se necesitan mutuamente para llegar a ser más plenamente, para afianzarse en su propia identidad. Una práctica encaminada al establecimiento y renovación de esa alianza que todos los hombres desean y que toma el nombre de paz.

Asombrosamente, a algo muy parecido a esa práctica del don ceremonial recurre la Biblia cuando quiere expresar la relación de Dios con su pueblo. Son frecuentes los relatos donde Dios aparece como el que toma la iniciativa del don, el que ha creado y dado vida a su pueblo, lo ha alimentado y fortalecido con bienes incesantes. Un modo de expresar que Dios nunca ha dejado de solicitar a su pueblo una respuesta que renueve la alianza perpetua e inquebrantable que con él había establecido.

En todas las culturas el don es algo así como una amable provocación a la amistad y la alianza, razón por la que la práctica del don requiere involucrarse en la delicadeza de las formas ceremoniales, un modo respetuoso, pero grave, de interpelar, de ofrecer y reclamar amor. Algo que, por otro lado, resulta patente en todas las formas de cortejar conocidas y en multitud de formas de llevar adelante la relación social, que nada tienen que ver con lo utilitario. Una idea que vuelve aparecer de muchos modos en los evangelios a la hora de plantear la relación de Dios con los hombres. Basta, por ejemplo, recordar las parábolas de la invitación a las bodas, o del hijo pródigo, para tomar inmediata constancia de que el don, llamada y respuesta, es la única manera de expresar la especial relación de don-llamada que hace Dios al hombre; que constituye la razón constitutiva de su ser.

Conviene señalar que el requerimiento de respuesta que conlleva todo don, pero de modo radical el don divino, es clave para entender la libertad humana, constituye parte esencial del mismo don. Por eso, la libertad humana está toda ella orientada a ese requerimiento de respuesta. El bien del hombre reside por tanto en ese doble movimiento de aceptación y respuesta al don divino, que le permite encaminarse al logro de la plenitud de su libertad, hacia la fuente misma del don. Por el contrario, la terrible posibilidad de rechazo a responder supondría el fracaso mismo del hombre, el cerramiento destructor sobre sí mismo, que le llevaría a la angustiada soledad del mal.

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. Es patente que en la vida de los hombres un enfriamiento en la caridad conlleva un oscurecimiento de la verdad; lo cual hace patente que el entrelazamiento de la verdad y la caridad constituye la esencia misma del desenvolverse de la vida humana. El camino hacia la sabiduría se inicia con el alegre asombro del descubrimiento de la insondable hondura de la experiencia del don, algo que continuamente envuelve la vida humana. Todo intento de negar la realidad de las cosas, que implica rechazar su condición de don, lleva a un alejamiento de Dios, de la naturaleza y de los hombres.

Basta consultar la historia de la filosofía para comprobar lo trágicos que han resultado todos los intentos de establecer algo así como una verdad separada de la caridad, de pretender una oposición entre la razón y el don. Unos intentos que están detrás de las ideologías, simplificaciones artificiosas y empobrecedoras de la realidad, negación del don que la mantiene en el ser.

Dicho de otra manera, la posibilidad de acceso a la verdad a través del amor es la esencia misma del don recibido por el hombre, manifestación de un amor que lo atrae e impulsa a ahondar en la verdad apenas entrevista en la realidad que nos rodea. Ésa es la dinámica profunda de la acción humana, la que lleva a la unidad armoniosa entre la inteligencia y voluntad, que se manifiesta en el crecimiento en humanidad de todo aquel que se esfuerza por andar en la verdad. Una dinámica que ya había entrevisto San Agustín al señalar la unidad entre el conocimiento por autoridad, como es sobre todo el don de la fe, con el apetito natural de la inteligencia por adentrarse en la profundidad de ese don insondable.

Entender al hombre como don divino es reconocerle como alguien llamado a ser más, a crecer en esa espiral formada por el estrecho entrelazamiento del amor y la verdad que para el hombre se manifiesta en la realidad más inmediata que le envuelve. Significa que el encuentro con Dios, ese dar y recibir que constituye la vida diaria del hombre, se lleva a cabo, como decía San Josemaría en la famosa homilía del campus de la universidad de Navarra, «allí

donde están vuestros hermanos los hombres, allí donde están vuestras aspiraciones, vuestro trabajo, vuestros amores...». Afirmaba así que el camino que conduce a la plenitud de la verdad y el amor se encuentra en aceptar el don de la «realidad más material e inmediata», que es donde está el Señor.

Dios desea que el hombre lo sea plenamente, que pueda darse libremente, para lo cual es indispensable que comience por amar la verdad que se esconde en las cosas y en las personas. Una actitud que resulta clave para organizar la convivencia sobre el principio de libertad, lo cual no es posible si no se acepta y se acoge el don de la presencia del otro, con sus propias opiniones y maneras distintas de ver las cosas. El camino de cada hombre hacia su perfección y plenitud pasa por el servicio a los otros hombres en el trabajo de cada día. La caridad es la clave para entender la acción humana. Sin ella no se puede explicar ese impulso que reside en lo más hondo de cada hombre de amar y ser amado de una manera auténtica y definitiva, ese deseo de unirse con la divinidad. Como señalaba san Josemaría, guiado por una intuición divina, «el trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor. Reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra labor, de nuestro esfuerzo».

Consciente del desgaste sufrido por la palabra amor, la CV no cesa de insistir en que el amor es el otro nombre de la sabiduría⁷. Se necesita por tanto superar el viejo prejuicio de que la inteligencia y el amor pueden vivir por separado. Únicamente desde la perspectiva del don es posible abrir una nueva vía que lleve a ensanchar y ahondar en el concepto de razón. Sólo entonces será posible una nueva mirada al hombre y al mundo purificada por la caridad. Sin olvidar, por otro lado, que es la esperanza la que sostiene la razón y le da fuerza para orientar la voluntad.

Ciertamente que el camino que señala la CV⁸ no es fácil, ya que requiere recuperar el sentido del don, es decir, recuperar para la

⁷ Cfr. CV 2, 3 y 5.

⁸ Cfr. CV 8, 9 y 34.

vida intelectual el insondable misterio de la caridad. Se hace necesario un renovado empeño para librarlo de las deformaciones que ha sufrido, que lo han hecho irreconocible o incomprensible, para volver a situarlo en la fuente misma del conocimiento humano. Mientras tanto, la verdad no podrá brillar en todo su esplendor, quedará necesariamente relativizada, y el conocimiento permanecerá débil y fracturado.

La adhesión a los valores del cristianismo no sólo es algo útil, sino fundamento imprescindible para la construcción de una buena sociedad, para un verdadero y pleno desarrollo humano. Desvinculado de este modo de entender la profunda y misteriosa unidad de la verdad con la caridad, el cristianismo podría quedar reducido a buenos sentimientos, que indudablemente contribuirían a facilitar la convivencia, pero nunca dejarían de ser marginales.

3. El sentido humano del desarrollo

Trataremos ahora de exponer las líneas básicas del concepto de desarrollo que se puede alcanzar a partir del enfoque del hombre desde la experiencia del don. Como un indicio de por dónde quiere transcurrir esta exposición, adelantaremos que resulta clave la afirmación que se hace en la CV de que la causa del subdesarrollo reside en la persistencia de una imagen deformada del hombre⁹.

Si el hombre es entendido como don, el desarrollo humano sólo puede ser entendido como vocación, como llamada de Dios a la plenitud del amor, que se inicia en la caridad en la verdad a los demás y a las cosas, en las circunstancias más inmediatas de la vida. El desarrollo tiene su origen, por tanto, en el mismo corazón de cada hombre y se manifiesta en la ayuda mutua entre los que están más próximos, en el empeño por compartir los bienes de que se disponen.

No es posible el desarrollo a partir de un modelo de hombre como individuo cerrado sobre sí mismo, que únicamente se preo-

⁹ Cfr. CV 43, 53 y 55.

cupa de su interés. De nada vale el argumento de que es cada uno el que tiene que ayudarse a sí mismo. Sin la apertura al otro no hay posibilidad de llegar a ser más, que es la vocación radical humana, con lo que muy pronto se agosta la posibilidad de tener. El habitar, lo mismo que el ser, sólo es posible con otros y para otros. El que no ama nunca llegará a poseer, pues no cabe poseer para uno mismo, se daría una inversión y el presunto poseedor resultaría poseído. La verdadera posesión es fecunda y abierta a los demás, se entiende como don, como algo que sólo adquiere sentido si se pone al servicio del bien común. Es muy significativo que las cosas, los frutos de la naturaleza, se convierten en bienes cuando pueden entrar a formar parte de un patrimonio, manifestación sensible del don mutuo que constituye una familia. Sólo entonces, a través del regalo o del intercambio, esos bienes son puestos a disposición de todas las demás familias.

Si se prescinde del don, puede que haya incremento o evolución, como sucede con las poblaciones de amebas o cangrejos, pero no cabe el desarrollo, pues no es posible sin el hecho moral básico de la apertura al otro. Los animales son incapaces de desarrollo porque no aman, están cerrados sobre ellos mismos y no pueden darse, carecen del don de la palabra; en consecuencia, ni habitan, ni poseen, ni comparten, que son las fuentes de donde manan las riquezas depositadas en el corazón del hombre.

Las patentes tendencias a la globalización son una ocasión providencial para vivir con mayor intensidad la unidad y creciente dependencia mutua de todos los hombres, de tomar conciencia de que ya no es posible un desarrollo de una parte de la humanidad, que no cabe la bipolaridad Norte/Sur, desarrollo/subdesarrollo, sino que ahora todos estamos embarcados en la misma tarea, lograr el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres.

La dimensión mundial de la reciente crisis financiera ha puesto de manifiesto que no cabe el desarrollo para unos pocos y mucho menos limitado a lo que se podría llamar la dimensión externa del desarrollo. El propio desarrollo de los llamados países del primer mundo será cada vez más inviable si no se comprende que el desa-

rrollo de los países más pobres es parte del suyo propio. Incluso se debe cambiar el modo de enfocar la ayuda al desarrollo, tomar conciencia de que esa ayuda se ha convertido en el nervio del propio desarrollo.

Se han demostrado falsas las actitudes «desarrollistas» de los años cincuenta del siglo pasado, cuando se sostenía que, una vez logrado un cierto nivel de vida material, de modo casi inevitable se seguiría una elevación en el nivel de vida cultural, social y política. No es cierto que una verdadera democracia, un régimen de libertades políticas, no sea posible mientras no se haya alcanzado un cierto nivel de renta per cápita. Eso sería declarar incompatible la libertad con la pobreza o, lo que es peor, sostener que la tiranía sería la vía de acceso a una plena humanidad. Como la experiencia se ha encargado de demostrar y como la CV afirma, ha sido precisamente la promoción de los valores humanos más altos, como la religión y la cultura, lo que ha estado detrás de los verdaderos procesos de desarrollo¹⁰.

Precisamente porque toda acción humana es radicalmente moral, porque no cabe separar el ser del tener, conviene ser muy cuidadoso a la hora de diagnosticar las causas del verdadero y pleno desarrollo. Basta con muy poco crecimiento en el ser, como puede ser una simple mejora técnica u organizativa, para salir del atraso económico; pero si el desarrollo se redujera a eso, se produciría un cierto engaño. El verdadero desarrollo exige persistir sin desánimo en la promoción del hombre en todas sus dimensiones; pero de modo ordenado, dando primacía a lo moral sobre lo técnico y organizativo. En las causas profundas del estancamiento en el subdesarrollo persiste una falta de sabiduría, el mantenimiento de una visión parcial y muy limitada del hombre.

No hay que olvidar que la mejora técnica es la manera más básica de incrementar el ser del hombre. En consecuencia, cualquier mejora de conocimientos técnicos conlleva un impulso al desarro-

¹⁰ Cfr. CV 29, 75, 77 y 79.

llo, algo patente en todo hombre y en todos los pueblos, pero ese impulso se agosta enseguida si olvida que la técnica necesita siempre de una orientación moral. No es posible un desarrollo pleno, del hombre y de todos los hombres, si se plantea como una cuestión meramente técnica, si se prescinde de la sabiduría, de la fuerza moral que reside en lo más hondo de lo humano. Puede que las aportaciones meramente técnicas al desarrollo de momento se traduzcan en una mejora en las condiciones de vida, pero si el desarrollo no va acompañado de un crecimiento en lo moral, con sus manifestaciones en lo cultural e institucional, o se estanca, o entra en un proceso de corrupción.

Con frecuencia se tiende a olvidar que el problema de la escasez no reside en lo material, sino en el desprecio a la dignidad moral de la persona humana. Por eso, a la hora de promover un verdadero desarrollo, lo primero que hay que hacer es contribuir a despejar todos los obstáculos que impiden al hombre expresarse libremente como sujeto moral, otorgarles cuanto antes el uso de la palabra, abrir los cauces de la ayuda mutua, que son esencialmente morales y políticos.

Dentro de ese objetivo orientado a lograr que el hombre pueda manifestarse como sujeto moral, resulta imprescindible el reconocimiento de la libertad religiosa. Condición sin la que no es posible algo tan básico para la dignidad humana como la libertad política, a partir de la cual se puede iniciar un verdadero desarrollo. Resulta asombroso que todavía persistan actitudes de lo que se podría llamar «fundamentalismo tecnocrático» que pretenden llegar a la libertad política a través de la técnica, mediante la difusión de una especie de indiferentismo o escepticismo religioso generalizado.

Conviene, por último, no olvidar que el desarrollo es reversible, puede caminar hacia delante o hacia atrás, en paralelo con lo que puede acontecer con la condición moral de cada pueblo. Sería una insensatez por parte de los pueblos desarrollados considerar su situación presente como definitivamente consolidada e irreversible. En este sentido constituye una muy grave amenaza al desarrollo la difusión de una mentalidad antinatalista, expresión directa de la

mentira y la muerte, del odio a Dios y al hombre. Sin la disposición a acoger la vida en su manifestación más débil, cuando se encuentra en el seno materno, bajo el corazón de su madre, el desarrollo humano resultaría inviable.

4. Claves para una visión más plena de la economía

Como consecuencia de lo expuesto en los dos apartados anteriores, trataremos ahora de exponer algunas conclusiones que pueden ser importantes a la hora de elaborar las bases de una comprensión mejor y más plena de la economía.

La primera de esas conclusiones es que, para entender en toda su hondura el problema económico que, no se puede olvidar, es una dimensión de la acción humana, no basta con una lógica fría, separada del corazón, incapaz de comprender lo que Pascal llamaba las razones del corazón. Si se quiere llegar a entender mejor el sentido de la acción humana, hace falta hacer un esfuerzo por superar el enfoque que podríamos llamar formalista de sus motivaciones. Creo que en esa dirección apunta lo que afirma la CV de que la sabiduría, el saber que orienta el hacer, es el otro nombre del amor¹¹. En un plano más inmediato y operativo se trata de dar entrada en la teoría económica a esa innegable realidad humana que es el amor.

No es que el amor haya estado hasta ahora totalmente ausente del pensamiento económico y social, sino que se le ha tenido por un sentimiento irracional, que, como tal, sólo podía permanecer oculto en el submundo de la mecánica de las pasiones, que, por supuesto, ha sido considerado opaco a la luz de la razón. Se pensaba que sólo de ese modo sería posible disponer de una especie de «inteligencia pura», separada del amor, con la que analizar algo así como una «lógica disecada» de la acción humana. Eso es lo que comparece en muchos de los llamados «modelos del agente económico», donde no se tarda en comprobar que, bajo la apariencia de un supuesto cálculo objetivo o neutral de las consecuencias de la acción, se es-

¹¹ Cfr. CV 3, 4 y 5.

conde un «amor deforme», surgido de una visión estrecha de la verdad del hombre.

En este sentido, dentro de lo sugerido por la lectura de la CV¹² creo que una importante línea de investigación que permitiría llegar a un modelo más completo del sujeto económico sería estudiar la relación entre don y contrato, que constituye un binomio clave para ahondar en el funcionamiento del vínculo social. Una investigación a partir de la cual se podría alcanzar una mejor comprensión de cómo en el plano de lo económico se articulan la alianza y la organización, lo cual, en último término, reflejaría la unión de la caridad con la justicia.

Ha sido precisamente el estudio del nuevo y prometedor campo de la «economía de la organización» el que ha puesto de manifiesto la incapacidad del contrato por sí solo para explicar la dinámica de la creación de riquezas. 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.

De hecho, se ha podido comprobar que los mercados y las organizaciones no pueden mantenerse por sí mismos, que necesitan apoyarse por lo menos en una ideología. En este sentido, no sólo son incompatibles con la gratuidad, ni sólo comparece en un ámbito ajeno y posterior, sino que está implícita en sus propios fundamentos, viene exigida por la propia dinámica económica. Por desgracia no son raras las veces que esa imprescindible gratuidad es arrancada de modo falaz, sorprendiendo la buena voluntad de la mayoría de los que participan en la creación solidaria de las riquezas. En cualquier caso, es cada vez más patente que el intercambio

¹² Cfr. CV 6, 35 y 36.

y el contrato no serían posibles sin esas expresiones de fraternidad, de gracia, de ayuda mutua, que envuelven las relaciones humanas. Se hace por tanto importantísimo llevar a cabo un estudio de cómo se articula el don y el contrato, de modo especial en el caso gravísimo de los contratos laborales, en los cuales, si se prescindiera de la dimensión de gratuidad, entraría en quiebra la razón económica misma.

Ha sido precisamente ahora, a comienzos del siglo XXI, cuando se ha caído en la cuenta de la necesidad del don como fundamento de la ciudad, algo que ya había señalado Aristóteles, quien se había dado cuenta de que la ciudad había surgido de la superación de pactos y alianzas entre familias, alimentados por la continua práctica del don ceremonial. Una superación que trajo consigo la aparición del contrato y el intercambio, que pasarían a ser la relación típica de las ciudades. Todo parecía indicar que la práctica pública del don había quedado sustituida por el intercambio privado de bienes. Esto había sido así porque la unidad de la ciudad quedaba asegurada por la ley, por la constitución de la autoridad política. Se hizo entonces posible el paso desde la justicia vindicativa a la justicia arbitral, bajo la ley, que hace posible la realización de los intercambios y los contratos. Pero, hasta hace bien poco, se había pasado por alto que Aristóteles había señalado que la ciudad misma era un don mutuo, surgida de esa especie de institucionalización de la práctica del don ceremonial que es la ley. En un comentario muy breve, afirma que en el centro de la ciudad tenía que estar el altar 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».

El espíritu del don ha estado oculto, pero de ningún modo ausente de la economía, pues en tal caso la sociedad habría colapsado. Se oculta en el respeto a la ley, en ese ámbito de distribución de bienes que se practica en la familia y con los amigos, pero también en la empresa y en las relaciones laborales. Es lógico que no sea tan directamente visible en el mercado ya que por su propia naturaleza está más orientado al contrato, al intercambio, cuyo fundamento es

la equivalencia. Pero conviene no olvidar que la misma ley es un don mutuo. Por eso la gratuidad no puede surgir de la ley, ni se puede imponer por ley. El don, el reconocimiento, respeto y admiración hacia el otro es la base que sustenta al intercambio y el contrato. Aunque la ciudad sea primera en el orden de los fines, conviene no olvidar que es el don mutuo de las familias el que hace posible la ciudad. Podría decirse, por tanto, que el mercado necesita moverse entre la familia y la ciudad, entre el don y el contrato.

Otra conclusión muy importante del enfoque del hombre como don es que ha permitido un cambio profundo en el modo de entender la empresa. Han sido precisamente las dificultades para explicar la naturaleza de la empresa desde la muy estrecha perspectiva del contrato las que han abierto una nueva y fructífera vía de entender la empresa desde la perspectiva del don y la alianza. Un planteamiento al que han contribuido en no poca medida los trabajos de O. E. Williamson, premio Nobel de Economía del año 2009, sobre las posibilidades y limitaciones de las teorías contractualistas de la empresa. De este modo se ha abierto un camino muy fructífero para entender la economía desde la empresa, como compromiso mutuo en el desarrollo de un bien común.

Ha sido precisamente en el ámbito de la teoría de la empresa donde más encaja el concepto de desarrollo que hemos expuesto en el apartado anterior, donde se hace más evidente que la génesis de la riqueza o valor económico es inseparable de un enfoque en el que prime la experiencia del don. Cada vez son más numerosos los enfoques de la empresa donde se reconoce abiertamente que la empresa sólo es posible si se tiene en cuenta el desarrollo pleno de todas las personas que la integran. No es posible llevar adelante el proceso de creación y reparto de riqueza si en el fundamento mismo de la empresa no existe una disposición de donación mutua de los que participan en el mismo proyecto.

Resulta cada vez más insostenible la postura de quienes, de modo abierto, insisten en mantener la idea de la economía como conocimiento autónomo, situado más allá de lo que consideran injerencias de carácter moral. No basta con el enfoque reduccionista

de los que pretenden verlo todo desde la estrechez de lo meramente económico y tecnológico. Para entender la economía en toda su hondura humana se hace cada vez más necesaria una apertura al fin al que el hombre ha sido llamado. Lo cual sólo es posible si se admite que existe un apuntamiento a un fin que desde el principio está destinado a ser trascendido. Si por el contrario se decide imponer un cerramiento a esa cadena de fines, la economía se deshumaniza y acaba por hacerse operativamente imposible.

Bibliografía

Aristóteles (1988), *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Gredos, Madrid.

Benedicto XVI (2006), *Dios es amor. Carta encíclica «Deus caritas est»*, BAC, Madrid.

Benedicto XVI (2007), *Carta encíclica «Spe Salvi». Sobre la esperanza cristiana*, Palabra, Madrid.

Benedicto XVI (2009), *Carta Encíclica «Caritas in veritate». Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*, Palabra, Madrid.

Davis, John B. (2003), *The Theory of the Individual in Economics: Identity and Value*, Routledge, Londres.

Escrivá de Balaguer, Josemaría (1968), *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid.

Escrivá de Balaguer, Josemaría (1974), *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid.

Gillespie, Michel Allen (2008), *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.

Henaff, Marcel (2002), *Le Prix de la vérité, le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris.

Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso (2005), *Dirigir empresas: de la teoría a la realidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.

Rhonheimer, Martin (2009), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid.

Miguel Alfonso Martínez-Echeverría

[Universidad de Navarra]

Don, economía y sociedad. Elementos para un debate abierto*

“El desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad”
(CIV 34)

“La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular”
(Hec. 4, 1-12)

Resumen

El presente artículo versa sobre el don, cuyo interés académico se ha reavivado en los últimos años, especialmente tras la aparición de la encíclica social de Benedicto XVI *Caritas in Veritate*. En la primera parte esbozo una genealogía del don, presentando brevemente las tres etapas principales de su evolución: (1) el don ceremonial, propio del mundo antiguo, recogido en el enfoque antropológico cultural que adoptó la tradición francesa (Mauss, Caillé, Hénaff, entre otros); (2) el don moral, cuyo estudio realiza Aristóteles al explicar la aparición de la ciudad; y (3) el don personal, desarrollado en el medioevo gracias a la Revelación y la noción cristiana de persona.

En la segunda parte analizo cómo en la modernidad el don, en cuanto fundamento del intercambio y de la sociedad, fue paulatinamente reemplazado por una mentalidad de tipo contractual, eli-

*El texto (inédito en español) corresponde al Capítulo titulado Gift, Economics, and Society: Elements for an open debate, en Schlag, Martin y Melé, Domènec (2019) (eds.), *A Catholic Spirituality for Business: The Logic of Gift*, Catholic University of America Press, pp. 172-249, ISBN: 9780813231693.

minando las mediaciones y relegándose a una reciprocidad cerrada. Rastreo los orígenes de este proceso, cuya configuración moderna es evidente en la obra de Weber, en el rechazo a la filosofía aristotélica por parte del nominalismo. Por último, expongo el fundamento teológico de una “reciprocidad abierta” y los principales lineamientos que se derivan de *Caritas in Veritate* para la configuración social.

1. El redescubrimiento del don

En la lección inaugural del curso académico 2013-2014 de la Universidad de Navarra, Ángel Luis González destacaba que “la cuestión del don ha alcanzado en los últimos tiempos (25-30 años) un espectacular tratamiento en el terreno de la sociología, filosofía, psicología, economía, teología, la ética general, de la responsabilidad, de la responsabilidad dialógica, ética del cuidado y por supuesto otras muchas llamadas éticas aplicadas. ¡Hazte donante! es una invitación constante”. El mismo Benedicto XVI ubicó al don en el centro de su encíclica social *Caritas in Veritate*, al afirmar que “la caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don”¹³ y que “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»”¹⁴.

En efecto, la presencia del don es fundamental para salir de la encrucijada a la que nos ha llevado el pensamiento moderno. A pesar de que la teoría económica dominante ha seguido otros derroteros, existen algunos esfuerzos aislados por incluir esta realidad, que, si bien es inherente a la misma racionalidad económica, ha sido considerada como “extra-económica” por quienes trazaron un itinerario intelectual positivista.

El don ha estado presente en todas las comunidades humanas, de modo notorio en las sociedades antiguas. El trabajo de Marcel

13 CiV 34.

14 CiV 8.

Mauss, sobrino de Durkheim, a caballo entre la sociología y la antropología cultural ha sido fundamental para recuperar el tema a mediados del siglo XX. En su obra fundamental *Ensayo sobre el don*, Mauss vaticina que “los temas del don, de la libertad y de la obligación en el don, el de la liberalidad y el del interés que se tiene en dar, están regresando entre nosotros, como reaparece un motivo dominante por mucho tiempo olvidado”.

En *El enigma del don* Maurice Godelier dialoga críticamente con Mauss para concluir que “el don se ha convertido objetivamente en una cuestión ante todo subjetiva, personal e individual. Es la expresión y el instrumento de relaciones personales que se sitúan más allá del mercado y del Estado”, lo que luego se popularizaría como el tercer paradigma: “hoy en día, ante la amplitud de los problemas sociales, y la manifiesta incapacidad del mercado y del Estado para resolverlas, el don está en situación de volver a convertirse en una condición objetiva, socialmente necesaria, de la reproducción de la sociedad”.

Por iniciativa de Alain Caillé –uno de los principales referentes actuales del don–, se fundó en París el *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales* (M.A.U.S.S) cuya sigla hace referencia honrosa a la persona de Mauss, que contribuyó a que la corriente francesa tomara la delantera en la interpretación del don. Caillé es un gran admirador de Mauss, quien “mostró que, ritualmente codificada, es la reciprocidad generosa lo que constituye el hecho dominante en las relaciones entre grupos en las sociedades tradicionales constituyendo el cemento del lazo social”. Entre la obra de Caillé destaca *Antropología del don*, y la colaboración en la obra de Jacques Godbout *El espíritu del don*, obra que se ha vuelto necesaria para entender este movimiento y la tradición francesa en general. A Caillé se debe especialmente que se consideren las relaciones sociales desde la lógica del don como un “tercer paradigma”, como una teoría multidimensional de la acción, más allá del individualismo propio del mercado y del holismo del Estado. “El paradigma del don hace de la donación el momento constitutivo primero de la

realidad humana, el momento en que se funda, por la misma donación, la identidad personal y el vínculo social”.

En definitiva, “desde diferentes puntos de vista y con métodos distintos puede ciertamente afirmarse que muy diversos intereses actuales de las ciencias humanas y sociales y las humanidades están poniendo de manifiesto que el concepto de don, noción antigua, ahora rehabilitada o propuesta de nuevo, resulta una clave especialmente privilegiada en orden a la comprensión de la persona y naturaleza humanas y los problemas sociales y económicos”. Antes de proseguir con nuestro desarrollo, conviene detenernos en la antropología del don desarrollada por estos autores, y su relación con la génesis del pensamiento económico.

2. Antropología del don

2.1. El don ceremonial

En sus clases de filosofía de la economía, el profesor Martínez-Echevarría resaltaba que, para entender el sentido de la economía, lo mejor era partir de las diferencias que se pueden observar entre el modo de vida de los animales y el de los hombres. Mientras que todas las especies animales se ajustan a unas reglas determinadas para reproducirse y alimentarse, sin que quepa espacio para la reflexión o el conocimiento, en el caso de los hombres, dicho proceso no está fijado necesariamente, sino que depende de su cultura e historia. Más aún, dichas reglas no tienen como finalidad la mera subsistencia de la especie, sino que apuntan a alcanzar el mejor modo de vida.

El hombre, por tanto, no vive en la naturaleza de la misma manera que los otros seres vivos, sino que habita su propio mundo, al que su espíritu dota de unidad y sentido, en el que impera la dimensión simbólica de la palabra y el discurso, en el seno de una comunidad. De hecho, el hombre sólo puede vivir en comunidad, siendo la más básica de todas, la familia. Allí es donde adquiere sentido la noción de economía (etimológicamente *oikos-nomos*, regla o administración del hogar) como la adquisición y administración de

los medios necesarios para una vida buena. Los estudios de etnografía y antropología cultural realizados principalmente por Mauss a principios del siglo pasado expusieron la evolución del vínculo humano entre las familias y la estructura social resultante. El don comparece como algo universal (Mauss analiza su presencia en América del Noroeste, Melanesia, Polinesia, Samoa, Trobriand, etc., así como en las sociedades escandinava, celta, romana, germánica, india, entre otras).

En líneas generales se pueden distinguir en el mundo antiguo tres grandes etapas en los grupos humanos, expresando progresivamente una mayor posesión del hábitat natural: la primera, dedicada a la caza y recolección; la siguiente, al pastoreo o a una agricultura incipiente, y, por último, la aparición de la artesanía y el comercio. En las dos primeras etapas el vínculo humano estaba fundado en la práctica del don ceremonial, regulado por la justicia vindicativa. En la tercera fase, en la que se consolidan las ciudades, el vínculo se funda en la autoridad política, regulada por la justicia arbitral.

En la práctica del don ceremonial primaba el lazo de sangre y los honores o estatus de cada uno dentro del clan o tribu. Los intercambios se realizaban con el fin de establecer y mantener alianzas entre grupos parentales por medio de sus representantes, y la entrega y recepción del don –bienes o personas– expresaba el mutuo reconocimiento. La expresión máxima de las alianzas entre diferentes grupos eran las matrimoniales, es decir, la entrega y recepción de esposas, lo cual pone de manifiesto que el don no consistía en la entrega y recepción de algo neutral sino de una “prenda”, algo muy importante para las partes involucradas. “La prenda es aquel objeto que, entregado como señal del cumplimiento de una obligación respecto a alguien, al mismo tiempo expresa lo más propio y valioso del sujeto que da; es la donación de sí mismo en aquello que se dona”. Los bienes intercambiados según esta lógica son bienes sin precio, el foco está puesto en la relación, constituyen “el desarrollo de una poderosa red de lazos interpersonales”

Hénaff realiza un estudio de la evolución del don en *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, partiendo de los estudios de Mauss sobre el don ceremonial en las sociedades arcaicas y mostrando cómo con el tiempo adquirió cierta verticalidad con la ofrenda a los dioses, a lo que llamó don ritual. Utiliza primero el caso de la tribu Maori para mostrar que el dar supone la obligación de responder: “tras dar algo de uno mismo, debe recibir algo del otro”, pero especialmente, que uno se da en aquello que da: “la implicación de quien da en la cosa dada no es una metáfora: supone una transferencia del alma”.

La práctica del don ceremonial era un modo de asegurar el reconocimiento público y estable de alianzas entre grupos de familias, y su nombre se deriva del hecho de que se llevaban a cabo de acuerdo a reglas ceremoniales muy minuciosas. Es un “‘hecho social total’, porque crea un lazo que mantiene a la gente unida”. La justicia correspondiente a esas sociedades era la justicia vindicativa, destinada a restaurar, en caso de ofensa, el orden establecido por la práctica ceremonial del intercambio de dones.

2.2. El don moral

En su genealogía del don, Hénaff deja bien claro que el don ceremonial es social, no moral. La aparición de las ciudades representó un paso muy importante en la evolución de las relaciones humanas y la estructura de la organización social. El reconocimiento mutuo que se había llevado a cabo de manera horizontal a través de alianzas entre familias, quedaría reemplazado por el establecimiento de la ley por parte de una autoridad central, la autoridad política. Esto significó el paso de la justicia vindicativa a la justicia arbitral. En el marco de la justicia vindicativa, el modo fundamental de hacer justicia era la venganza: “ojo por ojo, diente por diente”. Sin embargo, en un sistema arbitral, la autoridad actúa como un mediador que “administra la deuda” de la comunidad, que evalúa y sanciona. No obstante, “la diferencia entre justicia vindicativa y justicia arbitral no se reduce a una oposición entre violencia y ausencia de derecho de un lado y reino de la ley y de las mediaciones razonables del otro”. Lo fundamental no es la relación a la justicia

sino la relación a la deuda: en el caso del don, hay deuda de réplica; en el otro, se determina un precio de intercambio, lo que produce una equivalencia de la deuda simbólica a la deuda financiera.

Aristóteles fue el primero en percibir el paso de la reciprocidad personal propia de la justicia vindicativa a la reciprocidad proporcional de la justicia arbitral o política. Mientras que en el don ceremonial no importa la utilidad de las cosas, sino su valor simbólico o prenda del grupo que lo otorga, la nueva configuración del don se centra en la utilidad de las cosas, por lo que el intercambio pasa al centro de la escena. Aristóteles “presenta el desarrollo del intercambio como parte del proceso de llegar a ser de la *polis* misma, que emerge desde la familia y la aldea”.

Aristóteles dedica el libro V de la *Ética a Nicómaco* a la justicia. Distingue la justicia universal de la particular, y dentro de ésta última diferencia entre la justicia distributiva –igualdad según una proporción geométrica– y la correctiva –igualdad según una proporción aritmética–. Inmediatamente después, en el capítulo quinto, y en el marco de la justicia correctiva, aborda el tema de la justicia en el intercambio –transacciones voluntarias–, como una forma de reciprocidad: “en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad”. El objetivo de ese tipo de justicia era corregir las pérdidas y ganancias que podrían darse en los intercambios para mantener la reciprocidad proporcional, propia de la ciudad.

En *Política I*, Aristóteles analiza la génesis del intercambio y distingue diferentes formas: el trueque, o intercambio sin intermediación de moneda; el uso de la moneda como medio para adquirir algo que se necesita; la compra y venta con el fin de ganar dinero y el préstamo de dinero a interés, lo que se conoce como usura. Aristóteles examina la evolución de las relaciones de intercambio a través del tiempo a la vez que indaga en la naturaleza del valor de cambio y sus efectos en el comportamiento humano. En relación a los respectivos fines (*telos*) de estas formas de intercambio, concluye que

son de dos tipos diferentes: uno, natural a la vida buena del hombre en la comunidad, y el otro, contrario.

La clave para entender la diferencia está en relación a la moneda y a la distinción entre el uso de los bienes para satisfacer una necesidad y la posibilidad de intercambiarlo, presentada en *Ética*. La crematística natural persigue cosas útiles, por el valor de uso que le son propias; en cambio, la crematística no natural se guía por el valor de cambio, es decir, por el deseo de la moneda. El valor de cambio cuantifica las cosas, les otorga una categoría lógica diferente a la que les es propia por naturaleza, es decir, su valor de uso. Esta distinción lógica, que pone de manifiesto los dos grandes fines que se derivan según prime uno u otro, es suficiente para analizar el intercambio.

Cuando prima el valor de uso, el fin es limitado, porque llega un momento en que “el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o una casa”, es suficiente para la vida buena. “Y parece que la verdadera riqueza proviene de estos, pues la provisión de esa clase de bienes para vivir bien no es ilimitada”. En cambio, la mala crematística “parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límite, la derivada de esta crematística”. Cuando lo que predomina es el valor de cambio, entonces la búsqueda de lucro no tiene fin, como muestra Aristóteles en el siguiente poema que recoge de Solón: “Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres”. Como señala Meikle “el pensamiento subyacente en este punto es que, como es una cantidad, el valor de cambio (y su forma corpórea de moneda) no tiene límite inherente”.

El intercambio tiene “su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario”. “En la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades (...)”

Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más”. De esta manera presenta Aristóteles la necesidad del intercambio y la primera forma que adquiere: el trueque, es decir, el intercambio de bienes sin intermediación de moneda, representado por C-C' (*commodities*). Agrega inmediatamente que “este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro”.

Este otro tipo del que habla es una evolución del primero, como consecuencia de la mediación de la moneda, respuesta a lo que se conoce como problema de la conmensurabilidad: cómo determinar qué cantidad de un bien cambiar por otro según justicia, lo cual reclama un patrón de medida. “Es menester, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido (...). Pero la moneda (*nomisma*) ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de la convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley (*nômos*)”. “Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda”. Un bien es vendido (C-M) y con ese dinero otro es comprado (M-C'). Esta forma se representa C-M-C', y mientras se venda para comprar, la moneda es un medio para la obtención del bien que se quiere consumir.

Ahora bien, la crematística “tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Ésta es necesaria y alabada, la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros)”. Aristóteles es indulgente con la forma C-M-C' porque su fin es el consumo, en cambio, cuando se compra (M-C) para vender a una cantidad mayor (C-M'), es decir cuando se genera el circuito M-C-M'; entonces se persigue la moneda como un fin en sí, y la ganancia de alguien representa la pérdida de otro, lo cual constituye un atentado contra la justicia.

El problema es que, en la realidad, ambos tipos (C-M-C' y M-C-M') se solapan, y “sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta [crematística natural] atiende a otro fin, y el de aquella [crematística no natural] es el incremento”. Aunque “parecen ser dos maneras diferentes de hacer lo mismo, son en realidad similares maneras de hacer cosas diferentes”. En C-M-C' predomina la satisfacción de necesidades, mientras que en M-C-M' el fin es la ganancia. Para ilustrar esta idea, Aristóteles utiliza el ejemplo del “cuchillo de Delfos”, una herramienta burda que tenía diferentes usos, aunque ninguno preponderante, pero que era barata. En su diseño, en lugar del uso predominó la posibilidad de intercambio, y por ello se podían hacer muchas cosas con él, pero en realidad no era bueno para nada.

La diferencia entre C y C' en el primer caso es cualitativa (son incommensurables), se refieren a cosas de usos diferentes. En cambio, la diferencia entre M y M' es cuantitativa, M' tiene que ser necesariamente una cantidad mayor, dado que es la única diferencia que puede existir entre dos sumas de dinero, ya que la moneda es commensurable. Ahora bien, si M puede convertirse en M', nada impide que pueda llegar a M'', y así sucesivamente sin reconocer límite alguno, “su fin es el tipo de riqueza indefinido y la adquisición de recursos”.

La cuarta forma de intercambio es entre dinero, sin que intermedie ningún bien, es decir M-M', lo que se conoce como usura. “Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó (...) el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural”. Para los atenienses el préstamo de dinero era una señal de amistad, y tenía su fin en la estabilidad de la *polis*.

La justicia en el intercambio es fundamental en el análisis de Aristóteles porque, como señala Ritchie, provee una forma de *philia* para una actividad (el comercio) que podría atentarse contra la unidad de la *polis*. Aristóteles era consciente de la importancia que te-

nía el intercambio para la unidad y el desenvolvimiento de la comunidad. Por tal motivo, antes de analizar la proporcionalidad, hace mención al espíritu de las gracias (*kharis*): “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”.

Según Aristóteles, “lo que produce la retribución proporcionada es la unión de dos términos diametralmente opuestos. Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto debe recibir del zapatero lo que éste hace y compartir con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcional, y después, se produce la reciprocidad, se tendrá el resultado dicho”. La interpretación de este apartado ha sido origen de numerosos intentos por construir una teoría matemática del intercambio justo. Sin embargo, se ha puesto demasiada atención en la fórmula y sus posibles implicaciones matemáticas. ¿Por qué introduce Aristóteles a los productores al hablar de justicia en este tipo de relaciones (*to dikaion*), al hacer referencia a los ratios? Existe en este punto un gran desconcierto entre los comentaristas, quienes coinciden en que es uno de los desarrollos más oscuros del Estagirita. *To dikaion* implica cuatro términos: dos personas y dos bienes. Lo justo consiste en la proporción (analogía) correcta entre estos cuatro, que es la “igualdad de ratios” (entre las personas A: B y entre las cosas C:D). Creo que lo que Aristóteles está haciendo es, nada más y nada menos que mantener la referencia al don, que siempre parte de las personas.

La tradición francesa que presentamos define al don como “toda 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”. Podemos ver en el intercambio dentro de la comunidad política un gran avance en términos “comerciales”, donde el intercambio de bienes toma cierta distancia de las partes intervinientes, sin embargo, no queda erradicado el don, sino que adquiere un matiz diferente. Se trata de un

don en donde las partes son consideradas como iguales –justicia conmutativa–, pero siguen relacionadas a las cosas.

Aristóteles insistía en que la vida política se apoyaba en el plano del don, razón por la cual el templo de las gracias cumplía la función de recordar a todos la obligación de dar y recibir en términos de servicio mutuo: *kharis* y *philia*, sin las cuales la ciudad se haría inviable. “Varias condiciones son requisito para que haya una genuina *koinonía*: (1) los miembros deben ser hombres libres; (2) deben tener un propósito común, mayor o menor, temporal o de larga duración; (3) deben tener algo en común, compartir algo, como un lugar, bienes, culto, comidas, el deseo de una vida buena, cargas, sufrimientos; (4) debe haber *philia* (convencional pero inadecuadamente traducida como ‘amistad’), mutualidad en otras palabras, y *to dikaion*, que por simplicidad podemos reducir a ‘justicia’ en las relaciones mutuas” .

El don adquiere entonces una nueva perspectiva, “se ha convertido en una virtud y ya no es un gesto de reconocimiento recíproco, sino que se ha vuelto un gesto de asistencia mutua”. En su genealogía del don, Hénaff equipara el don moral a la idea griega de *kharis*: “todo un modelo del don como favor desarrollado en torno a la noción griega de *kharis*”. Nos hemos extendido un poco más en este apartado porque en este paradigma está incoada la esencia del pensamiento económico posterior.

2.3. El don personal

Con la noción de persona, introducida por el cristianismo, la idea de don adquiere un matiz diferente, que no se aparta de las tradiciones anteriores, sino que las renueva al darle un fundamento más sólido. La revelación de los misterios de la Creación y la Encarnación no solo introduciría novedades radicales en el modo de entender las relaciones entre Dios y los hombres, sino también entre los mismos hombres. Santo Tomás y San Alberto Magno, su maestro, son los representantes más reconocidos del pensamiento medieval, y los primeros en considerar que el don tenía una significación ontológica.

Santo Tomás de Aquino encuentra en la obra de Aristóteles una excelente base para entender mejor el mensaje cristiano. De hecho, el tratamiento que de la economía no es más que un comentario al de Aristóteles, en perspectiva sobrenatural. Aquino añade al esquema político de Aristóteles la llamada de todos los hombres a la perfección humana por medio de la amistad cívica, y a perfección plena –santidad– con la ayuda de la gracia.

Todos los seres vivos tienden hacia un fin. Tienen una forma substancial o principio constitutivo de su unidad, que es interna. A diferencia de las máquinas, sistemas cerrados no inmunes, los seres vivos son sistemas abiertos, autopoieticos e inmunes, que interaccionan con el medio según su propia naturaleza. El hombre es el ser vivo en más alto grado, que tiende a la máxima plenitud del ser. La persona no se agota en la realización de una forma propia de su naturaleza, sino que tiene un fin sobrenatural, que trasciende a su propia naturaleza. Además, la determinación hacia el fin es libre, puede acercarse o alejarse, o lo que es lo mismo, mejorar o empeorar.

El obrar es una manifestación de lo que se es, y en el caso de un ser racional y libre, es un obrar moral, imputable y responsable. El acto de ser del hombre le permite conocer y amar, y es por lo tanto muy superior al de otros seres vivos. La persona tiene intimidad, no se identifica ni con su esencia ni con sus actos, está siempre más allá de la inmediatez, puede adoptar distancia respecto de sí misma y disponer del tiempo. La persona siempre puede ser más, desborda lo simplemente necesario. Libremente el hombre puede destinarse a realizar su irrepetible modo de ser, que sólo llegará a conocer quien acierte a encontrar el camino, que ha recibido como don. La persona parte de una vida recibida para dar lugar a una vida realizada, pues el incremento y la aportación son personales.

Las personas son amores creados, únicos e irrepetibles, participaciones analógicas en el amor increado de Dios, seres que pueden darse libremente a Dios a través de todas las demás criaturas, pero en especial a través de otros hombres. La gracia de la visión beatífica no tendría sentido si no hubiera en el hombre el deseo natural

de ver a Dios. En definitiva, para el Aquinate, la ética trata el modo en que la naturaleza y la gracia se articulan para que el hombre alcance su fin último.

Con la libre respuesta a la gracia –don divino- el hombre puede convertir el servicio a la ciudad, en amor a Dios y a los hombres, pues, como ya había adelantado San Agustín, los hombres pertenecen a dos ciudades: la terrena y la celestial (*Civitas Dei*), que no se oponen entre sí, sino que la primera es camino hacia la otra. Adelantamos una conclusión: la novedad radical del cristianismo respecto al don está en considerar que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, solo puede entenderse en profundidad como un don: “cada persona es un don”. Según Polo la criatura es “realidad otorgada. El otorgamiento es tan radical como la realidad. Por eso dice que la criatura no se presupone: se crea de la nada”.

Entender al hombre como persona implica reconocer que es esencialmente un quién abierto en relación. El fin del hombre es común, no puede conseguirlo por sí solo. Santo Tomás también reconoce que es propio de la naturaleza del hombre vivir en comunidad. El conocimiento y el amor humano deben ser compartidos, correspondidos, objetivados en su manifestación. La comunicación es intrínseca al hombre, quien mediante el lenguaje y el trabajo lleva a cabo una ampliación de su corporalidad, en la que puede personalizarse cada vez más. Hay entre las personas relaciones naturales: un parentesco, una fraternidad, una filiación, que se manifiestan en el dar y recibir. La manifestación de esa comunidad existencial es la comunidad esencial: la sociedad. La sociedad surge naturalmente porque a través de la ayuda mutua las personas logran su propio perfeccionamiento, a través del cuidado de los otros, el remedio de las necesidades mutuas, la compasión y la condolencia, los regalos e intercambios, y otras manifestaciones de la necesidad humana de amar y ser amado. El fin social es el bien común, lograr las condiciones necesarias para que los hombres y las familias puedan alcanzar su mayor desarrollo, condiciones que suelen resumirse en tres: la paz, el bienestar material y los valores. La paz debe ser tanto

interna como externa, individual y social, fruto de una aceptación voluntaria y espontánea más que impuesta.

Siguiendo la tradición clásica de considerar a la sociedad como una unidad natural de orden, Santo Tomás no excluye al don del ámbito de la justicia, aunque lo relaciona con la liberalidad (la justicia da al otro lo que suyo, la actitud donante, lo que es propio), y lo integra por tanto en el paradigma del amor y la gratuidad: el don, como dice Aristóteles, consiste en dar sin retorno, no en sentido de que no pueda haber recompensa, sino porque de hecho el donante no cuenta con ella. Así, además de la justicia conmutativa y distributiva, abre paso a una justicia trascendental. Al fundamentar la justicia en el orden impuesto por Dios al mundo, ésta adquiere una fundamentación trascendente y personal: la ley divina o eterna. Esta ley es más íntima al hombre que él mismo, un conocimiento de la verdad que da plenitud de sentido a su libertad y que estará en el corazón de todos los santos, es decir, que será revelado al hombre si alcanza la visión beatífica de Dios.

Bajo la premisa básica de que “el amor es superior al bien” Santo Tomás resalta dos notas que han estado presentes a lo largo de toda la filosofía clásica del don, la gratuidad y el amor: “el motivo de una concesión gratuita es el amor, ya que lo que nos mueve a dar gratis una cosa a alguien es querer para él el bien. Por lo tanto, lo primero que damos a una persona es ese amor que nos impulsa a querer para ella un bien. No hay duda, pues, de que el amor tiene razón de primer don, por cuanto de él se derivan todos los dones gratuitos”.

En *Tener y dar* Polo afirma 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 a la persona. Que el don es gratuito significa que no está causado mecánicamente, sino que es una novedad: “la fenomenología del don describe el manifestarse de una realidad que no se contenía en sus condiciones antecedentes. El don no es don, si se incluye en el donante de manera que sólo espere a desplegarse o hacerse explícito. El don como acción es gratuidad, en el

sentido de que ninguna necesidad lo antecede en el donante, ni el donante lo es sino en el acto mismo de donar”. Esta es la diferencia radical entre el hombre y los demás seres vivos, a saber, el hombre tiene intimidad, y dicha intimidad no es cerrada, sino que es apertura. En palabras del mismo Polo: “la intimidad no es un ámbito cerrado, sino abierto hacia dentro en tanto que la persona es donal. En cambio, tanto la inmanencia operativa como la virtud pueden llamarse modos de tener. El tener humano es refrendado por el dar, es libremente aportante”.

Esta apertura e indeterminación es lo que permite al hombre “construir su mundo”, a diferencia de los animales, que están insertos en la naturaleza, como explicábamos al inicio. “Causar y producir no son lo mismo”, la producción, algo propio del hombre, presupone la libertad y la intención. “El hombre produce porque tiene espíritu (...) mientras los otros animales tienen necesidades, requerimientos vitales perfectamente establecidos por su adaptación al entorno, el hombre tiene deseos, necesidades abiertas e indefinidas. Aunque los deseos humanos tienen una raíz común en lo animal, no son establecidos por la adaptación, sino que están mediados por la razón, van más allá de las necesidades. Los animales no buscan la utilidad, sino que se adaptan pasivamente a los cambios de su entorno. La utilidad supone el uso de la razón, requiere interpretación y superación de lo meramente natural”.

El proyecto económico moderno del siglo XVIII, en el que destaca Adam Smith, influenciado por Hume, pretendió limitar la producción al ámbito de la técnica, y crear un mundo que se gobernara a sí mismo, sin necesidad de la ética. En cuanto al intercambio, que se daba en el ámbito de la justicia, pasaría entonces a regirse por las “pasiones y los intereses”, bajo el presupuesto de que el orden social no se alcanzaría por el esfuerzo de los hombres sino por una “mano invisible”, algo por cierto muy difícil de justificar, que actuaría desde la sabiduría más profunda de la naturaleza. Según Polo, pretender “un orden sin diseño parece una hipostación imaginativa no justificada”. No puedo profundizar ahora en el interesante tema de la economía moderna, simplemente destacaré que se

centró en el aspecto técnico de la producción, asumiendo la eficiencia como fin último, con la falsa creencia de que esta “liberación” de las obligaciones morales, le permitiría por fin ejercer su libertad. No obstante, como reafirmaría Polo criticando el modo de pensar moderno, “La forma pura de libertad no está en la producción (...) La forma pura de libertad es la donación. La justificación ética del hombre, buscada y no encontrada por la moral moderna, es imposible si no se acepta esa distinción (...) Cuando la libertad supera de verdad su situación de esclava, es cuando es donante, cuando es inspiradora de actos donantes. La libertad está en el orden del don. Y el don es mucho más alto que la construcción. La construcción es asunto de causas y efectos. El donar es algo más”.

3. Del don al contrato

3.1. Génesis de la sociedad contractual

Así como la idea de sociedad clásica se fundamenta en el don, la idea moderna lo hace en el contrato. Esto es patente en los llamados filósofos políticos contractualistas –de modo especial en Hobbes– pero su génesis ya está incoada en un cambio de rumbo que adopta la filosofía en el siglo XIII, con la última gran figura de la escolástica medieval: Juan Duns Escoto, cuyas tesis, si bien permanecen dentro de la ortodoxia, gozan de un espíritu crítico que generaría grandes desviaciones posteriores, especialmente en el nominalismo de Guillermo de Occam.

El nominalismo cambió la concepción escolástica del hombre como persona, con su obsesión por separar radicalmente la relación entre filosofía y teología, con las repercusiones sociales que de allí se derivan. Inicia una nueva vía fundada en la voluntad, en el sometimiento a la fe, en la aceptación de las verdades reveladas con independencia de la razón y las tendencias naturales. El cosmos, que anteriormente era el camino natural para el descubrimiento de la verdad y el bien, pasaría a convertirse en “naturaleza que no tiende”, algo así como un mecanismo, un juego de fuerzas físicas sin un fin. El fin último del hombre quedaba deshumanizado, ya no transcu-

rría a través de fuerzas tendenciales y deliberaciones racionales, sino pura y exclusivamente de la voluntad de cada uno.

Todo el universo creado, incluida la ley moral, pasa a ser contingente, no sólo en su existencia sino también en su esencia. Al empirismo antimetafísico se suma otro principio ético: la omnipotencia divina. La fe nos revela un Dios omnipotente, cuya voluntad está más allá del orden, la verdad o el bien. La ley no puede provenir de una sabiduría divina que mueve a sus criaturas desde dentro, sino de un Dios legislador, que mueve desde fuera. No existe, por tanto, una moralidad intrínseca en los actos humanos, sino que el criterio es únicamente extrínseco: la voluntad divina, expresada en el mandato y respaldada por un sistema de sanciones y recompensas. Se cae en un convencionalismo moral de tipo teológico: el hombre debe sujetarse a la voluntad de Dios únicamente por fe y su conciencia es la primera norma moral, que debe seguirse siempre. El voluntarismo occamista es expresión de una ética del amor irreflexivo: obrar bien es un acto de amor puro a Dios, un determinarse de modo totalmente autónomo sin tendencias ni deseo de felicidad.

Si Dios es el gran legislador, que impone arbitrariamente desde fuera una ley que no guarda relación con la naturaleza o la razón, y que da a conocer a los hombres a través de la Revelación, ya no es la sabiduría divina lo que gobierna a los hombres a través de sus acciones, sino el poder absoluto. Por lo tanto, la idea de filiación divina es reemplazada por la de esclavitud: Dios no brinda consejos, sino que imparte órdenes a los hombres. La promulgación de la ley, el modo de dar a conocer la voluntad del legislador, pasaría a convertirse en un elemento esencial. La ley dejaba de ser algo relativo a la razón para pasar a ser ella misma la razón, cayéndose así en el racionalismo, que supone una concepción abstracta de la ley, un sistema de reglas deducibles de unos axiomas en el que sólo importa la coherencia o consistencia lógica interna.

La ley humana, que pasaría a llamarse ley positiva, sería establecida por el legislador humano de modo silogístico, a partir de una norma superior: la ley divina. Así, en lugar de los principios de la razón práctica, que requieren una comunidad humana de apren-

dizaje y tradición, se recurría a los principios de la razón teórica, evidentes por sí mismos. Los argumentos razonables o de conveniencia, aplicados a casos concretos, dan lugar a razonamientos lógicos estrictamente necesarios. Los conceptos de lo justo y del derecho quedan radicalmente alterados. Lo justo pasa a ser “lo legal”, lo que se adecua a la letra de la ley, que previamente ha absorbido el derecho. Si la moralidad reside enteramente en la voluntad, se hace inevitable coaccionarla mediante la ley.

Para el nominalismo, la ciudad, al igual que todo lo universal, es algo ficticio, sólo son reales los individuos que la integran y sus voluntades antagónicas. La sociedad no es un bien al que tiende la persona de manera natural sino un mal inevitable, impuesto desde arriba por una voluntad divina única e incommunicable, que viene a poner remedio a la naturaleza corrompida por el pecado. En estado de inocencia los hombres permanecen en estado de igualdad. Es el pecado lo que introduce la desigualdad o singularidad. La idea de bien común pasa a ser sustituida por el nuevo concepto de interés general, cuyo objeto es evitar el conflicto de intereses individuales, anteriores a la constitución misma de la ciudad. La ley no sigue el bien común, sino que ella misma impone el interés general, un diseño racional a priori deducido de los principios universales de la razón teórica.

La ciudad nominalista es un mal inevitable, un pacto utilitario por el que los individuos aceptan someterse al poder político a cambio de recibir una garantía de propiedad. Sin embargo, la propiedad que se deriva de la individualidad en abstracto es algo no necesario para el hombre. La propiedad deja de ser entendida como algo natural –antes de la caída no existía propiedad– para pasar a ser una apropiación individual extrínseca, una posesión sin término ni medida, un modo de ejercer un derecho individual conflictivo a disponer arbitrariamente de la naturaleza. Es la voluntad de cada individuo lo que determina el valor y no la referencia a la necesidad común.

La propiedad no surge de un proceso histórico fruto del dinamismo por el cual surgen las relaciones entre personas a lo largo del

tiempo en el seno de una comunidad, sino que es producto de un reparto que tiene por objeto limitar la codicia. Este cambio de perspectiva hace que se tome conciencia de la escasez y la necesidad del reparto. Los intercambios dejan de estar mediados por el objeto, para depender únicamente de la voluntad subjetiva de los individuos interesados, dotados de derechos originarios. Los intercambios se transforman en una especie de equilibrio entre voluntades, que no dependen más que de sí mismas, perdiendo la referencia al bien común. Ya no interesa el precio justo y la justicia en los intercambios depende únicamente del contrato, que es consecuencia de un acuerdo de voluntades. La voluntad de cada individuo da carácter público a un bien una vez que lo pone a la venta, ya que previamente es privado. El precio surge de un acuerdo hipotético de voluntades.

El predominio de la utilidad individual subjetiva lleva a un cambio radical en la forma de entender el mercado, como una lucha entre voluntades. Asimismo, el mercado deja de estar ligado a lo concreto para convertirse en un concepto universal abstracto, un mecanismo con una legalidad propia, destinado a restablecer una distribución de propiedad de equilibrio. Es ese mismo mecanismo el que, como resultado de fuerzas contrapuestas, determina los precios de equilibrio, reduciendo un problema ético a un problema lógico y desligando al hombre de toda responsabilidad. La Reforma Protestante se hará eco de este modo de pensar, reconocido discípulo y admirador de Occam, “En Lutero el pesimismo de la escuela agustiniana y las tesis nominalistas –en especial un voluntarismo olvidado del ser– encuentran formulaciones lúcidas y extremadamente radicalizadas”.

3.2. El contrato como sustituto del don

Este cambio de paradigma en la concepción del mundo, cuyos resultados se harían patentes en el modo de concebir la sociedad de la filosofía política moderna, ya no como una realidad natural de orden, sino como una construcción mecánica, llevarían progresivamente a lo que Weber denunció un “mundo desencantado”. Este

mundo desencantado es el resultado del proyecto moderno por construir una sociedad a espaldas del don, una sociedad horizontal y secular. “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, presente también en muchas de las relaciones derivadas del Estado. Se podría decir que la modernidad es el intento de construir la sociedad sobre la base del contrato”.

¿Cuáles son las principales diferencias entre el don y el contrato en términos de intercambio? La primera nota es la gratuidad, mientras que lo donado es gratuito y forma parte de las cosas valiosas del sujeto; lo intercambiado tiene un precio, que responde a una lógica de equilibrio-igualdad de lo que se intercambia. La segunda es que, al ponerse en la cosa donada, el donante se ofrece a sí para el reconocimiento del otro; en el caso del intercambio, lo intercambiado se considera independiente de quien compra o vende. Mientras que el don supone un desafío, ya que aceptar (la cosa, y, por tanto, a la persona) obliga a corresponder (así como rehusar supone negar al otro); el intercambio es resultado de una negociación en la que las partes consideran sus propios intereses. El objetivo del intercambio basado en el don es fundar-sostener un vínculo o relación que genera una nueva identidad en ambos donantes; el intercambio contractual es impersonal, las personas comparecen como sujetos de derecho, y apunta a una situación de equilibrio (suma cero). La reciprocidad proporcional, precisamente, viene a destacar que no hay igualdad. Por último, el don puede soportar deudas insalvables porque su objeto es la relación personal, en cambio en la lógica del contrato toda deuda debe saldarse.

En *Charisma. The Gift of Grace and How it has Been Taken Away from Us*, una obra reveladora, aunque muy confusa y no acabada, Philip Rieff muestra los efectos de un mundo en el que no actúa la gracia. No puedo demostrarlo ahora, pero creo que la noción de gracia que se deriva de la tradición protestante, que tiene su origen en la predestinación divina y a la que el hombre no puede responder

más que desde un cierto espiritualismo desarraigado de la tendencia natural, ha sido fundamental para que el don se relegue del ámbito público, con las consecuencias sociales que de allí se derivan. “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”. Aunque esto ya está de alguna manera presente en Kant, considero que quien mejor captó el espíritu trágico de esta escisión radical entre lo público y lo privado fue Max Weber, a principios del siglo pasado.

Weber, en su intento de desarrollar una sociología comprensiva, advierte que se ha producido un cambio estructural en la comprensión del mundo, y que está estrechamente relacionado con el “desencantamiento” del hombre moderno: éste es un proceso histórico-religioso que, habiéndose liberado de la influencia del “pathos cristiano”, culmina en las formas racionales del capitalismo moderno, caracterizado por “la organización racional del trabajo”. Este proceso, que es histórico y propio de Occidente, será el tema que lo desvela en su tesis más conocida: La ética protestante y el espíritu del capitalismo, probablemente una de las más polémicas y discutidas del siglo XX. No pretendo entrar en polémica, sino mostrar cómo aquí se observa el problema iniciado por Occam, continuado por Lutero y afirmado en Kant, con bastante claridad.

Hénaff resalta que lo que está en juego en la ética protestante es la relación social misma: “Lutero quiere eliminar la práctica de la caridad en cuanto ‘obras buenas’ que garantizan la salvación. Es fácil de entender cómo retar esa práctica podría significar una noción teológica de la fe como acto de confianza incondicional en la palabra divina (...) el quiebre creado por la Reforma (...) se refiere a la desvalorización de la acción generosa en cuanto esencial para la salvación para presentarla como un acto económicamente irracional. Lo que está en juego aquí es la forma de las relaciones sociales en sí misma. Si estas se suponen generadas por la complementariedad de tareas en lugar de por la reciprocidad de los dones, entonces la transformación mencionada por Weber es aún más radical”.

Weber observa que, en el proceso de racionalización occidental, la racionalidad práctica, teórica y formal dominaron a la sustantiva, lo que en líneas generales significó el reemplazo de la visión judeocristiana del mundo por la visión científica, y su afán por someter la realidad a observación empírica, medida matemática y cálculo. “El antagonismo entre racionalidad formal y sustancial debe ser interpretado como una tensión entre valores conflictivos: entre el cálculo, la eficiencia y la impersonalidad por un lado y la fraternidad, la igualdad y la *caritas*, por el otro”.

En efecto, al negar la posibilidad de un fundamento metafísico unificador de la realidad (es decir, al rechazar el don), la racionalización moderna, expresada en la economía capitalista y el Estado se fragmenta en esferas culturales autónomas –política, jurídica, estética, económica, científica–. Todas ellas con pretensiones universales de validez, aunque incapaces de dar un sentido teórico y práctico unitario a las acciones, y en conflicto irresoluble con las demás por la pretensión de cada una de ellas de erigirse en interpretación global de la realidad y criterio de actuación. Esta conciencia de legalidad autónoma de cada una de las esferas hace que avancen al margen de las demás, produciendo una fragmentada –y algunas veces antinómica– estructura del mundo de la vida, que acaba por imponer un nuevo monoteísmo: la lógica de la eficacia económica, la legalidad propia del capitalismo moderno, donde todo es objetivo, formal e impersonal, reducido a sus conexiones causales legales, a lo que puede ser explicado científicamente.

Desde el perspectivismo weberiano, todos los postulados de valor son subjetivos, plurales e igualmente válidos, lo que los mantiene en conflicto permanente. Como consecuencia de dicha pugna se produce una ruptura entre lo público y lo privado, dejándose lo sustantivo para el ámbito de la conciencia individual. Quizás lo más característico de la racionalidad moderna, además de su carácter reductivo, sea la escisión entre razón y conciencia, fruto de la imposibilidad de alcanzar un acuerdo en las cuestiones de racionalidad sustantiva, aquellas que tienen que ver con aspectos normativos y axiológicos o valorativos. Por ello, desde la conciencia de un pro-

fundo politeísmo de valores, mediante la elección de los postulados de valor, el hombre “elige su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser”, no lo recibe como un don. La acción humana es la expresión de la subjetividad intencional de cada individuo, es decir, el sentido de la acción es subjetivo y viene dado por los fines que cada uno se representa a sí mismo, en función de sus postulados de valor. Si cabe el don en este esquema, es en el ámbito de las relaciones privadas, “como una aventura de dos sujetos, lo cual coloca a la reciprocidad en una posición ambigua y contradictoria”.

En última instancia, el modo de enfocar la racionalidad humana desde el individuo solipsista es un reduccionismo que conviene superar, pues “el hombre no existe sin más, sino que es-con, coexiste con los demás y con la naturaleza, y ese coexistir es su mismo existir. El ser del hombre es coexistir”. Comprender la noción de persona es aceptar que el hombre es, en la misma medida, individuo y relación; “esencialmente individuo y esencialmente relación. Como individuo, el hombre es un absoluto, dueño de sí mismo y por ello libre; como relación, el hombre es un ser social, sólo se puede vivir en comunidad con otras personas y sólo así también es libre”.

4. La vuelta al don: *Caritas in Veritate*

Hablar de la vuelta al don es un contrasentido, pues más allá de los derroteros que siguieron la ciencia y la filosofía en la modernidad, el don siempre ha estado presente, no puede ser de otra manera. “El espíritu del don ha estado oculto, pero de ningún modo ausente de la economía, pues en tal caso la sociedad habría colapsado. Se oculta en el respeto a la ley, en ese ámbito de distribución de bienes que se practica en la familia y con los amigos, pero también en la empresa y en las relaciones laborales. Es lógico que no sea tan directamente visible en el mercado ya que por su propia naturaleza está más orientado al contrato, al intercambio, cuyo fundamento es la equivalencia. Pero conviene no olvidar que la misma ley es un don mutuo. Por eso la gratuidad no puede surgir de ley, ni se puede imponer por ley. El don, el reconocimiento, respeto y admiración hacia el otro es la base que sustenta al intercambio y al con-

trato. Aunque la ciudad sea primera en el orden de los fines, conviene no olvidar que es el don mutuo de las familias el que hace posible la ciudad. Podría decirse por tanto que el mercado necesita moverse entre la familia y la ciudad, entre el don y el contrato”.

Sin embargo, el interés académico por el don se incrementó notablemente tras la publicación en 2009 de *Caritas in Veritate*, una Encíclica cuya riqueza desborda toda intención expositiva y que se presenta como una continuación a la *Populorum progressio* de Pablo VI y a la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II¹⁵. Frente al progresivo reduccionismo que experimentó la racionalidad en la modernidad, Benedicto XVI sostiene que “es indispensable ampliar nuestro concepto de razón y su uso para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos”¹⁶. Si bien aclara que no pretende ofrecer soluciones técnicas ni mezclarse en la política de los estados, ofrece ciertos lineamientos para la vida social que provienen de “la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de libertad y de la posibilidad de un desarrollo humano integral”¹⁷, bajo la premisa de que “tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco”¹⁸.

En efecto, el don es el tema principal de la Encíclica: “la caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”¹⁹. Desde esta óptica “la esencia del hombre es haber sido invitado a participar en la plenitud de la caridad en la verdad”.

15 CiV 8, 10-20.

16 CiV 31.

17 CiV 9.

18 CiV 39.

19 CiV 34.

Mientras que, como vemos en Weber, en el pensamiento moderno en general, las lógicas del don y del contrato se presentan como dos ámbitos opuestos, según la propuesta de CiV, la lógica del don lo invade todo, de lo que se deduce que la lógica del contrato se subordina a ella: “el don, en definitiva, debe comprenderse como la realidad capital, que engloba a todas las demás por muy relevantes que puedan ser. La mejor explicación de las relaciones entre individuo y sociedad resulta la doctrina del don, pues éste engloba a cualesquiera otros elementos del sistema de relaciones, que están insertos y se explican a partir del haz de relaciones que surge con los dones”, “la «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión”²⁰.

¿Ahora bien, cómo resurgir la lógica del don en el mundo contemporáneo, donde prima el individualismo y la lógica del *do ut des*? “Es necesario volver sobre la noción de gracia y la lógica del don-reciprocidad de los evangelios”.

Frente a la relación dual que plantea el contrato, en el Nuevo Testamento el don comparece implicando a tres personas, su estructura es triangular, lo que da lugar a lo que Moreno llama una reciprocidad abierta. La reciprocidad abierta, la que corresponde al *homo donator* es la propia de un tú, un yo y un él, y se opone a la reciprocidad cerrada, entre un yo y un tú, que es la del *homo oeconomicus*. En las relaciones de don abiertas se define la identidad fundamental del cristiano, su condición de hijo de Dios, lo cual revela su condición originaria. Su fundamento en el Evangelio es el famoso texto “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 contestarán: ‘Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te alimentamos, o con sed y te

²⁰ CiV 6.

dimos de beber?, ¿cuándo te vimos forastero y te hospedamos, o desnudo y te vestimos?; ¿cuándo te 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 estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis'".

Este texto claramente describe una estructura donal de reciprocidad abierta, que implica al menos a tres personas: Cristo, la persona juzgada ("otro Cristo": cristiano) y el necesitado (o lo que es lo mismo, un yo, un tú y un él). Los tres momentos del don están implicados: dar, aceptar, corresponder. Lo que abre la posibilidad de una reciprocidad entre Dios y los hombres es la Encarnación. Las acciones donales que hacemos las recibe la misma persona de Cristo, en cuanto hombre y en cuanto Dios, lo cual es posible porque tras la Encarnación compartimos una misma condición. Cristo es así el mediador entre Dios y los hombres.

En el circuito de la reciprocidad cerrada, en cambio, el don circula del yo al tú y es correspondido, aunque en un círculo estrecho y cerrado, que es lo propio del don privado. En dicha reciprocidad, es muy difícil distinguir entre el interés y la generosidad, o entre la obligación y la liberalidad. La reciprocidad abierta, por el contrario, genera un círculo expansivo, una "cadena abierta", fluida y flexible de dones que permite al don circular de modo indefinido por la sociedad. Dicha flexibilidad se explica porque pueden generar nuevas cadenas en distintas direcciones. En dicha expansión, cada donante aporta algo nuevo y original al don recibido, expresión de su carácter singular y único, lo que añade a la amplitud del circuito –variable cuantitativa– un crecimiento en la riqueza de su contenido –variable cualitativa–. En dicha reciprocidad, la liberalidad y la gratuidad son evidentes, pues el sujeto no está obligado y es libre de dar a quien quiera. Asimismo, la reciprocidad abierta introduce mediadores en las relaciones, contribuyendo al desarrollo equilibrado de las personas que intervienen.

Precisamente lo que permite el paso de una reciprocidad cerrada a una abierta es la gratuidad, y en este sentido el don es un acto co-creador, una novedad que expresa la condición libre y ex-

pansiva del hombre, su capacidad de crecimiento íntimamente relacional que transforma la sociedad. Esta novedad es una expresión de la libertad y el amor: “En cambio, a vosotros los que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, orad por los que os calumnian. Al 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? (...) 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”.

He dejado para el final un aspecto clave, porque de allí se derivan las principales consecuencias prácticas del don: el de la aceptación. El correlato del don no es el recibir, sino la aceptación, lo cual supone una transformación. La condición originaria del hombre es la de hijo de Dios, todo lo ha recibido de modo gratuito y libre del Padre. Esta naturaleza relacional es algo dado, por lo que su primera acción posible es la aceptación o no de su condición de hijo, de la que está en juego no solo su identidad sino también su destino, su propio crecimiento personal. Dicha aceptación implica el uso de los dones en coherencia con lo recibido: si su naturaleza es ser donado por otro, debe responder donándose a sí mismo a otros. Así como ha sido constituido por un acto liberal y gratuito, le corresponde constituirse en acción liberal y gratuita, y eso es solo es posible bajo la forma de un don, cuyo destino es su propio crecimiento junto a otros.

En efecto, solo 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 su-

perfidia. 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”. La estructura abierta del don supone la transformación de las personas implicadas por la acción del don, quienes, fruto de dicha transformación, se suman a esta lógica, dando y, sobre todo, dándose, generando así relaciones fuertes que dan cohesión y unidad a la comunidad.

En la reciprocidad abierta, los “necesitados”, al aceptar, también crecen. El don transforma a las personas y las relaciones; gracias a los dones recibidos adquieren la condición de hermanos de Cristo, e hijos del Padre, por lo que pueden convertirse en donantes activos, capaces de donarse a otros hombres. Así, se “describe una economía de la salvación sobre una estructura triádica de las relaciones: la relación Cristo-persona juzgada es lo que se ha llamado 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 (...). 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”.

Vemos ahora cómo la Encíclica recoge una larga tradición de pensamiento filosófico y teológico para recordarnos una verdad soslayada: “Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines”²¹. Lejos de ser una respuesta

—
21 Cív 34.

definitiva, esta propuesta es una invitación a repensar el sentido profundo de la acción humana y su repercusión en las distintas realidades sociales, que reclaman una urgente renovación de la ciencia en la caridad y la verdad, de modo especial en el ámbito económico: “El gran desafío que tenemos, planteado por las dificultades del desarrollo en este tiempo de globalización y agravado por la crisis económico-financiera actual, es mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no sólo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo”²².

Es hora de afirmar sin reservas que el hombre no se explica por sí mismo, sino en razón del amor, que puede manifestar porque lo ha recibido; es decir, que el humanismo verdadero tiene su fundamento en Cristo: “Sin Dios el hombre no sabe adónde ir ni tampoco logra entender quién es. Ante los grandes problemas del desarrollo de los pueblos, que nos impulsan casi al desasosiego y al abatimiento, viene en nuestro auxilio la palabra de Jesucristo, que nos hace saber: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). Y nos anima: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final del mundo» (Mt 28,20). Ante el ingente trabajo que queda por hacer, la fe en la presencia de Dios nos sostiene, junto con los que se unen en su nombre y trabajan por la justicia. Pablo VI nos ha recordado en la *Populorum progressio* que el hombre no es capaz de gobernar por sí mismo su propio progreso, porque él solo no puede fundar un verdadero humanismo. Sólo si pensamos que se nos ha llamado individualmente y como comunidad a formar parte de la familia de Dios como hijos suyos, seremos capaces de forjar un pensamiento nuevo y sacar nuevas energías al servicio de un humanismo íntegro y ver-

—
22 CiV 36.

dadero. Por tanto, la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios”²³.

Bibliografía

Aquino, Tomás de (2006), *Summa Theologiae*, Cambridge University Press, Cambridge.

Alvira, Rafael (2003), “Tener y existir, reflexión y donación”, en *Anuario Filosófico*, vol. XXXVI, n.º 3, pp. 575-585.

Alvira, Rafael (1995), “Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al Derecho”, *Persona y Derecho*, n.º 33, pp. 41-51.

Barker, Ernest (1959), *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York.

Barnes, Jonathan (1984), *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford Translation, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Benedicto XVI (2006), “Discurso en la Universidad de Ratisbona”, *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (22 septiembre 2006), pp. 11-13.

Benedict XVI (2009), *Caritas in Veritate*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

Berthoud, Arnaud (2002), *Essais de Philosophie Économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Presses Universitaires du Septentrion, Arras-Lille.

²³ CiV 78.

Brubaker, Rogers (2006), *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, Londres y Nueva York.

Bruni, Luigino (2006), *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma.

Bruni, Luigino (2008), *Reciprocity, Altruism and Civil Society*, Routledge, London.

Bruni, Luigino y Sudgen, Robert (2008), “Fraternity: Why the Market Need Not Be a Morality Free Zone?”, *Economics and Philosophy*, n.º 24, pp. 36-64.

Bruni, Luigino y Zamagni, Stephano (2004), *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.

Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, París.

Crespo, Mariano (2004), *El perdón: una investigación filosófica*, Encuentro, Madrid.

Crespo, Ricardo (2008), “The Economic’ According to Aristotle: Ethical, Political and Epistemological Implications”, *Foundations of Science*, vol. 13, n.º 3-4, pp. 281-294.

Cruz Prados, Alfredo (2006), *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, EUNSA, Pamplona.

Cruz, Juan (2012), *¿Qué significa dar? Un apunte fenomenológico sobre Santo Tomás*, en <http://www.leynatural.es/2012/11/15/>

Falgueras, Ignacio (2013), “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, n.º 15, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 69-108.

Finley, Moses (1970), “Aristotle and Economic Analysis”, *Past and Present*, n.º 47, pp. 3-25.

García Villoslada, Ricardo (1976), *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid.

Gillespie, Michael Allan (2008), *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.

Gilson, Étienne (2007), *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Eunsa, Pamplona.

Gilson, Étienne (2009), *Introducción a la filosofía cristiana*, Encuentro, Madrid.

Girard, René (2009), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.

Godbout, Jacques T. (2000), *Le don, le dette, l'identité: Homo donator versus homo economicus*, La Découverte, París.

Godbout, Jacques T. y Caillé, Alain (2000), *L'esprit du don*, La Découverte & Syros, París.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.

González, Ángel Luis (2006), "Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations", *Anuario Filosófico*, vol. XXXIX, nº 2, pp. 401-437.

González, Ángel Luis (2013), "Persona, libertad, don". Lección inaugural del curso académico 2013-14 (6 de septiembre de 2013), Universidad de Navarra, Pamplona.

Haya, Fernando (1997), *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona.

Hénaff, Marcel (2003), "Religious ethics, Gift Exchange and Capitalism", *European Journal of Sociology*, vol. 44, nº 3, pp. 293-324.

Hénaff, Marcel (2010), *The Price of Truth: Gift, Money and Philosophy*, Stanford University Press, Stanford.

Langholm, Odd (1983), *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition*, Universitetsforlaget, Norway.

Llano, Alejandro (2004), *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Pamplona.

Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (1983), *Evolución del Pensamiento Económico*, Espasa Calpe, Madrid.

Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (2004), "Orden y progreso", en Rubio de Urquía, Rafael; Vázquez, Francisco José y Muñoz, Félix

Fernando (coords.), *Procesos de autoorganización*, Unión Editorial, Madrid, pp. 257-267.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2010a), “Filosofía, Economía y Política”, inédito.

Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (2010), “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta Theologica*, vol. 42, pp. 121 a 138.

Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (2015), “Economía y producción en el pensamiento de Leonardo Polo” en García Gonzáles, Juan A. (coord.), *Comentarios al pensamiento de Polo sobre economía*, Bubok, Madrid, pp. 7-21.

Mateo Seco, Lucas Francisco (1978), *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, Emesa, Madrid.

Mauss, Marcel (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Ed. Katz, Buenos Aires.

Meikle, Scott (1979), “Aristotle and the Political Economy of the Polis”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 99, pp. 57-73.

Meikle, Scott (1995), *Aristotle's Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford.

Marx, Karl (1988), *El capital*, Antalbe, Barcelona.

Millet, Paul (1991), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

Moreno Almárcegui, Antonio (2010), “Ensayo sobre el don”, *Actas del Seminario del grupo de investigación en Economía Política y Filosofía*, Universidad de Navarra.

Moreno Almárcegui, Antonio (2015), “Consanguinidad y gracia. El culto a María y José en Occidente. Siglos I-XX. El caso de España”, Inédito.

Muralt, André (2002), *La estructura de la filosofía política moderna*, Istmo, Madrid.

Muralt, Amdré (2008), *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid.

Orléan, André (2008), “Pour une approche girardienne de l’homme oeconomicus”, en *Cahiers de L’Herne consacrés à René Girard*, nº 89, pp. 261-265.

Polo, Leonardo (1993), *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid.

Polo, Leonardo (1996), “Tener y dar”, en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, pp. 103-136.

Polo, Leonardo (1997), *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid.

Polo, Leonardo (1999), *Antropología Trascendental 1. La persona humana*, Eunsa, Pamplona.

Polo, Leonardo (2001), *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona.

Polo, Leonardo (2003), *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid.

Polo, Leonardo (2005), “Lo radical y la libertad”, *Cuadernos de Anuario Filosófico* 179, Pamplona, 2005.

Polo, Leonardo (2012), *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona.

Rieff, Philip (2007), *Charisma. The Gift of Grace and How it has Been Taken Away from Us*, Pantheon Books, Nueva York.

Ritchie, David George (1894), “Aristotle’s Subdivisions of Particular Justice”, *Classical Review*, vol. 8, pp. 185-192.

Rubio de Urquía, Rafael y Pérez-Soba, Juan José (eds.) (2014), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, AEDOS, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Sánchez de la Cruz, Carlos (2012), *Don y gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Claves para la teología moral*, Perpetuo Socorro, Madrid.

Scalzo, Germán (2008), “Génesis del concepto de interés propio”, *Cuadernos Empresa y Humanismo*, nº 108, Servicio de Publicaciones UNAV, Pamplona.

Scalzo, Germán (2012), “La racionalidad en Max Weber”, *Cuadernos Empresa y Humanismo*, n° 118, Servicio de Publicaciones UNAV, Pamplona.

Scalzo, Germán (2014), “Génesis del pensamiento económico: dos visiones en pugna”, *Cauriensia*, vol. IX, pp. 341-374.

Sellés, Juan Fernando (2007), *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Rialp, Madrid.

Simone, R. de (2011), *An Analysis of the History of Gift. Reconstructing Personal Gift*, Pamplona, inédito.

Soudek, Josef (1952), “Aristotle’s Theory of Exchange. An Inquiry into the Origin of Economic Analysis”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, n° 1, pp. 45-75.

Weber, Max (1984), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max (1982), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

Weber, Max (2008), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edición crítica de Francisco Gil Villegas M., Fondo de Cultura Económica, México.

Yepes Stork, Ricardo (1977), *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona.

Zamagni, Stefano (2008), “Reciprocity, Civil Economy, Common Good”, en Archer, Margaret S. y Donati, Pier Paolo, *Pursuing the Common Good*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, pp. 467-502.

Zamagni, Stefano y Bruni, Luigino (2013), *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise*, Edward Elgar Cheltenham, UK Northampton.

Germán Scalzo

[Universidad Panamericana]

Si es más distintivo del cuerpo humano producir, tener o conferir dones. La respuesta de Leonardo Polo

Planteamiento

En este trabajo se parte de que en el hombre hay muchas capas distintas y que la distinción entre ellas es jerárquica. Si las resumimos en tres, hay que decir que la superior es la intimidad, la persona que se es y está llamada a ser; a esto se le puede llamar, en lenguaje medieval, acto de ser. La segunda es el disponer inmaterial humano, esa dimensión a la que en dicha nomenclatura se la puede llamar esencia del hombre y está conformada, por ejemplo, por el enriquecimiento progresivo de las potencias inmateriales humanas (inteligencia con hábitos y voluntad con virtudes). La tercera e inferior es la corporeidad humana, a la que se puede llamar naturaleza orgánica. De modo que, si en este trabajo se atiende al cuerpo humano, para correlacionarlo con la realidad externa a la que modifica con el trabajo, hay que decir aquí que estudia lo menos relevante en el hombre.

La clave de las tres dimensiones humanas es el crecimiento. De modo que lo que inhibe el crecimiento en cualquiera de ellas es malo (ej. aborto a nivel corpóreo; falta de educación a nivel psíquico; la tristeza a nivel personal). Con todo, cada una de ellas crece de modo distinto. La naturaleza corpórea humana crece biológicamente y el cese de ese crecer es sustituido por el crecer según el conocer sensible. La esencia del hombre (la personalidad, la inteligencia y la voluntad) es susceptible de crecimiento irrestricto. Y el acto de ser personal humano es constitutivamente creciente. Además, cada una de esas dimensiones puede ser elevada por Dios. Por tanto, si también el cuerpo humano puede ser elevado, el tema que nos ocupa no es menor.

El cuerpo humano se puede entender desde muchos enfoques, pero como cada uno de ellos son distintos jerárquicamente –pues

la democracia intelectual es contradictoria–, unos lograrán esclarecer más el sentido de la corporeidad humana que otros. Así, como el cuerpo humano no es una realidad aislada, los enfoques que lo estudien analítica o separadamente –ej. fisiología, biología, medicina, etc.–, lo conocerán menos que los que lo vinculen con otras dimensiones. Pero como estas otras dimensiones pueden ser o bien externas e inferiores al cuerpo humano –i.e. naturales y culturales– o bien internas y superiores a él –ej. psicológicas, éticas...–, y éstas son superiores a aquéllas, los enfoques que lo estudien vinculados a éstas serán superiores, más cognoscitivos, que los que lo estudien vinculados a aquéllas.

Como en este estudio, sin rechazar la parte de verdad que se alcanza en cada una de esas perspectivas, se busca evadir planteamientos reductivos, se intentará descubrir más sentido sobre el cuerpo humano vinculándolo a las dimensiones reales superiores, y éstas son las personales, pues no existen realidades más excelsas –ni creadas ni increadas– que las personas. Ahora bien, por ‘persona’ no se entiende aquí –como se ha adelantado– el ‘todo humano’ (i.e. cuerpo, facultades sensibles, potencias inmateriales, yo, intimidad...), sino solo lo radical del ser humano, el acto de ser en terminología medieval, el cual es espiritual; cada persona es un espíritu distinto, novedoso, irrepitable, creciente, coexistente de cara a su creador. Lo que precede implica sostener que una persona humana no es su cuerpo, como tampoco es su inteligencia, voluntad, personalidad, etc., ni la reunión o suma de todas esas dimensiones, a lo cual los pensadores clásicos lo designaban como ‘compuesto sustancial’ de alma y cuerpo’, sino que la persona es superior e irreductible a ellas.

Los rasgos que caracterizan al acto de ser personal de toda persona –creada e increada–, descubiertos por L. Polo en su antropología trascendental, son éstos: coexistencia libre, conocer y amar personales. De manera que, para entender mejor el cuerpo humano, es pertinente vincularlo con dichos co-actos de ser personales. Y como la persona humana es coexistente –libre, cognoscitiva y amante– con el Dios pluripersonal, también es conveniente vincular

el estudio de la corporeidad humana con el ser pluripersonal divino, pues cualquier otro enfoque será insuficiente para advertir el sentido, y, por tanto, la dignidad del cuerpo humano.

Para hacerse cargo de lo que se busca, en este trabajo se procederá gradualmente a la exposición del sentido de la corporeidad humana teniendo en cuenta, en síntesis, la concepción que de él se ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento occidental, y se procederá exponiendo primero la visión inferior para acabar con la superior. De acuerdo con esto, y prescindiendo de materialismos y dualismos, se agrupará dicha historia en tres mentalidades: a) la actual, que considera al cuerpo como una posesión, algo tenido o de lo que se dispone para hacer y para disfrutar; b) la griega clásica, que lo concebía como disponer, es decir, aquello a través de lo cual se dispone, subordinándolo a otros modos de tener superiores (i.e. tener ideas, tener hábitos intelectuales, tener virtudes); c) la cristiana, actualmente olvidada, que más que algo tenido o un tener, concibió al cuerpo como una manifestación del dar personal. Revisémoslas brevemente.

1. La visión actual del cuerpo humano

Hoy se tiende a decir que, como mi cuerpo es mío, con él hago lo que quiero. Se trata de un voluntarismo que somete al cuerpo al capricho personal, a veces al disfrute excesivo, otras a un activismo laboral productivo de medios sin orden final, los cuales también tienden a trocarse en dinero en orden a conseguir bienes de consumo que se queman arbitrariamente por mor de su disfrute corpóreo, aunque es claro que tras dicho goce aparece lo que Agustín de Hipona llamaba ‘estragamiento’, Tomás de Aquino ‘torpeza’ (*hebetudo mentis*) y Kierkegaard ‘melancolía’.

Para Polo la actitud de disponer del cuerpo humano según el propio antojo es errónea porque el cuerpo humano es disponer, no lo disponible. Con él se dispone de otras realidades, pero no es correcto disponer de él. Con todo, en esa hipótesis equivocada –como en toda otra– hay parte de verdad, a saber, que uno se considera dis-

tinto y superior a su cuerpo, pues de lo contrario no lo usaría. Lo mismo ocurre actualmente, por ejemplo, con la ideología de género, pues quien se considera a sí de otro género al que tiene, manifiesta que la persona no se reduce al género, a la naturaleza humana. La ventaja de estas hipótesis está en que suponen la distinción real entre persona y naturaleza humana, y su falacia radica en que admiten una errónea vinculación entre la persona y su naturaleza corpórea, pues la persona debe proteger su cuerpo según éste es, no usar de él como le venga en gana. ¿Por qué tal actitud es equivocada? Porque si se intenta disponer a capricho del cuerpo se convierte el disponer en lo disponible y con ello se estropea el disponer, es decir, se inhibe su crecimiento: “al disponer del disponer lo hago mío. No lo hago don. No puedo crecerme como quiera sino como me ha sido dado crecerme”.

Lo que precede obedece a la actitud de intentar reconocerse en el propio cuerpo o de autorrealizarse en él. Pero la persona no es su cuerpo ni puede encontrar su sentido personal en él. De modo que si le exige a su cuerpo la felicidad personal que éste no puede dar, decae anímicamente en la pesimista frustración, y corpóreamente en la postración propia de una afectividad exhausta, consecuencias inherentes a este voluntarismo que prescinde de poner orden intelectual o sentido en la vida.

Nuestra cultura está repleta de medios que se ofrecen al disfrute del cuerpo, tras cuya adhesión no comparece ni el amor personal ni el crecer virtuoso de la voluntad. Este culturalismo, ya profetizado por Nietzsche, es solidario del relativismo ante la verdad, y conduce al nihilismo ontológico, pasando existencialmente por el odio y la violencia. Al final de esta infeliz andadura no se sabe qué hacer con los medios por carencia de fines (el pragmatismo, aparentemente ilustrado, es siempre la filosofía más endeble). Obviamente, esta situación aboca a la muerte de la esperanza, a la cancelación del proyecto personal en la historia y tras ella. Y, por si fuera poco, los medios suelen tornarse rebeldes al hombre, no solo provocándole efectos perversos, sino mutándose a veces en imprevisibles enemigos.

Si el disponer es dual con lo disponible y el cuerpo forma parte del disponer humano, lo que precede indica que el cuerpo no se puede explicar aislado del mundo natural y cultural. Y lo mismo que le pasa al cuerpo le pasa a la inteligencia y a la voluntad, porque tampoco éstas se pueden entender sin correlación con sus temas: la verdad y el bien. Y es que en el hombre hay muchas modalidades dispositivas: la inteligencia dispone de verdades; la voluntad, de bienes; el cuerpo de realidades naturales y culturales. Por eso se debe disponer según los ojos, oídos, etc., no de ellos. Asimismo, se debe disponer según el lenguaje, no de él. Es claro que esto tiene una relevancia ética, y también que la ética es una manifestación personal, o si se quiere, que la ética es segunda respecto de la antropología trascendental o de la intimidad.

Es obvio que el cuerpo se corresponde con el mundo natural y cultural, y que es superior a ellos porque no es naturalmente explicable desde ellos y porque los domina y los puede cambiar a mejor (aunque también a peor). Pero no menos claro es que el cuerpo se corresponde con lo humano superior a él, con la esencia inmaterial del hombre (ej. inteligencia y voluntad) y con la raíz de ambos, el acto de ser personal humano. Por eso hay que subordinar el obrar según el cuerpo (actuar productivo) al pensar y al querer, y éstos al ser personal.

De cara a lo inferior, es manifiesto que el cuerpo humano está diseñado para hacer, para producir, en rigor, para trabajar, actividad que ha sido puesta de relieve en la modernidad hasta el punto de medir al hombre sólo por sus obras. Se trata de la interpretación culturalista de la antropología, que deja de lado las dimensiones superiores humanas, tanto las de la esencia del hombre, que se perfecciona éticamente, como las del acto de ser personal, que son antropológicamente crecientes.

En cambio, los pensadores clásicos griegos subordinaron el producir a lo constitutivo del ser humano, porque advirtieron no sólo que sin esto no es posible aquello, o sea, que sin saber no es factible el hacer, sino también porque sin una suficiente formación en humanidad el hombre acaba subordinándose a los medios. Lo que

precede equivale a decir que los griegos subordinaron el hacer al tener. Conviene añadir que en la Grecia clásica el hombre se comprendía enteramente subordinado a la sociedad (en el sentido de polis), hasta el punto de que sin ella no se entendía, carecía de sentido, lo cual equivale a decir que no se descubrió la realidad que subyace bajo la noción de ‘persona’, la cual es superior a lo común de la ‘naturaleza’ humana.

Como el descubrimiento de la ‘persona’ es cristiano, y el cristianismo advierte que el ser personal es ‘amor’, a partir de él se ve el trabajo como una donación amorosa: “el otorgamiento del amor presta al actuar humano un carácter ‘operoso’”. “Lo que llamo operosidad del amor es un tipo de generosidad que desliga el otorgamiento del tener como condición previa, pues al recaer sobre el actuar humano lo eleva y le presta su índole misma. Esto implica también que la naturaleza humana es ahora definida de otro modo: no en contradicción, ni en oposición, ni siquiera en discordancia con la antropología griega. Pero, ahora, el hombre no se define últimamente, o sólo, como el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar. El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama intimidad. El ser capaz de dar es en relación de origen más acá de la inmanencia. Esto define estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona dar significa aportar. El aportar refrenda el tener”. Lo que precede lleva a “centrar el actuar humano libre en el amor, pues esto es lo que personaliza y perfecciona realmente al hombre”.

A partir de la revelación cristiana se sabe que no hay dos personas iguales, que cada una de ellas es una vocación divina distinta. En consecuencia, en el cristianismo se concibe el hacer como un encargo divino para cada quien: “el autor de la encomienda es el Creador. Por eso, hay que entender el encargo como una misión otorgada”. Con el cristianismo ‘persona’ no equivale a ‘hombre’ o ‘naturaleza humana’, sino que se distingue realmente de él (se trata de la distinción real entre acto de ser y esencia en antropología). Por tanto, al saber que “el hombre es un ser ‘metaespecífico’, su actuar

no depende exactamente de la capacidad biológica de su especie, sino de lo que es peculiar de cada uno”.

En consecuencia, el sentido del actuar humano dentro del cristianismo no es meramente social, como en el pensamiento griego, porque la *polis* no es superior a cada hombre, sino a la inversa. Por eso, “si se toma a sí mismo como persona se dará cuenta de que su actuar no es el resultado de las leyes de la sociología o de la economía, sino de su capacidad efusiva”. También por ello, con el cristianismo se ven las obras humanas como manifestación de una persona distinta vinculada irrepitiblemente a Dios y, por tanto, deben ser respetadas en la medida en que manifiesten el sentido personal, en el cual rige la semejanza con el ser personal divino. Con todo, como “el obrar humano no confiere carácter personal al don”, es obvio que las obras humanas no deben ser valoradas como las personas.

A lo que precede el cristianismo añade que la vinculación de cada persona humana con Dios es filial. Por tanto, dicho encargo se concibe de modo filial: “La vida humana es un encargo. Es algo que el Padre, el Origen de quien uno depende, ha puesto en manos de cada uno. Si uno se rebela contra la filiación, la idea de encargo no se sostiene, pero también se pierde de vista el destinatario, porque si lo hace sólo para autorrealizarse, porque se lo debe todo a sí mismo, entonces el destinatario es uno mismo... Cuando se acepta el encargo, uno sabe que está refrendado en su existencia originada, y entonces no se alberga inseguridad alguna. En cambio, la vida de quien cree que se lo debe todo a sí mismo está dominada por la duda de si puede alcanzar éxito, de si puede autorrealizarse”.

Si la tarea es para el cristiano un encargo filial divino, se inhibe de trabajar el que no se sabe hijo de Dios o quien no lo quiere ser, pero entonces “muere como un imbécil, no se ha vivido éticamente, el tiempo termina sin completarse y la muerte es como un aborto”. Tal actitud implica también desconocerse como persona, pues en cada persona, “en cada quien existe cierta semilla de santidad que reside en su capacidad de actuar, es decir, de aportar”.

2. La visión griega del cuerpo humano

Para el pensamiento griego el cuerpo humano se distingue de los demás seres vivientes corpóreos por su capacidad de tener: cultura, vivienda, lenguaje, espacio, es decir, posee el mundo; ¿tiene el tiempo o el tiempo lo tiene a él? ¿lo mide o es medido por él? El tiempo solo lo poseemos con la razón, no con el cuerpo. El hombre tiene historia, los animales no, pero nos hacemos con la historia por la razón, no sólo por la memoria sensible. El tiempo se tiene cuando se lo conoce, y se lo posee cognoscitivamente y se lo conoce aunadamente con la razón, no con los sentidos.

Los pensadores griegos sabían que hay otros niveles superiores humanos que también se poseen, a saber: se poseen ideas los actos de pensar, actos de conocer los hábitos cognoscitivos y actos de querer las virtudes. Pero el nivel inferior de tener corre a cargo del cuerpo humano: “el hombre es capaz de tener según su cuerpo, lo cual distingue el cuerpo humano del animal. Para que el cuerpo humano sea capaz de mantener una relación de pertenencia con cosas, es necesario que comporte cierta potencialidad, y no esté enteramente acabado. Si lo estuviera, no podría poseer, puesto que la posesión es, en cierto modo, complementaria respecto del poseedor. Si el cuerpo humano estuviera enteramente acabado, sólo se le podrían añadir cosas, pero no estaría posesivamente abierto a ellas. Para que el cuerpo esté abierto posesivamente a algo distinto de él, es menester que no esté terminado”. Con esto se advierte el carácter potencial del cuerpo humano y, por lo tanto, su imposibilidad de confundirlo con el acto de ser personal humano.

Los ejemplos que Aristóteles ofrecía del tener humano son los del vestido, el anillo, etc. Se trata de la *hexis* categorial, o sea, del hábito predicamental, tal como lo glosa Tomás de Aquino, categoría que es exclusivamente humana, y cuya reunión conforma lo que los griegos llamaban de dos modos: *ta prágmata* y *khémata*, y que Heidegger ve como un plexo medial en el que unos productos remiten a otros.

Además de tener, el hombre produce con sus manos, pero produce porque sus manos son sumamente potenciales, es decir, potencialmente abiertas a cualquier actividad. Lo están hasta tal punto que son expresivas, pues se puede conformar con ellas un lenguaje. Con ellas el hombre hace un mundo cultural a su medida, el cual es una prolongación perfectiva de su cuerpo y un añadido al mundo natural.

Lo que precede indica que el cuerpo humano tiene el copyright de ser posesivo. Con todo, los pensadores griegos no se quedaron en ese orden de tener, sino que, al descubrir otros modos humanos de tener superiores al corpóreo, subordinaron éste a aquéllos. En efecto, “la posesión corpórea es débil por ser lo poseído exterior al cuerpo. La posesión inmanente es más fuerte, pues corre a cargo del acto cognoscitivo en el cual está el objeto conocido. El hábito es un nivel superior de posesión, al que cabe llamar intrínseco, por constituir el perfeccionamiento de la facultad en cuanto que tal, o estante en ella, y elevante de ella”. A la primera modalidad de posesión Polo la llama ‘técnica’, lo cual indica que la técnica es connatural al hombre hasta el punto que sin ella la corporeidad humana es inviable: “no hay técnica sin cuerpo, pero tampoco hay cuerpo humano sin técnica”.

El carácter potencial de la corporeidad humana es relativo al mundo y al alma. En cuanto a lo primero, es manifiesto que el mundo es potencial, dúctil, abierto, imperfecto; por tanto, hay que corregir la tesis de Leibniz según la cual éste es el mejor de los mundos posibles, pues de serlo, el cuerpo humano no podría operar en él, trabajarlo, mejorarlo. En cuanto a lo segundo, hay que mejorar la definición de Aristóteles sobre el alma como ‘acto primero del cuerpo organizado’, pues el cuerpo humano no está enteramente organizado, ya que, de lo contrario, no podría ni tener ni trabajar y, en consecuencia, no sería viable. Esto indica que el alma no es solamente ‘forma’ del cuerpo, pues de formalizarlo enteramente lo cerraría, sino que sobra respecto de su función formalizante. Y es precisamente esa sobra de acto respecto de la ‘naturaleza’ corpórea lo

que tiene el alma de ‘esencia’ humana, de perfección, lo que se corresponde con distinción real con el ‘acto de ser’ o persona humana.

Conviene añadir que el carácter abierto del cuerpo humano no solo se corresponde con la apertura esencial del alma humana, sino también con la del acto de ser personal humano, el cual es libre, cada quien una libertad distinta, por eso, “hay un dominio del hombre sobre su cuerpo y sobre su psique, desde la libertad”. Pero como la libertad es un rasgo del acto de ser personal humano y la persona es un descubrimiento cristiano, su relación con el cuerpo humano conviene ser expuesta en el siguiente epígrafe.

3. La visión cristiana del cuerpo humano

Los medievales cristianos añadieron a los diversos niveles de posesión humana descubiertos por los pensadores griegos otros, a saber: que se posee el conocimiento de la inteligencia y el querer de la voluntad con la *sindéresis*, un hábito innato, un descubrimiento de San Jerónimo en el s. IV; que se posee el conocimiento de los primeros principios reales con el hábito de los primeros principios, metafísica desarrollada por San Alberto Magno y Tomás de Aquino; y que se posee el conocimiento parcial de la persona humana con el hábito de sabiduría, asunto que se deduce del tratamiento de tomista de este hábito. Pero por encima de todo tener, descubrieron el ser: la persona.

Para Polo, “no es lo mismo una antropología que considere el hombre como ser anímico-corpóreo, que una antropología que resalte la primordialidad radical de la persona. Porque la persona añade a la naturaleza la dimensión efusiva, aportante. Por ser el hombre una persona, no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino que sobresale por encima de ellas y goza de una libertad radical. Por eso, su presencia en el mundo a través de su naturaleza es inventiva. El hombre saca de sí, da de sí, aporta; a esto lo hemos llamado manifestación. El hombre es un ser que se manifiesta y que puede también negarse a la manifestación. ¿Por qué es importante añadir a la visión aristotélica del ser humano que el hombre es persona? Por-

que la naturaleza humana ofrece un rasgo muy peculiar; pero que, si se considera independiente, podría dar lugar a conclusiones erróneas: en cuanto que el hombre es una naturaleza, aparece un rasgo que recorre toda la naturaleza humana: el tener. En tanto que el hombre es persona, aparece otra característica que no es el tener, sino justamente superior a ello: el aportar. Lo llamaré el dar”. En suma, además de descubrir los niveles superiores del tener humano, el pensamiento cristiano descubrió el dar.

Es claro que lo tenido perfecciona la dimensión humana que tiene. Así, la cultura mejora al cuerpo; lo sabido al saber; lo querido al querer. Pero ¿qué perfecciona más a las dimensiones humanas, lo tenido o lo dado? Si dar es superior a tener, dar debe perfeccionar más al hombre que tener. Por eso la justicia, que radica en ‘dar a cada uno lo suyo’, es virtud superior a la fortaleza que permite mantener lo que se posee, y la generosidad, que radica en ‘dar más de lo que es justo’, es superior a la justicia. El dar trascendental, el que caracteriza al amar personal, dimensión superior del acto de ser personal humano, es condición de posibilidad del tener esencial, natural y cultural, porque al dar no entra en pérdida al ofrecer dones, ya que el dar es constitutivamente creciente y, además, puede ser aceptado, enriquecido, elevado.

Lo anterior indica que el dar es correspondido con un aceptar que eleva a la persona a través de sus obras, de su cuerpo. Por tanto, el dar se corresponde con el destino, o mejor, con el destinatario que acepta. El dar personal no se puede llevar a cabo sino mediante el cuerpo, con dones, porque no se puede dar el dar, ya que es el acto de ser que uno es. Si los pudiéramos dar dejaríamos de ser. Con todo, el dar personal humano es inferior al aceptar personal humano, dimensión superior del amar trascendental humano, puesto que somos criaturas, y en nosotros lo primero es aceptar, puesto que se nos ha dado el ser. Por tanto, si aceptar es superior a dar, en nosotros las manifestaciones esenciales y corpóreas de aceptar serán superiores a las de dar.

¿Las virtudes teologales se tienen? En rigor no, pues ‘son’, ya que elevan a los trascendentales personales: la esperanza, a la coe-

xistencia libre; la fe, al conocer personal; la caridad, al amar personal. Se puede decir en cierto modo que por medio de ellas Dios nos ‘tiene’, pero como en Dios no cabe distinción entre ser y tener –es la identidad–, es mejor decir que por ellas Dios nos ‘es’, o sea, que abre nuestro ser a su intimidad o que nos diviniza. Suele decirse que el amor es posesivo, pero más que ‘poseer’ al amado, al amar se ‘es-con’ él. Con las virtudes teologales se es aceptado: con ellas se es conocido y amado, y esto es superior a conocer y amar. Por tanto, ellas son superiores a las adquiridas.

En suma, dar es superior a tener y aceptar es superior a dar. Y como no cabe aceptar y dar sin dones, lo que añaden el aceptar y el dar respecto del tener es que no se dan o aceptan ‘bienes’ sino ‘dones’. Por tanto, la clave de la realidad externa está en ver qué añade el don respecto del bien. Y la clave de la realidad interior está en ver que, si el tener externo está en función del tener interno, y éste está en función del dar, el dar está en función del aceptar, y el aceptar en función de ser aceptado, que es el mayor don divino posible para una criatura libre. En consecuencia, la felicidad no puede consistir, como se dice actualmente, en disfrutar del cuerpo; tampoco, como se decía clásicamente, en poseer con el intelecto o disfrutar con la voluntad, sino en dar y en aceptar y, sobre todo, en ser aceptado, porque dados ya fuimos en nuestra creación y asimismo somos dados en nuestra elevación, pero lo somos en vistas de la definitiva aceptación.

La visión cristiana añade algo más, a saber, que el cuerpo humano muere porque no está suficientemente vinculado al alma; que eso se debe a la herencia del ‘pecado original’, y que ésta no se será la situación definitiva, pues habla de la ‘resurrección de los cuerpos’. Lo que precede lleva a preguntar dos cosas: a) ¿cómo se nota que en la presente situación el alma no está suficientemente unida al cuerpo? b) ¿qué puede significar que lo esté? A lo primero Polo responde con la noción de ‘límite mental’. A lo segundo, con la de ‘esencialización del cuerpo’.

a) En cuanto a lo primero, Polo llama ‘límite mental’ al primer acto de la inteligencia, la abstracción, porque tal conocimiento es

detenido, es decir, no profundiza en la realidad del abstracto conocido, y desde luego, no penetra o no atraviesa de sentido el cuerpo humano, sino que lo da por 'hecho': "el cuerpo es un sentido del hecho en cuanto que el límite mental impide la plena 'esencialización' del cuerpo humano: la presencia mental señala la distinción entre el alma como esencia y como forma del cuerpo". Al límite mental Polo también lo denomina 'presencia', porque es el acto de pensar que presenta el objeto pensado, a lo que llama 'lo presentado'. La presencia mental no es tiempo, sino que está al margen de él. En contraste con ella, el cuerpo humano, al no ser atravesado de su luz, es temporal, pero como la presencia es el nivel inferior del alma, por eso, "recibido por el alma, el cuerpo ya no es retraso, sino que se orienta hacia la presencia. Por eso, la presencia es la guarda de la esencia en tanto que el cuerpo es recibido. La esencialización del cuerpo saca al cuerpo del retraso al conectarlo con la presencia. De manera que el cuerpo humano es físico sólo hasta cierto punto, es decir, en cuanto no llega a vencer del todo el retraso". La orientación del cuerpo humano hacia la presencia mental indica su dependencia directa del alma, no de la causa final u orden del universo físico, como las demás realidades corpóreas, pues la causa final es temporal.

b) En cuanto a lo segundo, la palabra 'esencialización', derivada de 'esencia', denota para Polo 'perfección'. Con ella indica que estando ahora el cuerpo humano en el plano de la 'naturaleza', con la resurrección será elevado al de la esencia del hombre. Así como ahora el cuerpo humano perfecciona la naturaleza del mundo con la cultura, y a tal perfeccionamiento cabe llamarle en cierto modo 'esencialización' del mundo, también cabe un perfeccionamiento ulterior del cuerpo humano por parte de la esencia del hombre al que cabe llamar 'esencialización'. En esta vida el cuerpo humano es susceptible de crecimiento perfectivo hasta cierto punto, pues, aunque aprende mucho, y tal aprendizaje es similar a los hábitos adquiridos de la inteligencia y de la voluntad, en rigor no es como ellos, puesto lo aprendido se empobrece con el tiempo y se pierde con la muerte. Si, de acuerdo con esto, se pregunta cómo será el cuerpo humano tras la resurrección, hay que decir que estará atra-

vesado del modo de ser de la esencia del hombre, no de las características de la realidad física actual, para lo cual requerirá de ‘unos nuevos cielos y una nueva tierra’, es decir, de la ‘esencialización’ definitiva del universo.

Conclusiones

Se pueden resumir en las tres siguientes, que permiten pasar de ver el cuerpo como tenido, al tener según el cuerpo, y del tener al dar y aceptar según el cuerpo:

1^a) Ver el cuerpo como algo que se tiene y que se usa de él como se quiere no es natural ni propio de la filosofía griega, sino antinatural y distintivo del pensamiento moderno. Más antinatural todavía es creer que uno es su cuerpo. En esa tesitura, el cuerpo obviamente no se da, sino que se reserva. Lo natural y griego es ver el cuerpo humano como ‘disponer indisponible’: verlo para tener y subordinar sus teneres a teneres superiores: tener ideas, tener hábitos intelectuales y tener virtudes en la voluntad.

2^a) La filosofía griega no descubrió la realidad de la persona humana, descubrimiento netamente cristiano. La persona es más que tener; es ser, y la dimensión superior de su ser es el amar personal, el cual admite una dualidad: aceptar y dar. El aceptar y el dar se refieren a Dios, pero la persona humana vehicula su dar a Dios a través de su esencia y de su cuerpo, y lo que da son dones físicos que configura con su cuerpo. Como el cuerpo no es el ser, se puede dar según el cuerpo, e incluso se puede dar el cuerpo. En cambio, el ser no se puede dar, porque se dejaría de ser persona. Tampoco la esencia del hombre se puede dar, porque se dejaría de ser hombre.

3^a) Lo que se da según el cuerpo son dones, obras conformadas por lenguaje y trabajo. En el acto de ser personal humano, superior al dar es aceptar. El aceptar es relativo a Dios: lo que se acepta es divino. Aceptar es superior a dar y los dones divinos son superiores a los humanos.

Se puede añadir una tesis: Superior a aceptar es ser aceptado por Dios, que nos acepta como personas cuando transformamos nuestro tener en dar, dando dones para que sean aceptados por Dios.

En consecuencia, la clave de esta vida radica en la espera de que Dios al final de ella ratifique a cada quien si lo que éste ha dado mediante su cuerpo responde al encargo divino, es decir, en que Dios le diga a cada persona humana si lo que ha dado por medio de su cuerpo valía la pena y hasta qué punto valía. Pero como esta vida no es la definitiva, y el cuerpo resucitado será habitante de un mundo superior a éste, si dar es superior a tener, tal cuerpo será, más que poseedor, otorgante. ¿De qué? Obviamente de dones que manifiesten el superior amor personal, dones para que Dios los acepte, los eleve. Y si aceptar es superior a dar, será más elevado en la medida en que más acepte los dones divinos.

Juan Fernando Sellés
(Universidad de Navarra)
jfselles@unav.es

El don, fundamento de la vida económica y social*

“El camino hacia la sabiduría se inicia con el alegre asombro del descubrimiento de la insondable hondura de la experiencia del don, algo que continuamente envuelve la vida humana...”

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría (2010), p. 128

Introducción

En el año 2008, el profesor Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, entonces catedrático de teoría económica en la Universidad de Navarra, fundó en el seno de tan prestigiosa institución el grupo de investigación interdisciplinar en “Filosofía y Economía”, que durante los subsiguientes cinco años –hasta el momento de su jubilación– reunió con frecuencia semanal a académicos, estudiantes y profesores, en torno a seminarios de los temas más diversos. Miguel Alfonso, quien fuera el fundador y primer decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, lanzaba con este gesto una poderosa invitación, que –en la línea del tema que queremos exponer en este trabajo– remite al mismísimo centro de la labor universitaria: la vocación radical humana de servir en la caridad de la verdad, que supone la apertura amorosa y generosa a los demás.

A principios de 2010, tras hacerse pública la Encíclica *Caritas in Veritate* (2009), en la que Benedicto XVI invita a “ensanchar y ahondar en el concepto de razón”²⁴, el profesor Martínez-Echevarría se propone “extraer de ella algunas conclusiones que puedan ayudar

*El artículo fue publicado en 2017 en *Cultura Económica*, vol. XXXV, nº 94, pp. 21-46 (ISSN:0326-3398).
24 Martínez-Echevarría, M. A. (2010), p. 129; CÍV 31.

a renovar y entender mejor el sentido y la finalidad de lo que llamamos actividad económica”²⁵. En “Don y desarrollo, bases de la economía” (2010) expone los fundamentos de su propuesta, lo cual supone “una nueva manera de enfocar no sólo la economía, sino la totalidad de la acción humana”²⁶.

Habiendo tenido la fortuna de participar activamente de sus seminarios, los autores de este trabajo queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a Miguel Alfonso, por su guía y consejo, pero especialmente por el don de su amistad. Fruto también de tales seminarios son estas reflexiones que aquí presentamos. Una de las ideas más llamativas de la Encíclica es la alusión a la llamada “lógica del don” como fundamento de las relaciones sociales, lógica que en la modernidad fue reemplazada por las de la obligación o del interés propio, al momento de explicar las motivaciones de la acción humana. Este reduccionismo no es ajeno a las teorías al uso en teoría económica, las cuáles, en gran parte como consecuencia del cerramiento de las ciencias sociales a la metafísica y a la teología²⁷, expresan cierto desconcierto sobre la naturaleza humana. Para contribuir al debate sobre la antropología que soporta la actividad económica, este artículo introduce algunos conceptos fundamentales sobre el don, que, a pesar de haber recibido gran atención en los últimos años²⁸, es aún desdeñado por algunos círculos intelectuales. Intentaremos sentar las bases antropológicas para el desarrollo de una rehabilitación del don en la vida social y económica, que trataremos en una segunda parte.

Conscientes del estatuto epistemológico del que goza la ciencia económica en la actualidad, tomamos como punto de partida una advertencia realizada por el mismo Miguel Alfonso: “[e]nfrentarse con el problema económico no es tarea sencilla, ni mucho menos está al alcance de todas las gentes. Se requiere un buen conocimiento de antropología, etnografía, historia, política, derecho, etc.

25 Martínez-Echevarría, M. A. (2010), p. 125.

26 Martínez-Echevarría, M. A. (2010), p. 123.

27 Martínez-Echevarría, M. A. (2010), p. 122.

28 González, A. L. (2013), p. 6.

En cualquier caso, conviene no olvidar que debajo de toda teoría económica hay una determinada concepción del hombre, de la naturaleza y de Dios, de la que no siempre se tiene mucha conciencia”²⁹. Intentaremos, en lo que sigue, contribuir a la reflexión sobre el don, explicitando algunos de sus supuestos filosóficos y antropológicos.

Sobre la “lógica del don”

Puede llamar la atención que, en una sociedad que se dice de mercado y, por tanto, en la que dominan las relaciones reguladas por el precio y el interés, se preste atención a la lógica del don. Más aún, ¿qué lugar ocupa la “antropología del regalo” en una sociedad en la que el mercado se extiende más allá de las relaciones de subsistencia, intentado penetrar en el mundo de la cultura o los servicios personales, tradicionalmente el campo que se confiaba a la familia, los vecinos o los amigos?³⁰. Una mirada más atenta a nuestra realidad cotidiana, nos desvela una realidad conocida, pero en la que apenas reparamos: la madre que se levanta una y otra vez durante la noche para atender al hijo enfermo, la sonrisa de la persona con quien nos cruzamos en el ascensor, la invitación de un amigo a cenar el viernes por la noche, la explicación paciente del hermano de un tema difícil de matemáticas, el tiempo que dedicamos a una ONG, los regalos de la noche de Reyes, los compañeros de carrera venidos de todas partes y con los que pasamos años intensos, el consejo de aquel viejo profesor, la compañía al amigo enfermo terminal... Todas estas acciones tienen un rasgo en común: las hacemos gustosamente y de modo gratuito. Cuando se cuantifican, su importancia es sorprendente³¹.

En efecto, el don está continuamente presente en nuestras vidas. En el ámbito académico “desde diferentes puntos de vista y con

²⁹ Martínez-Echevarría, M. A. (2010), p. 122.

³⁰ Folbre, N. y Nelson, J. (2000).

³¹ Insel, A. (1993); Angulo, C. y Hernández, S. (2013).

métodos distintos puede ciertamente afirmarse que muy diversos intereses actuales de las ciencias humanas y sociales y las humanidades están poniendo de manifiesto que el concepto de don, noción antigua, ahora rehabilitada o propuesta de nuevo, resulta una clave especialmente privilegiada en orden a la comprensión de la persona y naturaleza humanas y los problemas sociales y económicos”³². El grupo de gente que trabaja en torno a la Revista MAUSS –con Caillé a la cabeza– afirma contundentemente que el fenómeno del don no es una realidad marginal ni siquiera en nuestras sociedades de mercado. Más aún, para esta escuela, la lógica del don podría constituir la clave que permitiera comprender de un modo mucho más luminoso la experiencia humana. Es tal la importancia del don en la vida del hombre, que podría constituir el tercer paradigma, aquel que superara las limitaciones de los dos paradigmas dominantes en el mundo de las ciencias: el individualismo y el holismo metodológico. Precisamente por tal fin, tales investigadores pretenden fundar un nuevo paradigma de las ciencias sociales “sobre la universalidad, una cierta universalidad, de la obligación de dar”³³. Definen, de modo general, al don como toda aquella prestación de bienes y servicios sin obligación, garantía o certidumbre de retorno, realizado con la intención de crear, mantener o regenerar una relación social³⁴.

En efecto, ni holismo ni individualismo metodológicos son capaces de comprender las raíces últimas de una sociedad cohesionada, políticamente –en el sentido más noble del término político– fundada. Por su parte, el paradigma del don hace de la donación el momento constitutivo primero de la realidad humana, el momento en el que se funda, por la misma donación, la identidad personal y el vínculo social.

A principios del siglo pasado Marcel Mauss –antropólogo francés, sobrino de Durkheim– llamó la atención sobre la importancia

32 González, A. L. (2013), p. 15.

33 Caillé, A. (2000), p. 45.

34 Caillé, A. (2000), p. 124.

que la lógica del don tenía en la organización de la vida social en las sociedades arcaicas³⁵. Lo que Mauss describía eran importantes ceremonias públicas, regidas por un ritual bastante estricto, en las que grandes grupos humanos intercambiaban numerosas cantidades de todo tipo de bienes preciosos. Él definió a este fenómeno como un hecho social ‘total’, porque “se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuáles adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuáles hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen”³⁶. En estas ceremonias públicas, preparadas durante mucho tiempo y realizadas en un clima festivo, la sociedad se presenta como un todo, como una unidad, se identifica con el hecho, aunque éste sea protagonizado por personas concretas. En estas prestaciones recíprocas gratuitas, acaba implicado todo el cosmos: no sólo se despliegan prestaciones recíprocas entre hombres, sino entre vivos y muertos, seres humanos y seres sobrenaturales, hombres y animales³⁷.

Lo que estos hombres se traspasaban en estas ceremonias era un poco de todo: “[I]o que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles o inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas...”³⁸. Y aquí se produce una paradoja. Por un lado, el volumen de lo transmitido es importante e implica un mecanismo potente de distribución de riqueza. Sin embargo, no es un comercio: las cosas transmitidas no tienen precio. No se busca el equilibrio entre lo dado y lo recibido. Más bien el don es un desafío, una apuesta. Se busca, con la generosidad, sobrepasar lo recibido, pues lo que está en juego es el rango social, el honor, el reconocimiento del otro. El don expresa rivalidad y lucha. No tanto una lu-

35 Mauss, M. (1979).

36 Mauss, M. (1979), p. 157.

37 Hénaff, M. (2002), pp. 172-173.

38 Mauss, M. (1979), p. 160.

cha por conseguir la riqueza como una lucha por conseguir “ser” por medio de la riqueza. Pues, según una ley que podríamos llamar universal, quien da es superior a quien recibe. En otras palabras, dar es glorioso y produce prestigio³⁹.

Influido por el evolucionismo, Mauss pensaba que su trabajo había descubierto una profunda evolución general de la humanidad: de la lógica del don –dominante en las sociedades arcaicas– a la lógica del intercambio de mercado, propio de las sociedades modernas⁴⁰. Con ello daba a entender que la lógica del don había tendido a perder su relevancia social y, dicha tendencia general sugería que desaparecería pronto. Aunque es verdad que nuestro mundo está fascinado por el nuevo poder tecnológico del hombre y su capacidad de transformar la naturaleza y transformarse a sí mismo; aunque es verdad que en nuestra sociedad de mercados ampliamente globalizados –que ofrecen al consumidor una infinidad de productos a precios cada vez más accesibles–, da un poder inusitado a las relaciones de intercambio, la realidad es que para nosotros, las cosas más importantes siguen siendo un regalo: la vida, la naturaleza, nuestras familias, los amigos, los vecinos, los compañeros. Es decir, lo que constituye lo más querido y lo que da sentido a nuestras vidas es un don recibido, del que no hemos hecho nada, o casi nada, por merecer. La importancia de la obra de Mauss es que rompía, entonces, con una cierta tradición originada durante la modernidad y que tendía a señalar como modelo o arquetipo ideal de relación social la lógica del intercambio regida por el contrato y el precio: la relación mercantil⁴¹.

Una de las cosas que más poderosamente llamó la atención de Mauss no era el fenómeno mismo del don, sino la obligación de corresponder con un contra-don, en señal de agradecimiento, que el donatario tenía en las sociedades arcaicas. Así, el don ponía en marcha un proceso social que se desarrollaba en tres etapas: donar, to-

39 Hénaff, M. (2022).

40 Mauss, M. (1979), p. 158.

41 Lázaro, R. (2002).

mar, corresponder; implicando, al menos, a un donante y un donatario. El don ponía en marcha un mecanismo de mimesis que unía en un mismo hecho don y reciprocidad. ¿Por qué esta obligación de corresponder? ¿Cuál era su significado? El interés-extrañeza de Mauss –nacido en una sociedad que se ‘sostiene’ sobre la obligación contractual legalmente sancionada– se centraba en entender la naturaleza de ‘esa obligación’ de devolución del don propia de las sociedades arcaicas.

Don y reciprocidad

Mauss observaba que el don era un desafío no solo para el donante, sino sobre todo para el donatario, que se veía ante un dilema: rechazar el regalo era hacer un desprecio al donatario y equivalía muchas veces a una cuasi-declaración de guerra. Por otra parte, aceptarlo, implicaba una obligación a corresponder, con generosidad y liberalmente, al menos a la altura de lo recibido, –aunque mejor si lo sobrepasa– con un contra-don en señal de agradecimiento. Tomar o no tomar era un momento decisivo en el proceso social que el don desencadenaba. Introducía como sujeto activo al donatario en la relación, que dirigía en un sentido u otro la relación. Si no tomaba, se arriesgaba al enfrentamiento con el donante, fruto del acto de desprecio público ante la comunidad que suponía el rechazo, o, a lo menos, la relación recién incoada moría. Si tomaba el bien, quedaba públicamente obligado a expresar el agradecimiento por el bien recibido. Si no correspondía, o no estaba a la altura que se esperaba con el contra-don, él y su grupo quedaban deshonorados ante la comunidad. Dar públicamente con generosidad ostentadora es glorioso y produce prestigio. Es, al mismo tiempo, un desafío: obliga al otro a responder sin haberlo solicitado. Donar, tomar y corresponder constituyen tres momentos de un mismo proceso que el don pone en marcha. O, dicho de otro modo, la reciprocidad sería aquella “fuerza que incita a aquel que recibe a dar a su alrededor (y no solo retornar), ya sea a quien le ha dado ya sea a un tercero”. Para Godbout –de quien tomamos estas palabras– esto es un rasgo in-

trínseco –una constante, dice él– del don⁴². Don y reciprocidad son aspectos de la misma realidad.

¿Cuál es el significado de este proceso? Para Mauss, los aspectos esenciales ligados a la lógica del don son dos: el reconocimiento personal y, al mismo tiempo y por lo mismo, la creación, mantenimiento o regeneración de una relación social. En la lógica del don, aunque los bienes intercambiados son importantes, lo más relevante es que están al servicio de relaciones de reconocimiento de los sujetos implicados. En este proceso de donar, tomar y corresponder la propia identidad del donante-donatario está en juego.

¿Cómo tiene lugar el reconocimiento de la propia identidad? Los dones tienen una significación por la cual, de algún modo intangible pero real, el donante queda implicado en la cosa donada. Los objetos que se intercambian condensan la memoria viva propia, familiar, o del grupo de referencia. Otras veces se encantan o se bendicen, están cargados de un poder misterioso o sobrenatural. Mauss observó que en muchas sociedades no había distinción entre los derechos personales y los reales. Así, para el derecho maorí “la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que cada cosa tiene un alma, es del alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio... hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma”⁴³. Dicho de otro modo, el donador se arriesga dándose personalmente en eso que dona. Hénaff, parafraseando a Mauss, dirá: “[s]e dona a sí mismo donando, y si se dona es que se debe –a sí y a su bien– a los otros’. La implicación del donante en la cosa donada no es metafórica: es al mismo tiempo la historia de la transmisión del alma y de la presencia substancial; esto traduce el hecho de que el vínculo del donante con el donatario es personal, exclusivo, intenso”⁴⁴. Esto nos lleva al significado de la cosa en el don.

42 Godbout, J. (2004), p. 230.

43 Mauss, M. (1979), pp. 168-169.

44 Hénaff, M. (2002), p. 171.

El don es un símbolo. Según Caillé: “don y símbolo son coextensivos (...) Para comprender y descubrir empíricamente cómo el vínculo social es tejido por los dones, que no valen más que simbólicamente, aún faltaría haber comprendido (...) que, más profundamente, es la realidad social misma que debe ser concebida como intrínsecamente simbólica”⁴⁵. El don es un signo que tiene una significación. Incluso se podría decir que el don es un signo eficaz: produce lo que significa, es una realidad al mismo tiempo material y espiritual y es allí donde radica su fuerza.

En el objeto entregado como señal del cumplimiento de una obligación respecto a alguien, que al mismo tiempo expresa lo más propio y valioso del sujeto que da: la donación de sí mismo en aquello que se dona, unida el reconocimiento de lo que tenemos de más valioso y que los otros –al reconocerlo– nos otorgan. En el hombre, el reconocimiento de su identidad está ligado a la lógica del don. Somos eso que los demás reconocen en eso que damos-dándonos. En determinados contextos, aquello que se entrega expresa de algún modo al donante dándose; y esa donación apela, exige, busca una respuesta del donatario. No cualquier respuesta, sino aquella respuesta que esté a la altura de lo donado; aquella respuesta que exprese el reconocimiento del donante por parte del donatario. Y ésta sólo puede ser aquél contra-don que manifieste quién es el donatario. Don y contra-don fundan relaciones por el poder que lo dado –prenda capaz de expresar una voluntad sostenida y manifestación de sí del donante– tiene de trascender el tiempo y fundar el reconocimiento intersubjetivo.

Don y deuda: interés versus benevolencia

La acción de dar genera en el donatario una deuda de agradecimiento que debe ser saldada de alguna forma. Para Hénaff, la deuda es en primer lugar y antes que nada la obligación de restituir –según la lógica del don– un equilibrio roto. A un don, un contra-don; a un

⁴⁵ Caillé, A. (2000), p. 6.

asesinato, un castigo o compensación; a una esposa recibida por un grupo, otra dada; a una transgresión, una reparación⁴⁶.

Podríamos arriesgar, en línea no solo con la antropología cultural sino también con la teología, que al comienzo de todo está el don; de modo especial, la conciencia de que todo aquello que somos lo hemos recibido; es decir, la deuda de vida, el estado de deuda. Godbout reconoce este hecho: “[m]e parece que este favor inexplicado existe en todas las sociedades, casi por definición. La especie humana no considera como adquirido el hecho de recibir, de ahí la fuerza universal del principio de reciprocidad, fundado en un estado de deuda original porque recibimos la vida y no podemos recibirla inocentemente, como si fuera de suyo, sin preguntarnos, lo que posiblemente constituya una diferencia fundamental con los animales”⁴⁷.

Si es verdad que al comienzo de todo está el don (la conciencia de que lo que somos lo hemos recibido) de ahí se deducen dos cosas. La primera es que en todas las sociedades la deuda de las deudas es la deuda de vida, el capital inicial origen de toda fecundidad posterior. La segunda, si lo que hemos recibido lo hemos recibido sin ningún merecimiento, totalmente gratis, también nosotros debemos dar gratis. Lo que se ha recibido gratis, debe darse gratuitamente. Se podría decir que el don pone en marcha un potente proceso de mimesis. Si el donante originario es Dios mismo, entonces el origen es la abundancia; por el contrario, si no aceptamos a Dios como el donante originario, en el origen hay carencia y esto conduce al miedo al otro y a la violencia (Hobbes).

Esto plantea uno de los problemas que más discusión ha generado. Si lo consustancial al don es la gratuidad, ¿qué significado tiene hablar de la obligación de restituir? Dice Testart: “[e]l don es la cesión de un bien que implica la renuncia a todo derecho sobre ese bien, así como a todo derecho que podría emanar de esta cesión, en

46 Hénaff, M. (2002), pp. 272-273.

47 Godbout, J. (2004), p. 234.

particular a aquello que podría reclamar en contrapartida”⁴⁸. O sea, no habría obligación legal, jurídicamente exigible, a la restitución. Dicho en términos positivos, como el don es libre, libre debe ser la respuesta. Para Godbout: “[e]l principio de reciprocidad no significa –¡jamás!– que, en el don, el retorno está garantizado, a causa de otro rasgo inherente al don: la libertad”⁴⁹. Para este autor la libertad es otra constante del don. De tal forma que en la reciprocidad se unen al mismo tiempo la obligación de gratitud –el reconocimiento de una deuda que hay que restituir– y la libertad de la respuesta. Cuanto más importante es el don, más crece la tensión entre los dos términos, dado que entonces más grande es la deuda de gratitud, más grave es la obligación de restituir y más importante es la libertad de la respuesta.

Lo que está en juego es el reconocimiento, que no se puede dar sin libertad en la respuesta. Dice Hénaff “[e]n la especie humana interviene (...) un factor de elección y de voluntad que, en el gesto del don, asocia de manera indiscernible la necesidad y la libertad (...) El intercambio de dones resuelve la tensión entre la necesidad del encuentro –exigencia de la naturaleza– y la imprevisión de las respuestas –exigencia de la libertad–”⁵⁰. Cuando más importante es el don, más profunda es la tensión obligación-libertad, pero también, más profundos los vínculos que se generan si hay respuesta, más hondo el reconocimiento. Es la condición humana.

La obligación de restituir plantea otro problema. Si al dar es razonable esperar lo obligado por gratitud, expresión del reconocimiento, ¿qué diferencia práctica hay entre el don y el intercambio, pues en ambos casos hay contrapartida? Entre los defensores del don se insiste en la importancia de los aspectos subjetivos; entre el don y el intercambio, cambia la intención. Es necesario distinguir lo que se intercambia, del significado para los protagonistas de lo intercambiado; es necesario distinguir la intención de los sujetos,

48 Testart, A. (2001).

49 Godbout, J. (2004), p. 232.

50 Hénaff, M. (2002), p. 186.

de los objetos intercambiados. En el caso del don, la intención es la benevolencia hacia el otro (lo que se traduce en la libertad de la respuesta del otro); en el caso del intercambio es el interés (lo que se traduce en la exigibilidad de la contraprestación).

Sin embargo, ante esta afirmación, cabe una última objeción. Desde un punto de vista objetivo, en ambos casos el resultado es más o menos el mismo: hay contraprestación. Es verdad que en un caso es fruto de la liberalidad mientras que en el otro es una obligación legal; pero el hecho es que hay contraprestación. El problema estribaría en que la intención (ya sea benevolente, ya sea interesada) podría parecer irrelevante a la hora de explicar la distribución objetiva de la riqueza resultante de ambos tipos de transferencias.

El problema de la significación-intención de lo dado y el orden social resultante se complica con otro mal entendido. Al hablar de la obligación de gratitud, suele afirmarse que la respuesta debe ser proporcional a lo dado. Aquí el problema radica en el significado del término ‘proporción’. Algunos confunden proporción con la idea de igualdad entre lo dado y lo recibido, lo que nos lleva otra vez a la equiparación entre el don y el intercambio ¿No es el precio la expresión de la equivalencia del valor entre lo dado y lo recibido? ¿No es, por tanto, el intercambio la forma más eficaz y más justa de saldar las deudas?

A este planteamiento caben dos objeciones. La primera es la idea de precio. Cuando hablamos de precio, estamos hablando de “valor de cambio”. La noción de valor de cambio está intrínsecamente unida a la noción de sustituibilidad, que viene a resolver el problema de la conmensurabilidad: qué cantidad n del bien x me permite sustituir a n' del bien y . Desde el punto de vista del valor de cambio, ambas cantidades de cada bien son perfectamente sustituibles, sin que haya cambio de valor. Eso quiere expresar precisamente el precio.

No sucede así en la lógica del don. Si en el don el sujeto se da a sí mismo dando, no es posible atribuir un valor de cambio a eso, un precio, pues lo que está en juego es el valor del donante, que por de-

finición es insustituible. Se pone precio a las mercancías, algunas sociedades incluso a los esclavos –que no son personas, sino parte del patrimonio–, pero ninguna sociedad ha puesto precio a los hombres libres, o a los bienes que considera sagrados. Precisamente porque expresan la identidad, lo más propio de sí, son insustituibles, y, por ser insustituibles, son bienes-sin-precio. Precisamente porque lo que se intercambia es insustituible, la lógica del don puede fundar relaciones personales, intensas, exclusivas. En este caso, la transferencia pretende fundar un vínculo de reconocimiento: quiero estar unido a tí, y no me da lo mismo ‘cualquier otro’. Precisamente porque la lógica del don se desenvuelve en el marco de los bienes-sin-precio, no es posible el equilibrio, el sentido de la igualdad entre lo dado y lo recibido. Eso es totalmente ajeno a la lógica del don. Entonces, ¿Qué sentido tiene la idea de proporción entre lo dado y lo recibido?

Mientras que el intercambio mercantil tiende a la equivalencia entre lo intercambiado, es un juego de “suma cero”; es consustancial a la lógica del don la idea de deuda⁵¹. Más aún, muchas de las relaciones fundadas en la lógica del don se apoyan en la noción de ‘deuda estructural permanente insalvable’. Visto desde el punto de vista de uno de los miembros de la relación, lo que se recibe es de tal naturaleza que jamás –haga lo que se haga, dónese lo que se done en señal de gratitud– podrá devolverse un don de la misma naturaleza del don recibido. Así se han visto las relaciones entre Dios y los hombres, antepasados y vivos, padres e hijos, maridos y mujeres, señores y vasallos, maestros y discípulos, etc.

Es generalmente aceptado que el don más valioso que recibimos es el don de la vida. Recibimos la vida de nuestros padres, de los antepasados, y, en último término, de Dios, que en la tradición monoteísta es el único “señor de la vida”. Si la vida es el don más valioso, la deuda de vida constituye la obligación más grave y sagrada, al mismo tiempo que funda las relaciones de reconocimiento que

⁵¹ Godbout, J. (2004).

sostienen la identidad primera. Por lo mismo, estas son las relaciones más profundamente asimétricas. De acuerdo a la lógica del don, hay una deuda permanente insalvable respecto a ellos, y esa deuda de gratitud ha constituido durante siglos un pilar esencial del orden social. El culto a los antepasados muertos está ampliamente extendido entre las sociedades arcaicas. Tales ritos –regidos por la costumbre– suelen ser una actividad pública y festiva, que congrega a toda la familia, momento privilegiado de la vida del grupo familiar, en la que el grupo toma conciencia de sí al tiempo que alimenta los vínculos entre los vivos y los muertos, pues de ellos se espera protección, a ellos se acude con libaciones en determinados días del año. En Roma la *pietas* constituye la manifestación de la veneración que los hijos deben a sus padres, expresión de gratitud por los dones recibidos de ellos, y cimiento de todo el orden social. No es extraño que los cristianos hayan tomado tal término latino que expresa la adoración que los hombres deben a Dios, o la veneración que deben a la Virgen y los santos.

Si la deuda de vida constituye la deuda más importante en las sociedades humanas, entonces esta deuda se amplía al considerar la deuda de los hombres respecto a los dioses. Si en las tradiciones anteriores los dioses tienden a confundirse con la naturaleza, compartiendo entre sí distintos poderes y participando de las pasiones y limitaciones humanas, en la tradición monoteísta Dios aparece como el Único y Todopoderoso, que creó de la nada toda la realidad, expresión suma y perfecta de la Verdad, la Belleza y la Bondad. En las tradiciones anteriores el riesgo de confusión entre el mundo animal y el mundo humano, el mundo natural y el mundo sobrenatural, es continuo. En la tradición monoteísta se amplía la distancia entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino. Ahora la distancia entre la perfección de Dios y la limitación del hombre en cierto sentido se dilata hasta el infinito. Dios es el creador; el hombre, una criatura salida totalmente de sus manos. ¿Cómo entender las relaciones entre Dios y los hombres? Si de Dios procede todo don –sumamente perfecto– ¿qué le queda al hombre? ¿es posible la reciprocidad?

Si es verdad que la distancia entre Dios todopoderoso y la criatura humana se amplía en el monoteísmo, su aparición plantea un reto interesante desde el punto de vista de la lógica del don, pues eso implica que la deuda de gratitud del hombre respecto a Dios crece de modo inconmensurable, llevando hasta el extremo la tensión entre los elementos que componen esta lógica: la relación entre don y reciprocidad (si el don recibido es tan perfecto, ¿es posible la respuesta humana?); obligación y libertad (si la deuda es infinita, la gravedad de la obligación de gratitud crece, pero también, y por lo mismo, la libertad (sólo un ser libre puede otorgar reconocimiento); interés y benevolencia (sólo el amor es la respuesta adecuada al amor; pero si Dios es el único que salva, el interés en estar bien con Él es total).

Dicho de otro modo, desde el punto de vista de la lógica del don, la aparición del monoteísmo –especialmente el judaísmo y el cristianismo– supone un desafío intelectual enorme, que confina con el misterio. Más si se tiene en cuenta que en nuestra civilización, de raíces cristianas, la naturaleza del don ha sido profundamente transformada por una categoría de origen religioso –sin duda teológica, pero afecta al ámbito antropológico, social, jurídico, político, económico–, pero que extiende su influencia a toda la cultura: la noción de gracia. En efecto, la gracia es el don de Dios que nos hace partícipes de la naturaleza divina. Con la terminología del don, podemos decir que la gracia es aquel don que Dios da al hombre, donándose a sí mismo en aquello que dona. No hay duda, en la tradición cristiana, la gracia expresa la lógica del don entre Dios y los hombres. Y tal modelo se va a convertir en el arquetipo o modelo de las relaciones de reconocimiento entre los hombres. Dicho de otro modo, es muy posible que, en el Occidente cristiano, la evolución de la noción de gracia explique la evolución del modelo de las relaciones de reconocimiento y, por tanto, la concepción antropológica del hombre, fundamento del orden social.

El asunto es de una relevancia extraordinaria, pues si la gracia constituye el modo cultural de expresar en el Cristianismo las relaciones de don entre Dios y los hombres –y en Occidente tal modelo

es el arquetipo en el que se inspiran las relaciones de don entre los hombres-, y las relaciones de don fundan al mismo tiempo las relaciones de reconocimiento y los vínculos sociales fundamentales, podría decirse –junto con Hénaff (2002)– que la Reforma supuso una verdadera mutación cultural. Más en concreto, la Reforma pone en duda la relación entre don y reciprocidad. Su noción de gracia como don unilateral de Dios hace que el hombre no pueda responder (cuestión que se agrava con la doctrina de la predestinación).

La tesis que queremos resaltar es que una concepción de la gracia como don divino unilateral acabaría transformando radicalmente la lógica del don en el Occidente protestante. A largo plazo, tendría importantes consecuencias: por un lado, el surgimiento de un orden social fundado en las relaciones de intercambio, el trabajo, el precio y el contrato (mercado-Estado). Por otro lado, el surgimiento de la noción ‘moderna’ de don: el don moral incondicional, como un don más puro y generoso que no espera respuesta (sin reciprocidad), mundos que se mueven en esferas separadas e independientes, generando importantes consecuencias en el plano social⁵². Aunque no es posible analizar ahora con mayor profundidad las implicaciones de esta visión, resaltamos las claves que presenta *Caritas in Veritate* para superar esta dicotomía.

Como mencionábamos en la introducción, Benedicto XVI reclama que “es indispensable ampliar nuestro concepto de razón y su uso para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos”⁵³. Si bien aclara que no pretende ofrecer soluciones técnicas ni mezclarse en la política de los estados, ofrece ciertos lineamientos para la vida social que provienen de “la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de libertad y de la posibilidad de un desarrollo humano integral”⁵⁴, bajo la premisa de que “tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco”⁵⁵.

52 Hénaff, M. (2002), p. 302.

53 CiV 31; Benedicto XVI, (2006), p. 12.

54 CiV 9.

55 CiV 39.

La Encíclica se propone recuperar la noción de don en toda su profundidad: “la caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”⁵⁶. Desde esta óptica “la esencia del hombre es haber sido invitado a participar en la plenitud de la caridad en la verdad”⁵⁷.

Según este modo de pensar, y a diferencia de la narrativa que expusimos a lo largo de este trabajo, la lógica del don lo invade todo, de lo que se deduce que la lógica del contrato se subordina a ella: “el don, en definitiva, debe comprenderse como la realidad capital, que engloba a todas las demás por muy relevantes que puedan ser. La mejor explicación de las relaciones entre individuo y sociedad resulta la doctrina del don, pues éste engloba a cualesquiera otros elementos del sistema de relaciones, que están insertos y se explican a partir del haz de relaciones que surge con los dones”⁵⁸.

La Encíclica recoge una larga tradición de pensamiento filosófico y teológico para recordarnos una verdad soslayada: “[a] ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines”⁵⁹. Lejos de ser una respuesta definitiva, esta propuesta es una invitación a repensar el sentido profundo de la acción humana y su repercusión en las distintas realidades sociales, que reclaman una urgente renovación de la ciencia en la caridad y la verdad, de modo especial en el ámbito económico⁶⁰. *Caritas in Veritate* viene a recordar que “el hombre solo puede ser entendido en toda su profundidad como don. Es decir, como alguien llamado a la existencia por el amor de Dios, que por eso mismo se siente inter-

56 CiV 34.

57 Martínez Echevarría, M. A. (2010), p. 128.

58 González, A. L. (2013), pp. 16-17.

59 CiV 34.

60 CiV 36.

pelado en lo más hondo de él mismo, lo cual le impulsa a ser más, para, de ese modo, andar el camino que le conduce a su plenitud de libertad y felicidad”⁶¹. Así, la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios”⁶².

Bibliografía

Angulo, Carlos y Hernández, Sara (2013), “Valoración del trabajo doméstico en 2010 y su comparación con la de 2003. Estimación de la serie 2003-2010”, en Vivas, Esperanza; Angulo, Carlos; Hernández, Sara; Del Val, Raquel, *Otras facetas de la encuesta de Empleo del Tiempo 2009-2010*, INE, Madrid, pp. 29-45.

Benedicto XVI (2006), Discurso en la Universidad de Ratisbona (12 septiembre 2006): *L'Osservatore Romano*, 11-13.

Benedicto XVI (2009), *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*, Palabra, Madrid.

Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, París.

Folbre, Nancy y Nelson, Julie A (2000), “For Love or Money-Or Both?”, *Journal of Economic Perspectives*, vol 14, nº 4, pp. 123-140.

Godbout, Jacques (2004), “De la continuité du don”, en *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Número monográfico de la *Revue du Mauss*, 1er sementre, nº 23, pp. 224-241.

González, Ángel Luis (2013), *Persona, libertad, don*. Lección inaugural del curso académico 2013-14 (6 de septiembre de 2013), Universidad de Navarra, Pamplona.

Hénaff, Marcel (2002), *Le prix de la verité: le don, l'argent, la philosophie*, Ed. Du Seuil, París.

⁶¹ Martínez-Echevarría, M. A. (2010), p. 126.

⁶² CiV 78.

Insel, Ahmet (1993), “La part du don. Esquisse d'évaluation”, *MAUSS*, nº 1, 1er sementre, pp. 221-234.

Lázaro, Raquel (2002), *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*, Eunsa, Pamplona.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2010), “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta Theologica*, vol. 42, pp. 121-138.

Mauss, Marcel (1979), “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid, pp. 155-222.

Polanyi, Karl (2003), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rubio de Urquía, Rafael y Pérez-Soba, Juan José (eds.) (2014), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, AEDOS, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid.

Testart, Alain (2001), “Échange marchand, échange non marchand”, *Revue française de Sociologie*, vol. 42-44, pp. 719-748.

Antonio Moreno Almarcegui [Universidad de Navarra]
Germán Scalzo [Universidad Panamericana]

La ética católica y el espíritu del capitalismo: don y contrato en la Escuela de Salamanca*

Este artículo pretende contribuir al debate sobre la relación entre economía y religión a través de una profundización de la estructura de la *caritas* en la tradición católica de la Escuela de Salamanca. Según la famosa tesis de Weber que relaciona la ética protestante con el espíritu del capitalismo, la separación entre el mundo del contrato y el del don habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas –en especial el mercado y Estado– y el desarrollo capitalista. La tesis que aquí se sostiene muestra cómo para la tradición católica don y contrato no se oponen, sino que uno es fundamento del otro; en otras palabras, que el mercado presupone el don. Como corolario, se fundamentará que el rechazo de la usura que se observa en la tradición salmanticense está unido a la defensa de la moneda como un don.

Palabras clave: Don, Contrato, Gracia, Protestantismo, Justicia Conmutativa, Justicia Distributiva, Caridad, Escuela De Salamanca

Introducción

En la tradición académica sobre el don –mayormente francesa– se aprecia un cierto desconocimiento del mundo católico, observándose en su evolución un salto del mundo antiguo al moderno, fuertemente influenciado por la narrativa protestante⁶³. Detrás de esta posición se encuentra la famosa, aunque polémica, tesis que Weber desarrolla en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁶⁴, según la cual, la separación entre el mundo del contrato y el del don habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas

*El texto se ha publicado en (2020) en la revista *Fe y Libertad*, vol. 3, pp. 55-76

63 Scalzo, G. (2016).

64 Weber, M. (2003); Hénaff, M. (2003).

modernas y el desarrollo capitalista. Por su parte, Clavero (1991) explica que el aparente “fracaso” del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna, se debe a que el orden jurídico-económico católico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, o de la caridad sobre la justicia, tal como se observa en la Escuela de Salamanca. A largo plazo, esto habría provocado una cierta confusión de ambos planos, que afectaría al ‘acuerdo y eficacia de las obligaciones’, lo cual habría impedido el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero⁶⁵.

A pesar de su aparente autonomía, es “cada vez más patente que el intercambio y el contrato no serían posibles sin esas expresiones de fraternidad, de gracia, de ayuda mutua que envuelven las relaciones humanas. Se hace por tanto importantísimo llevar a cabo un estudio de cómo se articulan el don y el contrato...”⁶⁶. El presente trabajo pretende ser una primera aproximación a ese estudio. Para ello, analizaremos cómo las diferentes concepciones de la noción de gracia (expresión de la relación misma del hombre con Dios) que tienen el protestantismo y el catolicismo, repercuten en las relaciones sociales de los hombres entre sí. De modo particular veremos cómo a diferencia de la tradición protestante –que tiende a separarlos– la tradición católica realiza una síntesis continua entre dos realidades diferenciadas, pero íntimamente relacionadas: el don y el contrato, y las consecuencias de estas posiciones en el ámbito de la justicia y la caridad.

El don en la tradición protestante

Aunque la noción de don ha estado presente en las comunidades humanas a lo largo de toda la historia, fue la publicación del ensayo de Marcel Mauss en 1925 (1979) lo que inició la revalorización

⁶⁵ Clavero, B. (1991), pp. 40-41.

⁶⁶ Martínez-Echevarría, M. A. (2010), p. 135.

contemporánea de la lógica del don⁶⁷. Sin embargo, una de las lagunas más potentes de su ensayo –como de la tradición en general– es la influencia del cristianismo sobre la lógica del don. Su discurso contrapone por un lado las sociedades arcaicas y por otro la sociedad capitalista de mercado regida por el contrato y el intercambio. El contraste es luminoso, pero no explica el proceso de cambio que llevó de un mundo a otro, ni las relaciones entre don e intercambio, al tiempo que parece devaluar la importancia de la lógica del don en el presente.

Del mismo modo, entre los miembros de la revista M.A.U.S.S. – que se reconocen discípulos del antropólogo– domina esa visión dual entre mundo arcaico y mundo moderno, lo que hace que su interés por el periodo ‘intermedio’ sea algo secundario. En parte, porque domina la preocupación por mostrar la relevancia del don en las sociedades actuales; en parte, porque parecería dominar una cierta voluntad de distanciamiento de la propia tradición cristiana, que insiste –en su intento de mostrar la universalidad del don– en los rasgos comunes de las ‘grandes religiones’ y en la naturaleza exclusivamente humana de tales realidades.

Recientemente Hénaff⁶⁸ ha considerado el tema de las relaciones entre Dios y los hombres desde la óptica cristiana del don: la gracia. Es un esfuerzo significativo que abre una puerta interesante –para los estudiosos de la lógica del don– a la tradición cristiana, lo que supone un cambio notable en esta tradición intelectual⁶⁹. Buena parte de su estudio es el reconocimiento de una laguna importante, al tiempo que una llamada y un reto a quienes proceden de la tradición intelectual cristiana para que se interesen en la lógica del don, y cómo dicha lógica permite comprender algunos aspectos importantes de esa tradición⁷⁰. Sin embargo, presenta el problema que ya adelantamos: conoce muy bien el mundo antiguo y el mundo moderno, pero apenas dedica tiempo al mundo medieval,

67 Godelier, M. (1999); Caillé, A. (2000).

68 Hénaff, M. (2002) y (2003).

69 Hénaff, M. (2003).

70 Hénaff, M. (2003), pp. 294-296.

que parece no conocer tanto. Eso hace que cuando trata el tema de la gracia, domine una comprensión más próxima al mundo protestante –posiblemente hegemónico durante la Modernidad– que al católico –más fiel a la tradición medieval anterior– lo que puede haber afectado a sus conclusiones generales de un modo importante.

Hénaff empieza su historia de la gracia en la modernidad y lo hace partiendo de la obra de Weber *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*: “[n]o hay duda de que este ensayo se ha convertido en una referencia canónica en el campo de la sociología de las religiones y más generalmente en el campo de las ciencias sociales. La razón de esto es muy simple: la unión de un movimiento religioso y un proceso económico es particularmente fascinante en la medida que une dos mundos que a priori parecerían estar muy distantes”⁷¹.

Frente a la interpretación más extendida de la ética protestante –que la Reforma habría impulsado o incluso provocado la dinámica del capitalismo– Hénaff sostiene que Weber defendió más bien la tesis opuesta: llegó un momento en que el desarrollo económico se hizo incompatible con cierta noción de fraternidad, por otra parte, común a todas las grandes religiones, no sólo al cristianismo. El protestantismo, al defender una nueva forma de relación social, permitió resolver esta contradicción. Para Hénaff, Weber se limitó a defender el carácter indirecto de este vínculo –no pretendido–: no es una relación causal entre una fe y un fenómeno económico, sino entre una ética y un espíritu que consiste en la búsqueda sistemática y racional del beneficio⁷². Sin embargo, esta forma de racionalización era insuficiente para dar cuenta de la sorprendente dinámica del capitalismo. También era necesario un elemento invisible, una actitud, un ethos, la voluntad para ir más allá del marco tradicional del negocio más provechoso. Y es precisamente en este punto donde el espíritu del capitalismo se encuentra con la ética protestante: la devoción al deber ligado a la profesión⁷³.

71 Hénaff, M. (2003), p. 293.

72 Hénaff, M. (2003), p. 298.

73 Hénaff, M. (2003), p. 299; Weber, M. (2003), p. 134.

En su famoso ensayo, Weber desarrolla un detallado análisis del término alemán *beruf* (vocación-profesión), gracias al cual la propia profesión se convierte en la vocación asignada por Dios al creyente durante su vida sobre la tierra. Weber nota la paradoja: lejos de haber causado la secularización de los valores religiosos, esta transformación condujo a la penetración de la religión en la vida diaria. Esta legitimación religiosa es la que ha proporcionado “los cimientos más favorables a la concepción del trabajo como un fin en sí mismo, como una llamada que es necesaria para el capitalismo”⁷⁴.

Esta importancia en la noción de ‘vocación profesional’ en la tradición protestante constituye uno de los aspectos centrales de la tesis de Weber que explica las ‘afinidades electivas’ entre Reforma y Capitalismo. Hay otro aspecto que en Weber aparece como de pasada –y en el que Hénaff va a hacer especial hincapié– y que podría resumirse así: “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. Para 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”⁷⁵. Para Hénaff la expresión ‘relaciones caritativas’ hace referencia al modo en que se ha formulado hasta entonces en la tradición occidental las relaciones de don. Eliminándolas del ámbito de lo posible rompe con una tradición plurisecular anterior. De esta forma, el protestantismo está inaugurando una nueva concepción del don (por no decir negándolo).

Esta nueva concepción hunde sus raíces en una noción teológica de fe como un acto de confianza incondicional en Dios, visión más o menos sugerida por San Agustín o, ya en la Edad Moderna, por los jansenistas, y que “consiste en la afirmación incondicional

74 Hénaff, M. (2003), pp. 299-300.

75 Hénaff, M. (2003), p. 300.

en la libertad divina ante la humanidad pecadora. Esta libertad incluye, primero de todo, la decisión soberana de Dios hecha por toda la eternidad para salvar a unos –los escogidos– y condenar a otros. La interpretación de esta decisión, que permanece relativamente matizada en Agustín, se hace radical en Calvino. Para él, el abismo entre Dios y la criatura es insuperable. La Gracia Divina es concedida o negada independientemente de lo que el hombre haga (...) Desde luego surge la pregunta: ¿cuál es la utilidad de hacer el bien si el destino de alguien es un juicio decidido ya concluido? Calvino contesta que, aunque estemos salvados o no, nos conviene actuar rectamente, para honrar a la majestad divina”⁷⁶.

Hénaff no desarrolla en su obra la noción de gracia durante el periodo medieval y sus relaciones con la lógica del don. Por un lado, intuye que en el mundo católico moderno –y específicamente en su noción de gracia– hay una mayor continuidad con la tradición anterior, y busca pistas (al tiempo que sugiere que en el mundo católico al mantenerse la relevancia social del don y ‘mezclarse’ con el contrato dio origen a la aparición de sociedades profundamente corruptas). Por otra parte, las referencias a las tesis de San Agustín o la cita al trabajo de Tarot (1993) sobre la noción de gracia en los primeros siglos del cristianismo, hacen pensar que para Hénaff, en lo esencial, el protestantismo desarrolla una noción de gracia que ya está más o menos incoada desde el origen del cristianismo.

Para Weber el protestantismo sería una de las consecuencias de un proceso más amplio de racionalización del mundo, que define como un cierto “desencanto del mundo”⁷⁷, unido al rechazo de cualquier mediación sacramental para lograr la salvación. Este desencanto del mundo está inseparablemente unido a la afirmación de un individualismo radical. Entre Dios y el hombre no hay intermediario posible, lo que deja al hombre sólo frente a Dios. En otras palabras, esta doctrina acabó transformando radicalmente el concepto de fraternidad, que pasó de ser una noción ‘tribal’ o étnica a

⁷⁶ Hénaff, M. (2003), p. 301.

⁷⁷ Weber, M. (2003), p. 287.

una noción universal que equiparaba a todos los hombres entre sí. Para Weber esta destrucción de la ética de clan fue la condición para la emergencia del espíritu y la sociedad capitalista Occidental. Fue Nelson –en un ensayo sobre la doctrina de la usura⁷⁸– quien desarrolló esta idea weberiana.

Para Nelson, aunque el proceso se desarrolló lentamente a lo largo de la Edad Moderna, Calvino sería la persona decisiva que marca el punto de no retorno. Calvino realiza una exégesis totalmente original del texto de Deuteronomio que había sido el referente cultural básico sobre este tema⁷⁹. Frente a la tradición anterior, interpreta que la prohibición de la usura entre hermanos –hecha en el Deuteronomio– es una excepción que Dios había concedido sólo a los judíos, mientras que la norma general era la de la usura. En los tiempos del Nuevo Testamento ya no estaba justificada la diferencia entre judíos y Gentiles, y, como en las normas espirituales no cabían las excepciones, lo que debía prevalecer era la norma más general, la licitud de la usura⁸⁰. Rompe así con toda la tradición anterior, que de forma unánime consideraba que “tomar usura era antitético al espíritu de la fraternidad”⁸¹. Expresado con el lenguaje del don, la fraternidad era el modelo de relaciones gratuitas entre iguales. Dado que estaban regidos por el don, los préstamos debían ser gratuitos, como corresponde a las obligaciones de agradecimiento derivadas de esta lógica. Introducir la usura en ellas, era eliminar el don de las relaciones de fraternidad y equipararlas al resto de las relaciones.

¿En base a qué razón se justifica la usura? Calvino repetirá una y otra vez que en base a la equidad. En efecto, cuando está defendiendo el carácter universal de la ley de la usura dirá: “Sin embargo, en orden a la equidad (*ratio analogica*) sea preservada, Él otorgó la misma libertad a Su pueblo que la que asumieron por sí mismos los

78 Nelson, B. (1949).

79 Nelson, B. (1949), p. XV.

80 Nelson, B. (1949), pp. 75-76.

81 Nelson, B. (1949), pp. 26-27.

Gentiles; por esto es el único acto que puede soportarse, cuando la condición de ambas partes es similar e igual”. Dicho de otro modo: la equidad es la norma que rige las relaciones entre iguales, la norma que expresa esa igualdad. ¿Y qué implica que lo equitativo en esas relaciones sea la usura, el préstamo de dinero por un precio? Que es el intercambio con precio la única expresión posible de la equidad. Y tal modelo es el modelo universal, extensible a todas las relaciones humanas posibles. Es decir, entre iguales no cabe la gratuidad, la lógica del don. Pretender lo contrario es soberbia y un intento pretencioso por parte del hombre –corrompido– de imitar a Dios, que es el único que da gratuitamente.

La doctrina sobre el préstamo con usura había sido el campo en el que la doctrina medieval se había mostrado más unánime, era la bandera de lanza –el aspecto que hasta entonces parecía más evidente– de su defensa del don: en la doctrina de la usura estaba la idea de que el préstamo era ante todo un don, y, por tanto, el préstamo debía ser sin esperanza de contrapartida, gratuito. La doctrina de Calvino atacaba el corazón de la doctrina medieval que sostenía la lógica del don, justificando así la universalidad –en el terreno de las relaciones entre los hombres– de la lógica del intercambio con precio, sentando las bases que hacían de las relaciones contractuales de intercambio el modelo y arquetipo básico de las relaciones posibles entre los hombres. De este modo, Calvino justifica el surgimiento de la sociedad capitalista, centrada en el mercado y el intercambio.

En todo caso, Calvino sienta las bases de un dualismo que constituye uno de los aspectos centrales de nuestra cultura. Por un lado, está la gracia –don unilateral de Dios que salva a quien quiere–, que expresa el modo en el que entiende la lógica del don en las relaciones Dios-hombres; y por el otro, el intercambio. Para Calvino, el modelo de la gracia no es extensible a las relaciones hombre-hombre. Las relaciones propias entre los hombres son las relaciones regidas por la equidad, que él equipara a las relaciones propias entre iguales. Para él, las únicas relaciones equitativas entre iguales son las re-

laciones de intercambio con precio. Don e intercambio cubren áreas totalmente distintas, sin conexión posible entre sí.

La postura de Calvino ayuda a comprender la tesis de Hénaff. Lo que en realidad este autor quiere decir al hablar del don moral unilateral –que para él es la noción propia del don en nuestro mundo– es en realidad una noción secularizada de la gracia según la tradición protestante. Es un don sin reciprocidad, expresión al mismo tiempo de una libertad absoluta y de una pureza de intención sublime. En el otro extremo del espectro social –sin que haya relación posible con el mundo del don– estaría la lógica del contrato, del intercambio y del precio, ámbito del interés y la utilidad, destinado a cubrir las necesidades del hombre.

El don en la tradición católica

Para Hénaff la clave del mundo contemporáneo estaría en la total separación entre mercado y don, el mundo del contrato y el mundo del don. Por un lado, estaría el reconocimiento público que se deja en manos de la ley (Estado) y la organización de la subsistencia (mercado); por otro el mundo del don –las actividades de las ONGs, las iglesias, los distintos voluntariados, etc–. Hénaff reconoce que ni el Estado ni el mercado –fundados en el mundo del contrato y del precio– tienen capacidad de generar cohesión social. Sólo el don tiene capacidad para generar relaciones personales intensas que den verdadera cohesión social. Sin embargo, en las sociedades modernas el don se refugia en las relaciones privadas como un ‘gesto moral’. Esta distinción, que en lo esencial debemos al mundo protestante, sería la que habría hecho posible el surgimiento de una nueva concepción del don: el don moral incondicional. Dice Hénaff, hoy día “aquello que nos aparece como donado, sin embargo, no se lo debemos a nadie. Salvo la exigencia enigmática para cada uno de dar en restitución o de darse, con gracia, más allá de toda deuda”⁸².

—
82 Hénaff, M. (2002), p. 317.

Por otra parte, la clara separación entre el mundo del contrato (Estado-mercado) y el del don, propia del mundo protestante, habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas y el desarrollo capitalista. Para él, la contraprueba sería –apoyándose en la tesis de Clavero (1991)– el fracaso del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista. En efecto, Clavero sostiene que, frente a los que defienden que Europa pasó –en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna– de la economía del don a la economía de mercado, en el mundo católico todo el orden jurídico-económico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, la primacía de la caridad sobre la justicia. A largo plazo, el efecto que ello tuvo fue una cierta confusión de ambos planos, lo que acabó afectando al ‘acuerdo y eficacia de las obligaciones’, y esto impidió el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero⁸³. Así, según Hénaff (2002), el trabajo de Clavero mostraría la contraprueba procedente del mundo católico: la confusión de los dos mundos habría propiciado la mezcla de intereses –generosos y egoístas– que se habría prestado, en la práctica, a un mundo fácilmente corrupto.

Hemos visto cómo influye la concepción moderna –protestante– de la gracia en la lógica del don. Faltaría comprender la estructura de la *caritas* católica, según la cual el mercado presupone el don, se asienta en el don. Para demostrar esta tesis, vamos a analizar la evolución de esta noción en la tradición católica a partir de un caso paradigmático: la Escuela de Salamanca, que ejerce una gran influencia durante la Edad Moderna.

Lo primero que llama la atención al reconsiderar la escuela de Salamanca es la relevancia que la lógica del don tiene en su pensamiento. No sólo está presente en todos sus autores más relevantes, sino que todos están de acuerdo en la primacía del don sobre el contrato. En efecto, como sucederá con el estudio de Mauss, es la tensión entre don y contrato –que el rapidísimo crecimiento urbano y

⁸³ Clavero, B. (1991), pp. 40-41.

comercial del XVI español ha traído al primer plano del escenario social— lo que también en la escuela española moderna constituye uno de los estímulos más poderosos a su pensamiento. Así, buena parte de la reflexión se dedica a establecer los rasgos específicos de cada tipo de relación: qué es don y qué es contrato y cuáles son las relaciones entre ambos mundos.

Lo segundo es que, cuando ellos hablan del don, están describiendo un proceso social que en lo esencial, tiene los mismos elementos y características descritos por la antropología social contemporánea, lo que reafirma la convicción de que la lógica del don desvela una realidad humana fundamental: la primacía del don para fundar relaciones fuertes (de amistad, dirán ellos); la unidad del don y la reciprocidad (dar, tomar, corresponder); la conexión entre don y deuda; la naturaleza de la obligación de agradecimiento que no excluye la libertad; la tensión entre interés y amor —benevolencia será el término que utilizan—. Todos esos elementos que son constitutivos de la lógica del don, comparecen en los pensadores modernistas de la Escuela de Salamanca.

Para los pensadores de la Escuela de Salamanca entre don y contrato está el mundo de la justicia, en parte a caballo del don, en parte a caballo del contrato. Es posiblemente en el modo de entender la justicia y el marco en el que ésta se sitúa (entre el don y el contrato) donde se descubren los rasgos distintivos más claros de la tradición católica española.

El término con el que frecuentemente se suele expresar el don es ‘caridad’. De entre todos los dones, la caridad es el don más preciado y precioso. Pero enseguida se ve que este término tiene un significado sorprendente si lo comparamos con la tradición protestante ya examinada. Por ejemplo, Francisco de Vitoria dirá: “amamos con una misma caridad a Dios y al prójimo” (*una est caritas qua Deum et proximum diligimus*). ¿Y qué es la caridad?: “la caridad es amistad” (*caritas est amicitia*). ¿Y qué es la amistad?: “mutua benevolencia” (*amicitia est mutua benevolentia*). ¿Y que es el amor de benevolencia?: “querer el bien del otro” (*amor benevolentiae qua ego*

volo bonum aliqui)⁸⁴. La caridad es el don de la amistad, de la mutua benevolencia, tanto a Dios como a los hombres. Esta es una constante en esta tradición.

Lo propio del don es su gratuidad, como recoge un diccionario de la época: “[d]on, ‘Vale gracia, dada graciosamente de la mano de Dios al hombre, y principalmente los dones del Espíritu Santo; y éstos en la forma que se reciben se han de dar, gratis accepistis, gratis date’. Lo que se ha recibido gratis, debe darse gratuitamente. O ‘Liberal, latine liberalis, el que graciosamente, sin tener respeto a recompensa alguna, haze bien y merced a los menesterosos, guardando el modo devido para no dar en el extremo de pródigo; de donde se dice liberalidad la gracia que se hace” (sic). No hay duda, donar es dar gratuitamente –liberalmente– sin esperar recompensa alguna.

La conexión entre don y reciprocidad –fundamento del reconocimiento– también está presente. Al don corresponde la antidora o contra-don. Así, al hablar de las Tres Gracias, de forma explícita se habla del triple movimiento definido por Mauss a propósito de la lógica del don: dar, tomar, devolver: “[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 manos para representar que este intercambio ‘entre amigos’ debe ser ‘con perpetuidad y con una travazón indisoluble” (sic). No hay duda: dar debe ser gratuito (sin esperar recompensa) y pone en marcha un proceso de tres etapas: dar, recibir, corresponder.

Tal proceso funda relaciones de reconocimiento personales intensas (mutua amistad), estables, duraderas: el agradecimiento debe mantenerse vivo en la memoria, y su fuerza sostener las relaciones a perpetuidad, indisolubles. Según de la Cruz Vasconillos (1637): la “gratitud es una correspondencia debida de derecho na-

84 Clavero, B. (1991).

tural y divino”. Con ello quiere expresar que la fuerza de la gratitud hunde sus raíces en lo más hondo del hombre. Más claro es Tomás de Mercado, al hablar del préstamo –que en esta tradición se ve como un don gracioso–: “es acto tan amoroso exempto de interés, que haze al hombre amable, trae y casi convence a quien lo rescibe a quererlo. Es tan propio a este acto causar luego la amistad, o a lo menos una pía affectión, que es effecto inseparable, propísimo y muy devido (...) no hay cosa de mayor efficacia con nadie para querer, que saber que es querido (...) Conforme a razón es que, si fuese piadoso en prestarle, sea agradescido y político en pagarlo (...) de gracia” (sic). No hay duda, al don corresponde la reciprocidad, aquel agradecimiento que funda el reconocimiento mutuo, base al mismo tiempo de la propia identidad. Este poder de construir la propia personalidad a través del reconocimiento intersubjetivo derivado del don-reciprocidad se afirma de modo explícito: Ciertamente quien no es agradecido a este beneficio, meresce no sólo que otro día le dexen padecer su miseria y necesidad, sino que le descompusiesen del ser de hombre que tiene, si ser pudiesse” (sic). La expresión –aunque en términos negativos– no puede ser más fuerte: si al don no sigue el reconocimiento, el propio ser del hombre se ‘descompusiese’ (sic). Don y reciprocidad fundan al mismo tiempo relaciones fuertes y, por lo mismo, el reconocimiento personal.

Don y reciprocidad son dos aspectos de la misma realidad. Se reconoce su poder, la fuerza que desata: la intensidad de la obligación de gratitud, la estabilidad de las relaciones que genera, que de este modo se convierten en fuente de reconocimiento primario de la propia identidad. Pero esa obligación de reciprocidad no excluye la libertad de la respuesta. Según Francisco de Vitoria lo que se da gratuitamente no entra en el campo de la igualdad propia de la justicia (*si gratis do, non est iustum*)⁸⁵. Don y antidona están gobernados por la libertad. Barbosa, al describir los rasgos propios de la beneficencia señala tres: 1^o- Nadie debe ser forzado a servir contra su voluntad; 2^o- Servir comprende hacer beneficios; y 3^o- Esta obligación,

—
85 Clavero, B. (1991), p. 62.

que el beneficiado tiene con aquél a la antidora y por tanto a la remuneración, no es valorable ni debida en justicia, sino por amistad; no por necesidad, sino por voluntad. La conclusión es clara: “tal obligación de la antidora no se puede incluir en el contrato”. Como acertadamente concluye Clavero “[l]a antidora permite que el *beneficium* sea *obligatio*, que el acto exento, caritativo y libre resulte, sin perder estas virtudes, de una correspondencia debida. Es la unión de los contrarios, vinculación y libertad: obligación no obligatoria. Entraña agradecimiento y supone amistad... Resulta una libertad que debe traducirse en liberalidad. Juega una virtud natural, previa al propio orden jurídico. La naturaleza humana ordena esta conducta social. El derecho todavía no entra. La obligación antidoral no es obligación civil o propiamente jurídica. Ni puede ni debe serlo. Su fuerza procede de que no lo sea. Es gracia; es la clave de las claves, el vínculo no vinculante, la libertad nada libre: la *antidora ex liberalitate*, la *obligatio* antidorales”⁸⁶.

Como corresponde a la lógica del don, obligación y libertad son dos elementos presentes al mismo tiempo y en tensión. Del mismo modo aparece la tensión entre interés y benevolencia. La distinción entre el contrato y el don está en la gratuidad de la respuesta. No importa que puedan esperarse beneficios de la relación –en forma de cargos o magistraturas–; lo importante es la intención con la que se realiza la donación y se espera la antidora: fundar una relación de amistad. La amistad no tiene precio, ni puede ser objeto del contrato, por eso no es lícito exigir la gratitud por el valor del dinero prestado, valorarla monetariamente. La única contraprestación legítima del mutuo es la benevolencia y el amor, no se puede pretender una compensación estimada en dinero.

En conclusión, en los autores españoles de la Edad Moderna, especialmente durante los siglos XVI y XVII, hay una concepción de la lógica del don muy próxima a la que encontramos en la literatura antropológica y sociológica actual al hablar de este tema. No sólo eso, sino que, en esta literatura, las relaciones personales realmente

⁸⁶ Clavero, B. (1991), p. 100.

relevantes, las relaciones duraderas de amistad, se asientan en la lógica del don. Su ámbito de influencia puede extenderse hasta en las relaciones entre el Rey y sus vasallos, los fieles y sus Obispos, los hombres y Dios. Dicho de otro modo, el modelo o arquetipo que da cohesión al conjunto social –tanto en el plano religioso como en el político– se asienta en la lógica del don. Sin embargo, en la visión de estos autores hay ya una clara distinción entre lo que corresponde al don y lo que corresponde al contrato. Eso nos obliga a examinar detenidamente las relaciones entre don y contrato.

Don, contrato y justicia

Los autores salmanticenses distinguen por un lado el ámbito de la caridad –que constituye el cimiento o principio al que se ordena todo, anterior y superior al derecho estrictamente dicho⁸⁷– y, por otro lado, el contrato⁸⁸. Parece que el contrato tiene fundamentalmente por objeto las cosas intercambiadas, y su justicia se funda en la igualdad de lo intercambiado (*'aequatatem rei'*), aunque no opera al margen del ámbito del don, sino que se fundamenta en él: “[l]os 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”⁸⁹.

Entre ambos campos de relaciones se ubica la justicia. Los autores españoles, de acuerdo a la tradición anterior, distinguen dos ámbitos de relaciones, cada uno caracterizado por dos tipos de justicia distintos. Por un lado, estarían las relaciones entre no iguales

87 Clavero, B. (1991), p. 62.

88 Clavero, B. (1991), p. 63.

89 Martínez Echevarría, M. A. (2010), p. 134.

(príncipe-vasallo, señor-siervo, padre-hijo, Dios-hombres); por otro lado, estarían las relaciones entre iguales (por ejemplo, entre hermanos, entre compañeros o socios). A cada ámbito de relación corresponde un tipo de justicia. Es propia de las relaciones entre desiguales la justicia distributiva; mientras que, de las relaciones entre iguales, la justicia conmutativa.

¿Qué distingue a ambos tipos de justicia? La naturaleza de la obligación, lo que implica que en ambos casos –tanto en la justicia distributiva como en la conmutativa– lo que constituye el núcleo del problema es la naturaleza de la respuesta debida en cada caso ante la aceptación de un bien recibido de otro. Dicho de otro modo, en la secuencia que rige la transferencia de bienes y servicios entre personas –dar, tomar, corresponder– el problema que aparece como más importante es el de la correspondencia, el de la naturaleza de la deuda que se contrae en cada caso, y, por tanto, el tipo de obligación que se adquiere. Lo que defiende la Escuela de Salamanca es que tal respuesta varía según la naturaleza de la relación persona-bien recibido.

En el caso de la justicia distributiva hay una obligación de correspondencia que se define como ‘natural’, pero es una obligación que no puede ser objeto de contrato, ni puede ser objetivable, ni puede ser cuantificable⁹⁰. En este planteamiento hay dos problemas ya tratados: por un lado, el problema del valor del bien intercambiado en las relaciones propias de la justicia distributiva; por otro, el problema de la naturaleza de la obligación de correspondencia.

En primer lugar, el problema del valor de lo recibido: los bienes que se reciben son bienes sin-precio. Pero son bienes sin-precio precisamente por el valor inconmensurable que tienen, valor que deriva de la conexión especial que hay entre lo recibido y de quien lo hemos recibido. En segundo lugar, la naturaleza de la obligación de correspondencia en agradecimiento por lo recibido. No es una obligación legal. Se dirá que en las relaciones de justicia distributiva no

⁹⁰ Clavero, B. (1991), p. 65.

rige el *ius* sino la ley del agradecimiento que hace posible fundar la amistad. Hay que recompensar gratuitamente⁹¹. Estamos ante la paradoja ya considerada. Cuando lo intercambiado constituye un bien incalculable, sagrado o cuasi-sagrado, la tensión entre obligación y libertad llega a su máxima expresión. La paradoja está en que lo más relevante no es exigible por ley.

Por supuesto que la ley civil regula las obligaciones entre padres e hijos, reyes y súbditos, pero esas leyes se tratan de un mínimo. Y lo más importante, no se sostienen a sí mismas. Posiblemente, dejadas a sí mismas –como si sólo existiera el orden civil–, acabarían generando violencia. Su fundamento está en una realidad previa, pre-jurídica, no formulable en términos jurídicos, que es la que realmente sostiene el régimen civil. ¿Qué realidad? El derecho natural, dirían ellos. La lógica del don, decimos nosotros. En conclusión, bajo la rúbrica de justicia distributiva estos autores están considerando algo muy próximo a lo que nosotros hemos llamado la lógica del don. Todos los elementos propios de la lógica del don están presentes: la unión de don y reciprocidad, la deuda –especialmente la deuda estructural insalvable–, la tensión entre obligación y libertad, interés y benevolencia.

En el contrato, las personas implicadas en cierto sentido desaparecen (rige un principio de igualdad entre las partes) y la atención se centra en las cosas intercambiadas. Lo que marca la justicia del contrato es precisamente la proporción entre las cosas intercambiadas (*iustum pretium*). Es esa equivalencia de valor la expresión social de la igualdad entre ciudadanos. Dicho de otro modo, el precio justo –aquel que expresa la equivalencia de valor– es el único que expresa la relación digna entre ciudadanos al considerarlos iguales. Lo interesante es que en esta visión la cosa intercambiada también está calificando a la naturaleza de la relación y, al mismo tiempo, un cierto tipo de reconocimiento (el que deriva de nuestra misma condición básica común de ciudadanos).

91 Clavero, B. (1991), p. 65.

Ese es el objeto de la justicia conmutativa, que regula los intercambios regulados por contrato, hay una obligación de correspondencia que se podría definir como 'legal', que constituye el núcleo del contrato –donde la obligación se debe hacer explícita–, necesariamente objetivada y cuantificada con el precio justo⁹². En esta visión, el campo que rige la justicia y el derecho no coinciden. La justicia cubriría todo el campo de las relaciones sociales posibles, mientras que el derecho sólo cubriría el campo de la justicia conmutativa, la que regula las relaciones entre iguales.

Así, tenemos dos tipos de justicia: una más próxima a la lógica del don, confundándose con ella; otra más próxima al mercado y al contrato, cuya justicia expresa el precio. ¿Qué relación hay entre ambos tipos de justicia? Es aquí donde entra el problema de la usura. En la tradición de la Escuela de Salamanca se mantiene el rechazo a la usura, especialmente en el tema del préstamo de dinero. Sigue fiel a la tradición medieval, que de modo casi unánime había rechazado el préstamo de dinero con interés. Lo que queremos señalar ahora es que el problema de la usura tiene que ver con la relación entre justicia conmutativa y justicia distributiva, y, al mismo tiempo, tiene que ver con la noción de dinero.

Pero antes de encarar ese problema, es necesario aclarar qué se quiere decir cuando se habla de usura. En primer lugar, cuando se dice que se rechaza la usura, no se dice que el dinero recibido en préstamo no se tenga que devolver. Hay obligación de justicia por parte del prestatario de restituir lo recibido en el plazo de tiempo fijado. ¿Qué tipo de justicia? La justicia conmutativa. En efecto, si se ha recibido en préstamo la cantidad x , hay una obligación de justicia –exigible ante los tribunales– de devolver la misma cantidad recibida, o sea, x en la fecha establecida. Como es precisamente la justicia conmutativa la que regula la equivalencia entre las cosas o valores negociados, es la que se debe aplicar aquí, más en un caso como el dinero donde es mucho más fácil establecer la equivalencia del valor. De tal forma que en el caso del préstamo de dinero –

⁹² Clavero, B. (1991), p. 63.

paradójicamente– es el mejor ejemplo posible de equivalencia de valor y, por tanto, de justicia conmutativa.

En segundo lugar, cuando se dice que no debe cobrarse intereses, ¿qué se está afirmando? No se dice que no se pueda dar una gratificación –x, lo recibido, más un plus, y– en señal de agradecimiento por el préstamo recibido. Eso no plantea ningún problema. Es más, después de todas las consideraciones que llevamos, la obligación de agradecimiento entre dentro del campo de lo culturalmente razonable en esta sociedad. Lo que se dice –de acuerdo a la lógica del don– es que tal agradecimiento –estamos en el plano de la justicia distributiva– no puede formar parte del contrato, y, por tanto, no puede ser exigible legalmente. Del mismo modo, no puede ser valorado cuantitativamente.

O sea, no se está diciendo que no haya una obligación de agradecimiento por el préstamo recibido. Tampoco se dice que tal obligación sea débil. Lo que se está diciendo es que tal tipo de obligación se encuentra en un plano cualitativamente distinto, que no es el de la justicia conmutativa, sino el de la justicia distributiva, que en cierto sentido es más importante y está antes que la justicia conmutativa. El problema es que tal tipo de obligación no puede regularse como puede regular el derecho, o sea, la justicia conmutativa.

¿Por qué ese rechazo a la usura? No estamos hablando de una tontería marginal, sino de aquello que da el sentido a toda la operación de préstamo, haciéndola comprensible: el principio y el fin de la operación de préstamo es establecer una relación de amistad que funde el reconocimiento mutuo en esa relación. Y eso, está movido por la liberalidad del que da y por la gratitud de quien responde. No puede ser introducido en el contrato sin que se transforme radicalmente la naturaleza de la relación. Lo dicen una y otra vez todos los autores.

Dicho de modo directo: el interés del préstamo con dinero muestra el espacio social en el que ambos tipos de justicia comparecen al mismo tiempo, superponiéndose. Paradójicamente en esta escuela, es precisamente el dinero el que permite hacer un mapa completo de las relaciones posibles, los tipos de justicia y las cone-

xiones entre sí. Así, la categoría que se opone a préstamo por el lado de la justicia distributiva es la limosna, mientras que la categoría compraventa se opone a préstamo por el lado de la justicia conmutativa. El préstamo es la categoría más compleja pues en ella se dan al mismo tiempo los dos tipos de justicia. Por eso la disputa sobre la usura es la disputa que afecta a la piedra angular de todo el edificio social.

Y también afecta al dinero, que en cuanto lenguaje es una realidad equívoca cuya significación depende del contexto social: puede ser signo del don (limosna), signo de la reciprocidad (préstamo), signo del contrato (compraventa). El dinero es profundamente plástico, tiende a mimetizarse con la realidad social, recibiendo su significación última de tal realidad social.

En efecto, es interesante constatar que cuando estos autores hablan de préstamo en general, con mucha frecuencia se refieren al préstamo en dinero, que tratan como un caso específico y especial dentro del resto de préstamos. El préstamo en dinero no es un préstamo más; quien tiene dinero, tiene una cierta obligación de prestarlo. Con razón dirá Clavero: “La misma relación de préstamo o crédito se asimila a la del beneficio religioso en cuanto que no debe responder en caso ni grado alguno a interés económico”.

¿Cuál es el beneficio religioso por excelencia? En la tradición católica el beneficio propio de la comunidad espiritual es la gracia, don sobrenatural que funda y sostiene la comunidad. Equiparar el beneficio religioso al préstamo es equiparar la gracia al dinero. Lo que en el plano de la comunidad eclesial es la gracia, es el dinero en el plano de la comunidad política. En otras palabras, lo que en el plano de las relaciones humanas es el dinero, en las relaciones con Dios es la gracia. ¿Qué quieren decir con esta comparación? Como la gracia es un don –el don de Dios a los hombres–, el dinero también lo es. Dicho de otro modo: en esta tradición el dinero no es sólo una mercancía, es un don. Es el don de la comunidad de pertenencia, es la expresión de la unidad de la comunidad política.

El dinero dota ante la comunidad de derechos. Dota a la acción del sujeto que lo posee de un poder nuevo. Cualquier persona –in-

dependientemente de su condición– podrá comprar cualquier cosa que circule por el mercado –independientemente de la condición del productor–. Eso es lo que afirmará la modernidad. A medida que el mercado se vaya ampliando, los derechos que otorga el dinero se van ampliando, de tal forma que el proceso de desarrollo de una economía monetaria se puede describir como un proceso de liberación: amplía el ámbito de posibilidades que ofrece el dinero a su poseedor.

Sin embargo, lo que están diciendo estos autores es que el dinero también es un don, por tanto, su poseedor tiene una ‘deuda respecto de’. ¿Respecto de quién? Respecto de la comunidad a la que pertenece. Por eso, afirmar que el dinero es don, es afirmar la primacía de la lógica del don sobre el intercambio, de la política sobre la economía, de la justicia distributiva sobre la conmutativa.

El rechazo de la usura está unido a la defensa de la moneda como un don. En efecto, es evidente que la deuda de cada ciudadano respecto a la comunidad que expresa el dinero es una deuda insalvable. Es tal el cúmulo de bienes que recibimos de la comunidad que por mucho que hagamos jamás podremos devolver algo equivalente. Por lo mismo, a medida que la sociedad se vaya haciendo más compleja y ofrezca más bienes y servicios, la deuda de gratitud de cada ciudadano respecto a ella será mayor. El dinero es un don y su uso implica la justicia distributiva, la lógica del don. Su uso implica don y reciprocidad, reconocimiento de deuda insalvable, y por tanto obligación de agradecimiento y libertad, interés y generosidad. No es verdad que el dinero sea sólo pura libertad e interés subjetivos –como si el origen de tal poder fuera el individuo–, porque el uso humano del dinero implica reconocimiento de deuda respecto a la comunidad, deuda insalvable y, por tanto, también obligación de agradecimiento, al que corresponde también un uso generoso en beneficio de la comunidad. Obligación de agradecimiento que es propia de cada ciudadano, de todo ciudadano que use tal don.

El triunfo de la usura es el triunfo de la moneda con precio, de la moneda sólo como mercancía, y como tal, su uso queda reducido a

la lógica del contrato, y, por tanto, su ámbito de actuación queda regido únicamente por la justicia conmutativa. Pero si el dinero expresa la comunidad política, afirmar que su uso está exclusivamente regido por la justicia conmutativa es lo mismo que afirmar que el modelo de relación social posible y deseable es el modelo de relación que está detrás de la justicia conmutativa: aquél que expresa la igualdad y la libertad que rige las relaciones contractuales. Dicho de otro modo, la relación mercantil se convierte en el modelo y arquetipo de todas las relaciones sociales, el único ámbito posible de definición de las relaciones públicas. Si todo es medible por el dinero –patrimonio, trabajo entre otros–, entonces todo se puede convertir en mercancía. El cambio en la concepción del dinero, de don a mercancía, subvierte radicalmente la naturaleza de la comunidad política y de las relaciones sociales, de las que queda radicalmente excluida la lógica del don, dejando sin espacio social a las relaciones regidas por la justicia distributiva, que tenderán a desplazarse al ámbito ‘privado’, que ahora adquiriría el sentido de ‘lo inexpressivo, lo ininteligible’.

Más aún, si la usura es legítima, y el dinero mercancía, la naturaleza social del préstamo cambia radicalmente y ya no es posible ver la conexión entre justicia conmutativa y justicia distributiva, es decir, ya no hay relación posible entre contrato y don. El siguiente paso será reducir la justicia al derecho, o sea a la justicia conmutativa. ¿Qué pasa con la justicia distributiva? Desaparece del escenario social, se recluye el mundo de los afectos, de la subjetividad, incapaz de vertebrar tejido social, de sostener derechos y deberes socialmente reconocidos.

Lo que estamos sugiriendo es que ley y la moneda ocupan espacios sociales muy próximos. O que una imagen muy poderosa de la ley es la moneda. Según que concepción se tenga de la moneda, habrá una concepción de la ley. Porque la ley tiene que ver con la justicia y ésta lo que hace es restituir las deudas entre ciudadanos. Y exactamente lo que la moneda hace es calificar la naturaleza de esas deudas, el tipo de obligaciones que genera. Por último, si el instru-

mento que hace posible el mercado –el dinero– es un don, queda clara la supeditación del mercado a la política.

Bibliografía

Benedicto XVI (2009), *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*, Palabra, Madrid.

Caille, Alain (2000), *Anthropologie du don: Le tiers paradigme*, Desclee de Brouwer, París.

Calvino, Jean (1926-1970), Barth, Peter; Niesel, Wilhelm y Scheuner, Dora (Eds.), *Opera selecta*, Monachil, ed. Petrus Barth.

Cavanaugh, William (2010), *El mito de la violencia religiosa: ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada.

Clavero, Bartolomé (1991), *Antidora. Antropología Católica de la Economía Moderna*, Giuffrè Editore, Milán.

De la Cruz Vasconillos, Francisco (1637), *Tratado único de Intereses sobre si se puede llevar Dinero por prestallo*, Francisco Martínez, Madrid.

Godelier, Maurice (1999), *The Enigma of the Gift*, University of Chicago Press, Chicago.

Hénaff, Marcel (2002), *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Ed. Du Seuil, París.

Hénaff, Marcel (2003), "Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism", *Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 44, n^o 3, pp. 293-324.

Mauss, Marcel (1979), "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2010), "Don y desarrollo, bases de la economía", *Scripta Theologica*, vol. 42, pp. 121-138.

Nelson, Benjamin (1949), *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton University Press, Princeton.

Scalzo, Germán (2015), “A Genealogy of the Gift”, en Dahl Rendtorff, Jacob (Ed.) *Ethical Economy*, vol. 51, *Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics*, Springer Nature, pp. 31-45.

Tarot, Camille (1993), “Repères pour una Histoire de la naissance de la gracê”, MAUSS, n^o1, 1er semestre.

Weber, Max (2003), *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Antonio Moreno Almárcegui [Universidad de Navarra]
Germán Scalzo [Universidad Panamericana]

Trabajo, don, cultura y economía: Hacia un nuevo enfoque del problema económico *

Work, Gift, Culture and economics: Towards a New Approach to the Economic Problem

Resumen

La reciente recuperación del concepto de don ha puesto de manifiesto la importancia del aspecto cultural en la vida de los hombres, lo que está contribuyendo a la configuración de un enfoque económico sustentado en una antropología más robusta y realista, que no gira en torno al individuo sino a la sociabilidad humana, sustentada en la familia. La transformación de la naturaleza que tiene lugar en las culturas no sería posible sin la capacidad del hombre de descubrir las posibilidades que están ocultas dentro de ella, y que hace patente con la aportación de su trabajo, mediante el cual pone en acto lo más valioso de su acto de ser: su libertad, su capacidad de conocer y amar. Desde una antropología de la economía, este trabajo pretende aportar a la reflexión sobre los fundamentos y el sentido de la actividad económica.

Palabras clave: Cultura, Don, Economía, Familia, Trabajo.

Abstract

The recent recovery of the notion of gift has highlighted the importance of human life's cultural dimension, contributing to the configuration of an economical approach based on a more robust and realistic anthropology that revolves around human sociability, sustained in the family, rather than the individual. The transformation of nature that takes place would not be possible without man's ability to discover the possibilities that are hidden within nature itself, and that man makes clear through the contribution of his work with which he activates the most valuable elements of his act of being, namely his freedom, his ability to know and love. From an anthropological approach to economics, this work contributes to the reflection on the foundations and meaning of the economic activity.

Keywords: Culture, Economy, Family, Gift, Work.

* El texto se publicó en 2020 en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 47, pp. 379-399. (ISSN: 0210-4857).

1. Introducción

En los últimos años, la reflexión en torno al don ha resurgido en las ciencias sociales, y de modo particular en el ámbito de la economía y la empresa. La rehabilitación de este concepto que ocupó un lugar central en el mundo antiguo se debe, en gran parte, al trabajo de Mauss, quien, a principios del siglo XX, vaticinó en *Ensayos sobre el don* que “los temas del don, de la libertad y de la obligación en el don, el de la liberalidad y el del interés que se tiene en dar, están regresando entre nosotros, como reaparece un motivo dominante por mucho tiempo olvidado”. Este interés –compartido por varias tradiciones de pensamiento, entre las que destaca la tradición francesa– se intensificó cuando Benedicto XVI ubicó al don en el centro de su encíclica social *Caritas in Veritate*, al afirmar que “la caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don” (34) y que “tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco” (39).

El estudio que realiza Mauss de los pueblos que hasta entonces habían permanecido casi aislados puso de manifiesto que, en realidad, éstos serían inviables si no fuera por la interacción de los individuos, por el desarrollo de complejas relaciones familiares y sociales, que comprendían incluso a las sucesivas generaciones. Tras casi dos siglos de predominio de la antropología individualista que inspiró el espíritu de la Ilustración, una mayor atención a la dimensión cultural del hombre ha llevado al desarrollo de una nueva antropología –todavía en configuración– que está haciendo posible un enfoque más complejo y profundo de la acción humana. Se ha empezado a tomar conciencia de que el hombre es un ser esencialmente cultural, que su conducta depende de una dinámica compleja, en la que, con el sucederse de generaciones, se van configurando unos modos de creer, pensar y actuar, sin los que no le sería posible tener conciencia de la propia identidad.

Cada una de las culturas viene a ser como un modo de vida objetivado, en cuyo seno se desarrolla la vida de cada hombre concreto, que es al mismo tiempo la fuente última desde donde brota toda cultura. Sin el apoyo de una cultura la vida de cada persona

quedaría frustrada, no podría ser realizada. Se puede decir que, a través de la cultura, el desarrollo de cada persona –su crecimiento, sus posibilidades de perfección– queda ligado al de todas las demás. Pero no solamente esto, sino que, a través de la dimensión objetiva de las culturas, también la naturaleza puede participar en las posibilidades de crecimiento de la humanidad.

La existencia de los hombres se desenvuelve en relaciones concretas e irrepetibles –“aquí y ahora”– tanto por el lado de las personas como por el lado de las circunstancias. Cuando se habla de que el hombre tiene su mundo, hay que bajar al terreno de lo concreto: cada uno tiene el suyo propio e irrepetible. El espíritu objetivo de cada cultura es siempre mediación, sin olvidar que para cada persona la mediación tiene una forma singular y concreta. En otras palabras, conviene huir de la tendencia racionalista a sustantivizar conceptos como sociedad, naturaleza o mercado, como ideas abstractas. Así, a la hora de hablar de estos conceptos, el término apropiado no es sistema como totalidad, sino como proceso, dando entrada a lo temporal y lo histórico. Si la hominización y la culturización se entienden como proceso, hay que preguntarse entonces por su sentido y finalidad.

2. Trabajo y cultura

A diferencia de los animales, el hombre no vive inserto en la naturaleza, sino en una cultura, un medio donde la naturaleza es humanizada, toma un carácter esencialmente simbólico, que es el único “hábitat” donde puede desenvolverse la vida humana. La cultura, o, mejor dicho, las culturas constituyen la resultante de la interacción histórica, mediante el trabajo, de un determinado grupo humano sobre un determinado espacio de la naturaleza.

El hombre es un ser concreto, que vive aquí y ahora, nace, crece y muere en el seno de un grupo humano –la familia– que tiene su propia historia, y del que recibe una herencia cultural y otra biológica. Eso explica que existan muchas culturas, cada una con su propia y singular historia, pero más tarde o más temprano acaban por

relacionarse, por lo que hay una tendencia a una cierta unificación de todas ellas, en lo que se refiere a su aspecto objetivo. Se puede decir que las culturas no son realidades estáticas –cerradas sobre sí mismas– sino que cuanto mejor es una cultura, mayor es su capacidad de cambiar y enriquecerse al entrar en contacto con otras culturas. En otras palabras, las culturas no se enquistan en sí mismas, sino que hay en ellas una dinámica de crecimiento, una capacidad de dar y recibir.

La transformación de la naturaleza que tiene lugar en las culturas no sería posible si el cuerpo humano no hubiese sido dotado de una especial morfología que le hace capaz de mediar entre el espíritu y la naturaleza. Esto de algún modo se hace patente si se presta atención a la estructura de la mano del hombre, instrumento de los instrumentos, y símbolo tanto del poder como de esa mediación. Por otro lado, tampoco las culturas serían posibles sin la apertura o indefinición de la naturaleza frente al trabajo humano. Todo esto pone de relieve que el espíritu humano no es creador, sino “descubridor”. Más aún, con ocasión de descubrir lo que está oculto en la naturaleza descubre también la hondura del orden inscrito en su propio espíritu, es decir, su capacidad de avanzar en el conocimiento de la verdad inmutable.

Cuando por medio de su trabajo el hombre asume la naturaleza en la cultura, está última, desde un comportamiento inerme y aparentemente determinista, pasa a manifestar un número casi inagotable de posibilidades que estaban “como ocultas” dentro de ella. Puede decirse entonces que el hombre con su trabajo hace patente la perfección y riqueza que se esconde en la naturaleza. Pero todavía más importante, mediante el trabajo, continuada interrelación cultural e histórica entre todos los hombres de todos los tiempos, se descubre a sí mismo, pone en acto lo más valioso de su acto de ser, su libertad, su capacidad de conocer y amar, algo que le sitúa muy por encima de la naturaleza, como verdadero señor de esta última. La humanidad necesita para alcanzar su perfección impulsar a la naturaleza hacia la suya propia.

El desarrollo de las técnicas depende de la libertad humana –de la inteligencia y de la voluntad– pero también de factores aleatorios. Bajo la apariencia repetitiva de los procesos naturales se oculta una plétora de posibilidades que solo bajo la acción del hombre, se convierte en innovación; un futuro, o nuevo camino que solo puede ser establecido por la libertad del hombre al contemplar esos procesos de la naturaleza. El hombre no crea de la nada, sino que sus instrumentos y novedades técnicas surgen de la confluencia de la razón humana con la sabiduría que se oculta en los procesos naturales.

Los hombres no podrían avanzar en ese camino si no estuvieran abiertos los unos a los otros, si no fueran personas, espíritus que se requieren mutuamente y que realizan esa unión a través de sus cuerpos y de las cosas. Esto puede verse claramente en la familia, origen de la vida y de la cultura. Para ello, no obstante, es preciso una economía, un continuo trabajo por mantener la casa, lograr el sustento, construir instrumentos, etc., lo que implica a su vez una estrecha relación con el aspecto más material e inmediato de la naturaleza.

La comunicación entre los espíritus humanos se realiza siempre a través del cuerpo y de la naturaleza, en el marco de una determinada cultura que está como objetivada en las cosas que hacen posible la vida diaria, y que tienden a cambiar y variar con el tiempo. El lenguaje, por ejemplo, no solo requiere de la capacidad morfológica de emitir articuladamente una gran gama de sonidos, sino de un marco cultural, un mundo de cosas-símbolos que rodean a cada hombre desde su nacimiento.

La multitud de culturas tiene la misma raíz, la libertad del espíritu, que permite ordenar los intereses más fundamentales de la existencia humana de muchas maneras. Cada una de ellas es resultado de una síntesis en el tiempo, de lo aportado por la vida de los hombres –para bien o para mal– en el seno de los grupos en los que han estado integrados.

De modo más concreto, podemos ahora decir que cada cultura se define como el conjunto de rasgos espirituales y materiales, internos y externos, que caracterizan los modos de vida de un deter-

minado grupo humano, sea una familia, una tribu, una ciudad, una nación, etc., en un determinado momento de la historia. En ese conjunto se incluyen creencias, tradiciones, modos de adorar, de comer, de vestir, de trabajar, etc.

El hombre es una unidad sustancial de espíritu y corporalidad, y aunque el espíritu ciertamente está por encima de la naturaleza, necesita de ella para desenvolver y manifestar su capacidad, a través de la mediación de su cuerpo con el que está estrechamente unido. El cuerpo humano no tiene los rígidos automatismos biológicos que dan la “vida resuelta” a los otros animales; más aún, en su relación con la naturaleza sería biológicamente inviable sin la guía del espíritu. A la inversa, y como una prueba más de la íntima y fuerte unidad entre espíritu y cuerpo, el espíritu humano sin la mediación del cuerpo, aunque no dejaría de tener sus potencialidades, se encontraría en una especie de vacío, no podría leer la rica sabiduría inserta en la naturaleza.

Dentro de ese proceso histórico en marcha que es la cultura, conviene distinguir el proceso de hominización del proceso de humanización. El primero se refiere a la dinámica interna de la naturaleza que de modo evolutivo dio lugar a las condiciones oportunas para que pudiera surgir el hombre, el animal capaz de recibir el espíritu. El segundo hace referencia a cómo éste, una vez aparecido, va llevando a cabo, mediante su trabajo, una progresiva potenciación o liberación de la naturaleza y de la humanidad misma. Desde este enfoque histórico dinámico, el hombre no puede ser reducido a su esencia –considerada en abstracto– sino que está impulsado por un dinamismo interno que le permite avanzar hacia su fin propio, tanto en el plano personal como en el de toda la humanidad.

El hombre no tiene, por tanto, un fin meramente natural, como es el caso de los otros animales, a los que les basta con los recursos biológicos que reciben al nacer para alcanzarlo. En efecto, el animal nace suficientemente dotado para la realización casi completa de sus capacidades de alcanzar de modo fácil la plenitud de ser, su fin natural –que coincide con el de su especie– de modo necesario y casi inmediato. Cada especie animal es viable en su hábitat natural, un

entorno ecológico muy específico, el adecuado a su especialización instintiva, a la dotación biológica que recibe con el nacimiento. Aunque algunos animales además de las habilidades innatas, aprenden otras por mimesis de forma gregaria, esas habilidades son en cualquier caso más propias de la especie que de los individuos en sí, que se limitan a seguir un mismo patrón.

El hombre, por el contrario, nace con una muy escasa dotación instintiva, por lo que desde el punto de vista biológico se encuentra en una situación originaria de mayor indigencia, lo cual es prueba de que no tiene un fin natural otorgado en el mismo acto de nacer. Estas carencias biológicas, y la indefinición de su modo de vida, son síntomas patentes de que el hombre es un ser práxico, alguien que necesita vivir en una cultura. Dotado de espíritu –que está por encima de la naturaleza– goza de una apertura ilimitada al ser, lo cual se manifiesta en una amplia gama de auto-posibilidades de llevar a cabo su vida sobre la tierra, así como con una capacidad ilimitada de conocer, que crece y se desarrolla en una familia, donde recibe una cultura, espíritu objetivado, fruto de las creencias, pensamiento, y trabajo de muchas generaciones que le han precedido en la vida.

La variedad de culturas y los modos concretos de vida dentro de cada una de ellas muestran que el hombre no tiene fin natural, sino que, apoyándose en su capacidad de conocer, y en su libertad, tiene que buscar el camino que le lleve a una vida en continuo crecimiento, que parece ser el modo humano de vivir. Este crecimiento, por su propia naturaleza, solo puede darse en el plano del espíritu, pero requiere del continuo apoyo del cuerpo y de la naturaleza. Asimismo, la estrecha dependencia entre las sucesivas generaciones de una misma cultura, sugiere que el fin del hombre está más allá de su propia vida, y está íntimamente unido al fin de toda la humanidad, por lo que no es fácil conocer en qué pueda consistir ese fin.

Sin la ayuda de la revelación divina –de la fe– no solo es muy difícil que el hombre pueda saber en qué consiste su fin, sino que además le es imposible alcanzarlo. Dicho con otras palabras, el hombre es arrojado al ser –ámbito de la necesidad– para que mediante

su libertad alcance su fin o salvación, que, aunque individual, está ligado al de toda la humanidad. El fin del hombre está por tanto no solo más allá de la naturaleza, sino más allá de la historia, pero se da la paradoja de que, para descubrirlo –algo a lo que tiende continuamente su espíritu– tiene que, participar con su trabajo en la tarea diaria de humanizar la naturaleza, de desarrollar su propia cultura, al tiempo que él crece como persona.

La cultura es por tanto imprescindible para que cada hombre, por medio de sus relaciones con la naturaleza y con los otros hombres, pueda afinar y desarrollar sus cualidades personales, viviendo de un modo cada vez más humano, tendiendo así, consciente o inconscientemente, hacia su fin propio. La cultura constituye el “hábitat humano” sin el cual no podría manifestarse, educarse, sacar a la luz sus potencialidades perfectivas, con las cuales contribuye –en mayor o menor medida– a la historia y al desarrollo de la humanidad y la naturaleza.

La cultura es el medio en el que vive una persona, pero no son la misma cosa, cada una de ellas la asume de modo singular, constituyendo un estado temporal de su modo de ser, de los distintos de los que puede adoptar a lo largo de su vida. En cualquier caso, gracias a su libertad ninguna persona se identifica con alguno de los estados temporales que puede adoptar a lo largo de su vida. Desde el punto de vista de la revelación, en cuanto imagen de Dios, el hombre trasciende su cultura, *in status viatoris* transita por la historia dando y recibiendo, creando o destruyendo, perfeccionándose o estropeándose. Pero, por otra parte, es en el seno de una cultura donde el hombre se juega su destino.

El origen de las culturas no reside en la naturaleza –que, desde este punto de vista, es pasiva– sino en el acto de conocer y querer –propio del espíritu humano– donde se manifiesta su libertad. Solo el espíritu puede “ver” piedras, árboles, animales, etc., e incluso lo que de algún modo no está en la naturaleza (como madera, fuego, combustible, piel, carne, fuerza, movimiento, espacio, tiempo, etc.). Es pues la teoría –“visión” de lo que tiene delante y le rodea– lo que

le permite interpretar y transformar la naturaleza, dando lugar a las distintas culturas; aunque la teoría se inicia con el trabajo.

3. Religión, cultura y ley

La raíz de toda cultura, como reconocen la mayoría de los antropólogos, es el fenómeno religioso, en el modo en que el hombre percibe y entiende a Dios y el sentido de lo sagrado. El fenómeno religioso tiene su origen en el hecho empírico de la muerte, que viene a ser como el desencadenante de todas las culturas. La certeza de la muerte, el contraste con la inmortalidad de la naturaleza, junto con la confusa conciencia de que la vida del hombre no acaba, y que se continua en la de sus descendientes, es un hecho que está en el origen de todas las culturas. En todas ellas está el deseo de una vida larga, colmada de riquezas, continuada en la visión de los hijos y nietos, lo cual quiere decir, alejar lo máximo posible la inevitable llegada de la muerte. Pero también, de forma mítica está el culto a los muertos –y el devenir alimentado por algún mito– que, de algún modo, permanecen vivos mientras se les preste atención y servicios.

En todas las culturas está presente –de un modo u otro– la idea de que la muerte no supone algo absoluto, de que la existencia continúa. Para dar fuerza a esta confusa idea de inmortalidad humana se introdujo el mito de que esa existencia se hace posible, se prolonga, no se desvanece, mientras se mantengan los ritos de asistencia a los muertos, algo que es patente sobre todo en la antigua cultura egipcia. El culto a los antepasados y la fe en la supervivencia de los muertos constituye un rasgo común a todas las culturas, y está en el origen de las religiones, lazo de unión no solo entre los vivos y los muertos, sino también entre los vivos.

Con el paso del tiempo, en muchas culturas desaparecería este culto a los muertos, cuando se llegó a la conciencia de que la muerte era una realidad para cada uno; en otras palabras, mientras que la vida significa relación y comunidad, la muerte es ausencia de toda relación, aislamiento (y, por lo tanto, “no vida”). Cuando el mito de la fuerza de la comunidad para mantener la vida en el más allá se

debilitó, quedó solo la propia conveniencia, la necesidad de mantener la vida con las propias fuerzas, dando como resultado el debilitamiento de la comunidad, del vínculo religioso.

Otra dimensión donde se hace presente el fenómeno religioso es en el trabajo, en el encuentro diario con la naturaleza, donde el hombre toma conciencia de su dependencia de fuerzas o energías naturales que están más allá de sus posibilidades humanas. Eso explica que las religiones y culturas de los pueblos sedentarios sean telúricas, ya que la divinidad se asocia a propiedades de la naturaleza, como la fecundidad de la “madre tierra”, una divinidad femenina a la que hay que invocar para que sea generosa y propicia. Por su parte, las religiones de los pueblos nómadas o de pastores trashumantes –llamadas celestes o místicas– resaltan ese fenómeno de dependencia a través de desconocidas fuerzas superiores, en donde la divinidad se percibe a través de los meteoros, como el rayo, algo imponente y terrible. Surge así un tipo de religión –y cultura– que establece una drástica separación entre lo sagrado y lo profano.

En cualquier caso, la percepción de lo divino, a través de lo natural, conlleva una determinada idea de Dios –o de los dioses–, del mundo, del hombre y su destino. Estas ideas se fundan en un reconocimiento interior de la dependencia de todos y cada uno del beneplácito o la ira de la divinidad, y tienen una manifestación exterior o colectiva, mediante gestos, ritos, conductas, etc. Los elementos centrales de toda religión: la divinidad, la naturaleza y la humanidad se completan con el culto, donde se manifiesta de modo externo cómo cada grupo entiende la relación entre esos elementos. En cualquier caso, y en mayor o menor medida, en todas las culturas, a partir de la idea de la divinidad, se sigue la idea del mundo que rodea al hombre y el sentido de su vida sobre la tierra.

En toda religión, la dependencia de los poderes divinos se manifiesta además en forma de interdicción, una norma que se atribuye a la voluntad de la divinidad, respetada por todos, que proporciona un sentido primordial del bien y el mal –de lo que se puede y no se puede hacer– que constituye como el principio de toda cultura. Un rasgo común de toda interdicción es que no tiene una jus-

tificación meramente utilitaria, sino que reconoce la superioridad del saber –y el querer– divino, al que los hombres deben someterse.

De manera paradójica la interdicción manifiesta la libertad humana, pues ésta no tendría sentido si el hombre no pudiera transgredirla. El hombre no se guía por los meros impulsos de la naturaleza –como los animales– sino por lo que manda y establece la divinidad. En cualquier caso, la interdicción manifiesta la llamada que tiene cada hombre a la libertad, a crecer sin término. Incluso el hecho de transgredir la interdicción, manifiesta el deseo humano de ser como dioses, aunque por el camino equivocado, que lo lleva a la esclavitud, como se puede comprobar con lo sucedido a la figura mítica de Prometeo. Podemos concluir que, en última instancia, la cultura surge de la intrínseca tendencia humana a la perfección personal, que es inseparable de la búsqueda de la unidad del género humano y de toda la naturaleza creada.

El hombre es por tanto un ser cultural por ser naturalmente religioso, por la orientación a lo absoluto que está inscrita en lo más profundo de su ser. Aunque reside en lo más interior del hombre, en su forma concreta lo religioso se recibe por tradición oral (*ex akhoes*, por el oído) en forma de mito, un relato acerca de lo divino propio de cada cultura. Por eso, en la raíz de toda cultura está la obediencia, la escucha atenta de los relatos misteriosos de lo religioso, donde se incluye el respeto a la interdicción.

La cultura surge de la separación entre lo divino y lo humano, entre lo sagrado y lo profano, separación que depende del modo de entender la interdicción. Algunas culturas –las más primitivas– adoptan una postura teocrática o clerical, en la que todo es sagrado, sin dejar espacio para lo profano, el ámbito de la distinción personal y responsable entre el bien y el mal. Otras culturas adoptan una postura más bien secularizante, en la que todo es profano, aunque al rechazar la interdicción dejan sin orientación objetiva a la conducta humana.

En cualquier caso, las culturas son más elevadas, cuanto mayor es la conciencia de separación entre lo humano y lo divino, entre lo profano y lo sagrado, cuanto más hondo es el conocimiento de Dios,

del hombre y del mundo. En otras palabras, cuanto más elevada sea la religión en la que se fundamenta. En el origen de toda cultura está la búsqueda de la perfección, que lleva tanto una actitud de éxodo –de salida del presente– como de adviento de lo inesperado –de un futuro desconocido– que de algún modo se hace presente, pues, en cuanto proceso, toda cultura implica un sentido, así como un esfuerzo común y constante por educar a cada generación de acuerdo con ese sentido.

Una cultura se fundamenta en que existe en las personas una tendencia a progresar, a ir más allá de lo conseguido; su dinámica reside, por tanto, en la ilimitada posibilidad de ser más que se encierra en cada persona humana. Pero a su vez, la continua actualización de esa posibilidad no es posible fuera de una cultura. En este sentido, se puede distinguir en el hombre entre una perfección primaria u ontológica, y una perfección secundaria o existencial, que a través de la cultura va actualizando a la primaria.

Un aspecto muy importante de las culturas es que permiten superar los límites temporales y espaciales en los que vive cada generación. Eso implica que existan culturas superiores e inferiores, según los aciertos o desaciertos, los adelantos o retrocesos a la hora de descubrir la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre. A medida que la historia avanza, las culturas superiores se imponen a las inferiores, dando lugar a un proceso de creciente unificación de las culturas.

Aunque este rasgo de unificación cultural siempre ha existido, con la creciente aceleración de la historia se ha hecho cada vez más patente. A medida que se consigue un control creciente sobre los misterios y potencialidades de la naturaleza, las culturas tienden a unificarse, sobre todo en su aspecto objetivo, con el grave problema de crear un pensamiento único, o peor aún, dando lugar a un pensamiento frívolo o superficial.

Esa falsa tendencia a la unidad entre todos los hombres por medio de la técnica ya estaba presente en la Biblia, en el relato de la construcción de la “torre de Babel”, donde se pone de manifiesto que no todo intento de unidad de los pueblos es el adecuado, espe-

cialmente si se plantea como rebelión contra Dios, solo contando con en el poder humano. En el relato de la construcción de esa torre se hace explícita referencia al uso de la técnica, simbolizada por los ladrillos y la brea. El resultado fue contrario al que se pretendía: la confusión de las lenguas, o lo que es lo mismo, la fragmentación e incomunicación entre los hombres, pues implícitamente se está negando la existencia de una verdad absoluta, que es el único fundamento posible de la comunidad universal. El recurso exclusivo a la técnica lleva a la ofuscación de la razón, a una mayor dispersión y aislamiento de los hombres, a pesar de su aparente uniformidad exterior.

Sin el respeto a la verdad –que está más allá de la técnica– se hace imposible la creciente unidad-diversidad de las culturas que sería lo propio de una verdadera comunidad universal. Así, la unidad del género humano solo puede lograrse mediante el desarrollo de una cultura superior surgida del reconocimiento de la verdad. Esa cultura superior no lleva a una unidad homogénea, sino que respeta y potencia la originalidad propia de cada pueblo y cada hombre. Toda cultura que se cierre a Dios se degrada y se convierte en un obstáculo para la libertad humana, haciendo cada vez más dramáticas las antinomias de los esfuerzos humanos por lograr la libertad de modo individualista.

Esta idea de la tendencia de todos los pueblos a la unidad también está presente, de un modo u otro, en todas las religiones y filosofías políticas. Aunque la mayoría de las religiones fundamentan dicha unidad de modo retrospectivo, remontándose a una común ascendencia, a una figura como la de Adán; comparten una cierta intuición de que esa unidad tiene que ver con la existencia de un solo Dios, un ser misterioso que está por encima de todos los dioses y de todos los hombres. Esto resulta patente en las mitologías y teogonías de los antiguos pueblos politeístas, en los que los dioses no son considerados como el último y supremo poder, sino unos poderes parciales, relativos, y subordinados al gran misterio de un Dios supremo y desconocido.

En cualquier caso, es un hecho que la tendencia a la unidad del género humano, tanto en el buen como en el mal sentido, se va haciendo patente en el avanzar de la historia. En el último siglo, los nuevos medios de comunicación y producción han ido creando un mundo en el que las distintas culturas, al menos en su aspecto externo, de alguna manera se han ido diluyendo, apareciendo modos de comportarse que empiezan a ser casi universales.

Conviene por tanto distinguir entre la unidad del mundo exterior, una especie de artefacto externo que el hombre va construyendo con su progresivo conocimiento de la ciencia y la técnica; y la unidad que se va alcanzando en la comunión de la verdad, y que tiene una manifestación principalmente escatológica. Podría decirse que, desde dentro de su cultura, cada hombre, libremente, contribuye o se opone al plan de Dios –lo que los teólogos llaman la economía divina– el hogar que Dios desea para el hombre.

4. Culturas y economías

La economía es un saber práctico o prudencial relacionado con la administración o gestión de la dimensión externa o material del hogar de una familia. Por lo tanto, no puede ser una mera cuestión pragmática o utilitaria, sino que es parte del gobierno de las familias, es decir, se realiza desde dentro de una cultura. La economía busca el modo de resolver las necesidades que tiene una familia con el objetivo de lograr una vida lo más dichosa posible, pero esta última idea solo tiene sentido en el marco de la cultura de una familia, lo que supone una visión de Dios, del hombre y del mundo, sin la cual no se pueden establecer cuáles son las verdaderas necesidades, ni el modo en que han de ser satisfechas.

Sin cultura no es posible una economía, ya que no existen formas universales y abstractas de familias, pero tampoco de necesidades, deseos, o técnicas. Lo propio de una cultura es establecer de modo histórico qué es una familia, cuáles son sus necesidades y deseos, así como las técnicas que se utilizan para llevar adelante la producción y distribución de bienes. Con ese fin la economía tiene

que regular de modo más o menos directo un conjunto de técnicas –como, por ejemplo, la agricultura, la ganadería, la carpintería, etc.– que son importantes para la producción de los bienes que la familia necesita, y que también influyen en el modo de trabajar y de realizar la distribución y el consumo. El objetivo principal de la economía no es la producción, sino el consumo de una familia.

En las culturas del mundo antiguo la economía estaba concentrada en la familia, donde de forma casi autosuficiente se llevaba a cabo la producción de casi todos los bienes que se necesitaban. En la cultura de nuestros días, donde pesa cada vez más la dimensión externa y objetivada, la mayor parte de producción se lleva a cabo fuera de las familias, en las empresas. No obstante, sigue siendo el consumo de las familias el determinante de la producción y la distribución de bienes. Aunque no deja de ser cierto que la presión financiera sobre las empresas –y de éstas sobre las familias– condiciona cada vez más las preferencias y deseos de las familias.

En cualquier caso, conviene no olvidar que la fuente del problema económico es el consumo de las familias. Tradicionalmente ha sido la madre – administradora natural del hogar– la que continuamente ordena los fines a largo plazo, con los imprevistos y los fines a corto plazo, con vistas a un nivel de consumo compatible con una vida lo más dichosa posible. Esta actitud – eminentemente cultural– es la esencia de la conducta económica, la que en último término proporciona criterio a las empresas para llevar a cabo la producción y la distribución de los bienes.

No tiene mucho sentido, ni ayuda a entender la economía, partir de una hipotética y abstracta “conducta económica”, propia de un individuo abstracto, que “vive” en un “vacío cultural”, sin familia, sin historia. ¿Cómo puede un hombre, fuera de una familia, cultura e historia, saber cuáles son sus intereses y necesidades? Bajo este supuesto, la economía solo tendría lugar al final de la historia, cuando ya no haya más decisiones que tomar, sino que siempre se tomará la misma, la propia de un individuo “racional” con “información perfecta”.

Ese planteamiento abstracto y formalista de la economía –que ha predominado en el siglo XX– surgió en el siglo XIX con la pretensión de que la economía fuese una ciencia “moderna”, es decir, que pueda ser expresada mediante un conjunto de ecuaciones al estilo de la física-matemática. En ese marco el individuo consumidor no es más que un maximizador de satisfacciones, necesariamente cuantitativas, alguien que carece de existencia real, que no duda, ni interpreta, o se equivoca, sino que se comporta como un mecanismo pasivo de reacción a estímulos externos, un automatismo que siempre elige la cantidad de bienes que le reportan la máxima utilidad, entendida esta última como una cantidad objetiva y medible. El grave inconveniente de este enfoque es que presupone una sola cultura –la “racional”, la máxima que puede alcanzar la humanidad– de modo que el único progreso posible es el cuantitativo; en otras palabras, que ya no es necesario tener presentes las distintas culturas de los distintos grupos humanos.

En cuanto ligada a conductas de familias –a sus culturas– es más propio hablar de economías en plural, aunque haya una gran similitud entre las conductas de todas ellas, pues lo más importante no es la semejanza exterior, sino la libertad de cada una de ellas para decidir cómo llevar adelante su propia economía. Las economías son parte muy importante del gobierno de las familias, así como de la educación de los hijos, ya que no solo se les enseña el valor de las cosas, la utilidad que tienen para todas las familias, sino cómo consumir, que es un modo de relación con las otras familias, y con los procesos naturales.

La economía es propia de la familia, y se plantean muchos problemas cuando se pretende hablar de la economía de la ciudad, o de la sociedad en general. En principio, las economías están reguladas por el marco cultural en el que viven las familias. Problemas como la formación de mercados y precios, el control del dinero, así como la constitución de empresas, no son problemas del Estado, sino políticos, en su sentido clásico, como relaciones libres entre familias que se constituyen en el marco del derecho propio de cada comunidad política. Sin embargo, desde su aparición en el siglo

XVII estas cuestiones han pasado a ser una decisión del Estado, que se ha constituido en representante de las familias y sus culturas.

La ciudad es por tanto el marco político en el que pueden desenvolverse una diversidad de hogares, con sus respectivas culturas y economías. Podemos decir que en ese marco las distintas economías se gobiernan según derecho. Es muy revelador que, si bien hasta el siglo XVII se hablaba de formación de precios justos, de acuerdo con el derecho que regulaba la libertad de intercambio de las economías de las familias; de allí en adelante comenzó a hablarse de precio natural, en el sentido de un proceso objetivo y políticamente neutral, que es la esencia misma del fundamento del Estado moderno.

Un rasgo muy importante de todas las economías, es que todas ellas están orientadas al ahorro, a un consumo responsable, tratando de sacar el máximo partido a los medios de los que disponga. Esto lleva a que la producción, ya sea en la familia –como sucedía en el mundo antiguo– o en la empresa –como sucede ahora– tiende a una continua mejora de las técnicas empleadas, con el fin de abaratar los precios o mejorar la calidad de los productos. Este continuo impulso de la economía sobre las técnicas hace que los que llevan adelante el trabajo busquen el modo de realizarlo del mejor modo posible, de cara a satisfacer mejor el consumo de las familias. Se va generando así una continua tendencia de mejora, ya sea en las técnicas empleadas, o en el diseño de nuevos instrumentos de producción, productos, procesos, materiales, etc.

Queremos subrayar la idea de que esas mejoras se producen a largo plazo, en muchos casos después de varias generaciones en las que la producción fue siempre la misma. En cualquier caso, el desarrollo de la técnica a través de estas mejoras se hace posible gracias a una dimensión externa de todas las culturas, que vamos a denominar “trabajo objetivado”, y que se transmite entre generaciones. En el trabajo –interacción del hombre con la naturaleza en el marco de una familia o una empresa– se generan descubrimientos, mejoras en el modo de hacer, consecuencia de la libertad humana, que solo son posible con el respaldo de un “trabajo objetivado”.

El “trabajo objetivado” no es más que el conjunto de instrumentos, modos de hacer, modos de organizar, etc., que constituyen algo así como una especie de “memoria tecnológica” compartida culturalmente, resultado del trabajo subjetivo de todas las generaciones precedentes. Cuando el hombre aprende a manejar un instrumento, esa habilidad no queda solo en la asimilación psicológica de cada uno –como puede suceder en el caso de un animal amaestrado– sino que es objetivado de modo transpsíquico en la cultura, constituyendo a un nuevo y mejor punto de vista, desde el cual, en lo sucesivo, se hace más fácil llegar a descubrimientos mejores. Muchas veces esas mejoras pueden parecer resultado de la casualidad o de la genialidad de un determinado hombre, pero no serían posible si no existiese ese “trabajo objetivado” que está en el fondo de toda cultura.

Solo el hombre es capaz de transmitir una herencia cultural, en la que una vez objetivados, se van incorporando los conocimientos que cada generación va adquiriendo sobre el modo de utilizar y mejorar los instrumentos heredados de las generaciones anteriores. Hay animales que tienen la capacidad natural, no solo de utilizar instrumentos, sino también de “producirlos”, pero todos los ejemplares de la misma especie, a lo largo del tiempo, se limitan a repetir, con pequeñas variantes, los mismos gestos, pues los animales solo transmiten la herencia biológica. En este sentido el hombre no trabaja nunca solo, aunque en apariencia pueda parecer lo contrario –como en el caso de Crusoe– pues todo trabajo subjetivo solo es posible en el seno de unas familias, en unas culturas, de las que se recibe la herencia de las generaciones anteriores. Solo así fue posible el descubrimiento de instrumentos tan importantes para la humanidad como la rueda, el arado, la piedra del molino, la yunta para los bueyes, la electricidad, el teléfono, etc., que se apoyan los unos en los otros.

El hombre no crea, no saca sus productos de la nada, sino en la medida en que explora y revela la riqueza de la naturaleza, generación tras generación. Los avances técnicos no salen acabados de la cabeza de cada hombre, sino que los va descubriendo esa especie

de sujeto trascendente, que es la humanidad entera. En otras palabras, el trabajo humano no es posible sin esa mediación de la cultura con la naturaleza; luego, según sean las culturas, habrá un modo u otro de entender la naturaleza y el trabajo. Esto ayuda a explicar por qué la ciencia y la tecnología surgieron del enfoque cristiano del trabajo y de la naturaleza, que estaba en la raíz de las culturas europeas, y no surgió, por ejemplo, en el seno del Islam, ni en la India, ni en China. El cristianismo introdujo en las culturas europeas una visión no mítica de la naturaleza, sino como criatura de Dios, que, de algún modo, participa de la sabiduría de Dios. El trabajo por tanto descubre esa sabiduría escondida.

Como hemos dicho, la tendencia a mejorar las técnicas y los modos de hacer, impulsada por la actitud económica de las familias, genera una dinámica de mejora de las técnicas presente en todas las culturas, aunque en unos casos se potencie y en otros se frene. En el caso de las culturas cristianas de Europa se fomentaron esas innovaciones, que, una vez objetivadas, se han transmitido tanto verticalmente entre las sucesivas generaciones, como horizontalmente por relación con las distintas culturas con las que a lo largo de la historia ha ido tomando contacto.

Con el paso del tiempo, la continua acumulación de trabajo objetivado va creando una masa creciente de conocimientos y habilidades que aumenta la inercia de ese movimiento, de modo que se va acelerando, algo que se ha podido comprobar, de modo muy llamativo, en el crecimiento de las ciencias y las técnicas en Europa a lo largo del pasado siglo XX. La aparición de nuevas posibilidades de producción afecta a los modos de consumo de las familias, a los modos de organizar y entender la propiedad y el trabajo, a la cultura, y finalmente a la moral o valores que están en el fundamento de cada cultura. Hay por tanto un ciclo de retroalimentación entre culturas, economías, y técnicas, que se manifiestan de modos muy distintos a lo largo de la historia.

Los cambios técnicos surgen del trabajo, de una acción cultural e histórica, en la que hombres concretos se van enfrentado con los procesos naturales, para obtener un determinado resultado útil. Por

ejemplo, los hombres de todas las épocas se han tenido que enfrentar con el trabajo de cortar árboles. Es propio de la razón humana buscar el modo de hacerlo, pues no dispone de ningún instinto, ni está dotado de un miembro natural especializado para llevar a cabo esa tarea. Logrará hacerlo de una manera cada vez más eficiente mediante una continua circularidad entre la experiencia y la reflexión, en el seno de una cultura, que le permitirá conocer, cada vez mejor la naturaleza del bosque y aumentar su operatividad mediante el diseño de instrumentos ad hoc. Esos descubrimientos dependen de algo tan imprevisible como el hecho de que el hombre adecuado, con conocimientos y experiencia, se encuentre frente al proceso natural adecuado y que sepa leer lo que otros no verían en las mismas circunstancias. Además, unos hombres pueden ver una cosa, pero no otras, de modo que no siempre se puede asegurar que ese hombre haya abierto el mejor de los caminos futuros.

No es fácil, por tanto, predecir cuándo va a tener lugar una innovación, ni en qué va a consistir, ni sus efectos buenos o malos, sobre todo a largo plazo, para las distintas culturas. Hay que añadir que, en no pocos casos, esos descubrimientos se llevan a cabo por casualidad, sin ánimo utilitario directo por parte del sujeto, que ignora para que puede servir, aunque luego puedan tener un impacto práctico mucho mayor que los descubrimientos que se logran por razón de un interés y utilidad inmediatos. En el devenir de los procesos económicos, a largo plazo se mezclan, de modo inseparable efectos buenos y malos, imposibles de programar y separar.

Cuando la economía se hizo autónoma de la política, de las culturas y de las familias, el desarrollo de las técnicas adquirió una complejidad creciente. Desde la Ilustración, y de modo especial, a partir de la visión kantiana del método científico, se ha ido extendiendo la idea de que el desarrollo de la ciencia y la técnica siguen un camino único y lineal. En otras palabras, que la naturaleza era una totalidad sistémica que podía ser encerrada en un conjunto coherente de fórmulas matemáticas. Lo cierto es que, a medida que avanza la técnica, la relación entre los efectos buenos y malos se hace más cada vez compleja y más difícil de solucionar, razón por la

cual no se puede resolver técnicamente. Mientras aumenta el espíritu objetivado menor se hace la capacidad subjetiva de entenderlo.

5. Conclusión: Hacia un nuevo enfoque del problema económico

A lo largo de este trabajo hemos resaltado la necesidad y oportunidad de un nuevo y más profundo enfoque antropológico que permita entender y plantear mejor la cultura y el llamado problema económico. Hasta tiempos recientes el problema económico se enfocaba, en la mayoría de los casos, desde una perspectiva racionalista y matemática, como un problema de cálculo de máximos y mínimos, situado fuera de la historia, sin considerar la multiplicidad de las culturas, ni sus cambios. La “solución teórica” del problema económico es sencillamente falsa, pues deja de lado el trabajo, la innovación, el progreso y la historia. Más que teórica, la economía es necesariamente materialista, No práctica, no se puede separar del trabajo, de ese “diálogo” del hombre con la naturaleza –en el que intervienen el cuerpo, las manos, la tierra, el sudor, el éxito y el fracaso, la vida y la muerte–, en el que se conoce a sí mismo, al tiempo que descubre el maravilloso don de la naturaleza.

Es necesaria una nueva visión que permita entender cómo, en el seno de la historia, a través del trabajo de las sucesivas generaciones, se puede construir una casa común, en la que cada uno, libremente, pueda hacer el bien, ayudar a que los que le rodean puedan vivir con arreglo a la libertad que les corresponde. A pesar de vivir en el torbellino de la economía el hombre es libre y puede crear ámbitos de vida humana, sabiendo que la historia y la economía no conducen a una solución final. Este nuevo modo de enfocar la economía mantiene la idea de progreso, pero de un modo más amplio y menos dogmático; se trata de impulsar una continua mejora y diversidad de las culturas, con vistas a lograr una mayor libertad para todos. Hasta ahora, la economía se ha entendido como gobernada por un supuesto avance imparable de la ciencia y de la técnica, lo que para Hegel y Marx supone una “neutralidad” metafísica, es decir, una acumulación del “saber hacer” experimental, que es igual para todas las culturas. No se puede negar que el crecimiento de la

dimensión externa del progreso supone la mejora de las condiciones de vida de toda la humanidad, pero la ingenua convicción que existía al comienzo de la Ilustración del siglo XVIII, de que la mejora moral de la humanidad era el resultado inevitable del avance siempre incesante de la ciencia y la técnica, se ha disuelto.

Una economía funciona mejor en la medida en que lleva a un ethos, a una forma de vida, que se corresponde con una racionalidad más plena, en la que tienen entrada la incertidumbre, el error y el pecado, que se abre a la esperanza, el perdón y el amor. La presencia del don en la economía no supone un rechazo a la razón, sino más bien una ampliación, que la proyecta a su verdadero fin. El don no ignora la importancia de la técnica, de hecho, técnicas tan antiguas como la cocina y la danza están en la esencia de la fiesta, que es expresión del amor. El trabajo puede ser una fiesta si manifiesta el amor, si se realiza por amor, por lo que es necesario que la técnica esté regulada por el amor que es la superación de la prudencia.

En su trabajo el hombre reconoce el don de su vida, de sus facultades, de su modo de darse a los demás. En cuanto aceptación de un don, trabajar supone compartir y colaborar, una apertura al otro que manifiesta su condición de dar, la cual reside en su condición de persona –de apertura al don– y que constituye la esencia del trabajo. Todo trabajo es parte de una tarea colectiva inacabada; trabajar con esperanza es abrirse a los demás, a las otras personas, apuntar más allá de las cosas y del dinero. Por el contrario, sin esperanza –sin apertura al don– el trabajo carece de sentido, es alienación, vaciamiento y brutalidad, experiencia de la escasez. Solo la entrega, la apertura da lugar a la abundancia; solo recoge el que siembra, el que se entrega. Con el dar –lo propio de la persona– aparece algo que hasta entonces no existía en el mundo, y que le permite al hombre situarse más allá de la naturaleza y del mundo. En otras palabras, el hombre trabaja porque su destino es un don; lo propio del trabajo no es solo hacer bienes sino hacer el bien, dar acogida al don en el que se va realizando el desvelamiento de su misterioso destino, en unidad con los otros hombres, que participan del mismo don. En definitiva, hay economía si se ama la vida, si se piensa que hay un

modo mejor de vivir, de llegar a ser, de encontrar –con los otros– las fuentes del propio origen, 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»”.

Bibliografía

Benedicto XVI (2009), *Carta Encíclica «Caritas in Veritate»*. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad, Palabra, Madrid.

Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

Gehlen, Arnold (1993), *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona.

Godbout, Jacques (2000), *Le don, le dette, l'identité: Homo donator versus homo economicus*, La Découverte, París.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.

Guerra, Manuel (1980), *Historia de las Religiones*, EUNSA, Pamplona.

Hénaff, Marcel (2010), *The Price of Truth: Gift, Money and Philosophy*, Stanford University Press, Stanford.

Hittinger, Russell (2002), “Social Pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine”, *Annales Theologici*, vol. 16, pp. 385-408.

Huff, Toby, (2017), *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West*, Cambridge University Press, Cambridge UK.

Jaeger, Werner (1996), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México.

MacIntyre, Alasdair (1999), *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*, Paidós, Barcelona.

MacIntyre, Alasdair (2017), *Ética en los conflictos de la modernidad*, Rialp, Madrid.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2005), *Repensar el trabajo*, EIUNSA, Madrid.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2010), “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta Theologica*, vol. 42, pp. 121-138.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2014), “Cuando las matemáticas suplantán a la economía”, *Cuadernos Empresa y Humanismo*, nº 125.

Mauss, Marcel (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Ed. Katz, Buenos Aires.

Pieper, Josef (1984), *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona.

Polo, Leonardo (1996), “Tener y dar”, en *Sobre la existencia cristiana*, EUNSA, Pamplona, pp. 103-136.

Rieff, Philip (2007), *Charisma. The Gift of Grace and How it has Been Taken Away from Us*, Pantheon Books, New York.

Rubio de Urquía, Rafael y Pérez-Soba, Juan José (2014) (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, AEDOS, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Scalzo, Germán (2016), “A Genealogy of the Gift”, en Dahl Rendtorff, Jacob (Ed.) (2016), *Ethical Economy*, vol. 51, *Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics*, Springer Nature, Basingstoke, pp. 31-45.

Schlag, Martin y Melé Domènec (eds.) (2019), *A Catholic Spirituality for Business: The Logic of Gift*, Catholic University of America Press, Washington D.C.

Steiner, Franz (1956), *Taboo*, Cohen and West, London.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría [Universidad de Navarra]
Germán Scalzo [Universidad Panamericana]

Cuadernos Empresa y Humanismo

En español

- | | | | |
|------|---|------|--|
| Nº1 | <i>Aspecto financiero y aspecto humano de la Empresa</i>
Vittorio Mathieu | Nº12 | <i>El utilitarismo en la ética empresarial</i>
Joan Fontrodona |
| Nº2 | <i>La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la Empresa</i>
Leonardo Polo | Nº13 | <i>La empresa en la historia</i>
Agustín González Enciso |
| Nº3 | <i>La responsabilidad social del empresario</i>
Enrique de Sendagorta | Nº14 | <i>La empresa entre la Economía y el Derecho</i>
José Antonio Doral |
| Nº4 | <i>El sentido de los conflictos éticos originados por el entorno en el que opera la Empresa</i>
Juan Antonio Pérez López | Nº15 | <i>La empresa ante la nueva complejidad</i>
Alejandro Llano |
| Nº5 | <i>Empresa y Cultura</i>
Fernando Fernández | Nº16 | <i>Empresa y libertad</i>
Jesús Arellano |
| Nº6 | <i>Humanismo y Empresa</i>
Cruz Martínez Esteruelas | Nº17 | <i>¿Qué es el humanismo empresarial?</i>
Rafael Alvira |
| Nº7 | <i>Moralidad y eficiencia: líneas fundamentales de la ética económica</i>
Peter Koslowski | Nº18 | <i>El rendimiento social de la Empresa</i>
Jose M. Basagoiti |
| Nº8 | <i>La estrategia social de la empresa</i>
Manuel Herrán Romero-Girón | Nº19 | <i>Elementos configuradores de la actual valoración del trabajo</i>
Tomás Melendo |
| Nº9 | <i>El trabajo directivo y el trabajo operativo en la empresa</i>
Carlos Llano | Nº20 | <i>Dirección y sistemas de mando</i>
Manuel López Merino |
| Nº10 | <i>El altruísmo en la empresa</i>
George Gilder | Nº21 | <i>La índole personal del trabajo humano</i>
Tomás Melendo |
| Nº11 | <i>Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad</i>
Leonardo Polo | Nº22 | <i>La revolución social del management</i>
Tomás Calleja |

- Nº23 *Indicadores de la madurez de la personalidad*
Enrique Rojas
- Nº24 *Empresa y sistemas de cooperación social*
Ignacio Miralbell
- Nº25 *Humanismo para la dirección*
Miguel Bastons
- Nº26 *Actualidad del humanismo empresarial*
Alejandro Llano
- Nº27 *Notas sobre la cultura empresarial*
Rafael Gómez Pérez
- Nº28 *La importancia de la dinámica política para el directivo*
Manuel Alcaide Castro
- Nº29 *El poder...¿Para qué?*
Juan Antonio Pérez López
- Nº30 *La empresa y el ambiente socio-político en el umbral del nuevo siglo*
Daniel Bell
- Nº31 *La gestión del cambio en la empresa*
Juan A. Díaz Alvarez
- Nº32 *Hacia un mundo más humano*
Leonardo Polo
- Nº33 *Estudio histórico sistemático del humanismo*
Higinio Marín
- Nº34 *Humanismo estamental*
Higinio Marín
- Nº35 *Consideraciones sobre el activo humano de la empresa*
Tomás Calleja
- Nº36 *Ser el mejor. Hacer que otros también lo sean (Sólo para empresarios)*
José María Ortiz
- Nº 37 *La Etica de la Sociedad de Consumo*
Antonio Argandoña
- Nº 38 *Hacia una Economía Política Humanista*
Ludwig Erhard
- Nº 39 *Las referencias sociales de la empresa*
Tomás Calleja
- Nº 40 *Máximo Beneficio y Máxima Racionalidad*
José María Ortiz
- Nº 41 *La inserción de la Persona en la Empresa*
Armando Segura
- Nº 42 *Humanismo pericial*
Higinio Marín
- Nº 43 *Dimensión humanista de la energía*
Tomás Calleja
- Nº 44 *La empresa entre lo privado y lo público*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 45 *Competitividad y cooperación como valores institucionales de la empresa*
Santiago García Echevarría
- Nº 46 *Filosofía de la economía I - Metodología de la ciencia económica*
Alejo J. Sison

- Nº 47 *La lógica del directivo: el control necesario y la confianza imposible*
Pablo García Ruiz
- Nº 48 *La 'revolución' institucional de la empresa. El reto al directivo y a los recursos humanos*
Santiago García Echevarría
- Nº 49 *Filosofía de la economía II- El ámbito austrogermánico*
Alejo J. Sison
- Nº 50 *Valores éticos de la empresa*
Juan Cruz
- Nº 51 *La empresa virtuosa*
José María Ortiz
- Nº 52 *Las decisiones en la empresa: cálculo y creatividad*
Miguel Bastons
- Nº 53 *Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica*
Alejo J. Sison
- Nº 54 *La familia: un imperativo para la empresa*
Ramón Ibarra
- Nº 55 *Variaciones sobre una crisis*
Tomás Calleja
- Nº 56 *Pobreza, productividad y precios*
Paolo Savona
- Nº 57 *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*
Rafael Alvira
- Nº 58 *La ética empresarial: una aproximación al fenómeno*
Manuel Guillén
- Nº 59 *La dimensión política de la economía*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 60 *Sobre la cooperación competitiva*
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 61 *Organizaciones inteligentes en la sociedad del conocimiento*
Alejandro Llano
- Nº 62 *La economía social de mercado de Ludwig Edhard y el futuro del estado de bienestar*
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 63 *La persona humana en la empresa de fin de siglo*
Carlos Llano
- Nº 64 *Estado, sociedad civil y empresa*
Tomás Calleja
- Nº 65 *Sobre la confianza*
Richard Brisebois
- Nº 66 *El protagonismo social de la empresa*
Tomás Calleja
- Nº 67 *Dimensiones estéticas de la empresa*
Rafael Alvira
- Nº 68 *La empresa como realidad estética*
Ana Fernández
- Nº 69 *De la estética a la ética de la comunicación interna*
Iñaki Vélaz
- Nº 70 *La respuesta empresarial a una nueva dinámica del empleo: ¿Eficiencia económica versus eficiencia social en clave ética?*
Santiago García Echevarría
- Nº 71 *La Profesión: Enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*
Fernando Múgica

- Nº 72 *El Empresario servidor - líder*
Enrique de Sendagorta
- Nº 73 *Peter Drucker (I): Hacia una biografía intelectual*
Guido Stein
- Nº 74 *Peter Drucker (II): Sobre Empresa y Sociedad*
Guido Stein
- Nº 75 *La literatura anglo-americana de la propiedad*
Alejo José Sison
- Nº 76 *La empresa como sujeto de las relaciones internacionales*
Javier Herrero
- Nº 77 *Clima y cultura empresarial*
Iñaki Vélaz
- Nº 78 *Valores burgueses y valores aristocráticos en el capitalismo moderno: una reflexión histórica*
Agustín González Enciso
- Nº 79 *Hacia una nueva teoría de la empresa*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 80 *Los pliegues ocultos de las relaciones en la empresa*
Tomás Calleja
- Nº 81 *La empresa entre el psicologismo y el conductismo*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 82 *La tercera vía en Wilhelm Röpke*
Jerónimo Molina Castro
- Nº 83 *Teorías de la empresa y crisis de la modernidad*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 84 *Adam Smith: Interés particular y bien común*
Raquel Lázaro Cantero
- Nº 85 *Violencia y modelos sociales. Una visión humanista*
Tomás Calleja Canelas
- Nº 86 *El estado y la teoría económica. Ideas prospectivas del papel del estado en la economía*
Ángel Rodríguez García-Brazales y Óscar Vara Crespo
- Nº 87 *Visiones racionalistas y románticas de la empresa*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 88 *Los orígenes de la Teoría de la Empresa*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 89 *Un modelo para comprender la empresarialidad*
Eduardo García Erquiaga
- Nº 90 *Dirección de empresas en la economía del conocimiento*
Marta Mas, Alfonso Corrales e Iñaki Vélaz
- Nº 91 *El autocontrol de la gestión en organizaciones públicas*
Omar Urrea Romero
- Nº 92 *Los contratos son lo que son*
José Antonio Doral
- Nº 93 *Introducción al octógono*
Manuel Alcázar García
- Nº 94 *Consensualismo y gobierno político*
María Alejandra Vanney
- Nº 95 *La relación entre Política y Ética en Charles Péguy*
Antoinette Kankindi
- Nº 96 *Las Racionalidades de la Economía*
Ricardo F. Crespo

- Nº 97 *Una biografía intelectual de Alasdair Macintyre*
Juan González Pérez
- Nº 98 *La China Sung. Un ensayo de modernidad en el año mil*
Alberto Serna
- Nº 99 *Las Organizaciones Primarias y las Empresas. Primera Sección*
Leonardo Polo
- Nº 100 *Las Organizaciones Primarias y las Empresas. Segunda Sección*
Leonardo Polo
- Nº 101 *Políticas de Humanismo ausente*
Tomás Calleja
- Nº 102 *Modelos de Familia*
José Javier Castiella
- Nº 103 *Imaginación y Economía*
Gonzalo Carrión
- Nº 104 *Max Weber y la Unión Europea*
Pablo Otegui
- Nº 105 *Beijing 2008: Luces y sombras en la China emergente*
Alberto Serna
- Nº 106 *Arquetipos para el desarrollo personal*
Sol Quesada
- Nº 107 *Las bases del Sistema Económico.*
El giro social del acceso al crédito.
José Antonio Doral
- Nº 108 *Génesis del concepto de interés propio.*
Germán Roberto Scalzo
- Nº 109 *Potestas, Auctoritas y Estado Moderno.*
María Alejandra Vanney
- Nº 110 *El bien común como finalidad de la empresa.*
José Carlos Fernández Duarte
- Nº 111 *Sen y Aristóteles: Razón práctica y economía.*
Ricardo F. Crespo
- Nº 112 *Competitividad y modelo de sociedad. Una referencia humanista de progreso.*
Tomás Calleja
- Nº 113 *El sentido de la actividad económica en Aristóteles.*
Germán R. Scalzo
- Nº 114 *La orientación al servicio, los roles y la formación de los mandos intermedios en las organizaciones de servicio.*
Lucio Lescano Duncan
- Nº 115 *La confianza como base de la relación empresa-Estado: una perspectiva a la luz del bicentenario de las emancipaciones hispanoamericanas.*
Luis María Caballero
- Nº 116 *Empresa y Humanismo, 25 años de un imposible hecho realidad.*
- Nº 117 *Estados e Instituciones Financieras Internacionales.*
Rosana Garcíandía Garmendia
- Nº 118 *La Racionalidad en Max Weber*
Germán Roberto Scalzo Molina
- Nº 119 *Somalia: fragilidad y perspectivas de futuro*
Rosana Garcíandía (ed.)
- Nº 120 *Modelos de empresa y ética*
Gastón Escudero Poblete

- Nº 121 *La formación retórica del gobernante. Un imprescindible olvidado*
Javier Pinto
- Nº 122 *Praxis. Fundamentos de ética empresarial*
Javier Pinto
- Nº 123 *Humanizar emprendiendo. Homenaje a Rafael Alvira.*
- Nº 124 *Perspectivas clásicas y modernas de las virtudes en la empresa (I)*
- Nº 125 *Cuando las matemáticas suplantaron a la economía*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega
- Nº 126 *Perspectivas Clásicas y Modernas de las virtudes en la empresa (II)*
- Nº 127 *La Evolución de la asignatura de Business Policy en la Harvard Business School*
Jorge Iván Gómez Osorio
- Nº 128 *¿Tiene sentido una teoría de la empresa?*
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 129 *Calling: El trabajo como vocación en la Psicología Positiva*
Omar Rodríguez Bagnato
- Nº 130 *Empresa y bienes públicos*
- Nº 131 *Tratado sobre el origen y la naturaleza, el derecho y los cambios de las monedas*
Nicolás de Oresme
- Nº 132 *Claves antropológicas del cambio en las organizaciones*
Antonio Sastre

- Nº 133 *Optimismo*
Iñaki Vélaz Rivas
- Nº 134 *Fundamentos filosóficos para una empresa dialógica*
Álvaro Abellán-García Barrio
- Nº 135 *Empresa, política e innovación social*
- Nº 136 *La idoneidad y el riesgo de mala conducta en el sistema financiero.*
Farida Saraid Paredes Falconi
- Nº 137 *Poder y Gobierno Corporativo.*
Francisco Javier Cardona Acosta
- Nº 138 *Presente y futuro del trabajo.*

En inglés

- Nº9 *Managerial work and operative work within enterprise*
Carlos Llano
- Nº10 *The altruism of enterprise*
George Gilder
- Nº15 *Business and the new complexity*
Alejandro Llano
- Nº17 *Enterprise and Humanism*
Rafael Alvira
- Nº22 *The social revolution of management*
Tomás Calleja
- Nº30 *The socio-political environment that enterprise may face*
Daniel Bell



EMPRESAS EXTRAORDINARIAS

BBVA

EL CORTE INGLÉS, S.A.

IDOM

SENER INGENIERÍA Y SISTEMAS

EMPRESAS ASOCIADAS

AESE - PORTUGAL

INSTITUTO INTERNACIONAL SAN TELMO

FOROS

FORO ALAVÉS DE EMPRESA Y
HUMANISMO

FORO DE EMPRESARIOS DE ASTURIAS

FORO DE EMPRESARIOS DE CASTILLA Y
LEÓN

FORO EMPRESARIAL REGIÓN DE MURCIA

FORO DE EMPRESARIOS DE NAVARRA

FORO UMBRO PER L'IMPRESA

FORO EMPRESA, HUMANISMO Y
TECNOLOGÍA DE LA COMUNIDAD

VALENCIANA

FORO ANDALUZ HUMANISMO Y EMPRESA
