



FACULTAD DE TEOLOGÍA

LÓGICA DEL DON Y RAZÓN ECONÓMICA

Respuesta al desafío planteado en CV36

Autor: Ldo. D. José Castro Cea

Director: Prof. Dr. Raúl González Fabre

Codirector: Prof. Dr. José Manuel Aparicio Malo

TESIS DOCTORAL

Madrid

Enero 2022

Índice

Contenido

Índice I

Contenido	I
Tabla de Ilustraciones	IV
Introducción.....	1
Objeto de la tesis.....	2
Un término novedoso	6
Un término esencial	11
Una propuesta retadora	16
Metodología.....	21
Estructura	25
I. La lógica del don en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI	30
A. La <i>lógica del don</i> : precedentes a Caritas in veritate	30
1. Antropología cultural y etnosociología.....	31
2. Economía.....	33
3. Filosofía.....	35
4. Teología.....	37
B. La <i>lógica del don</i> en el pensamiento de Joseph Ratzinger	45
C. La <i>lógica del don</i> en el magisterio de Benedicto XVI.....	56
1. Deus caritas est	57
2. Spes salvi	58
3. Caritas in veritate	60
D. Las características del don en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI	69
1. El don originante	70
2. El dinamismo del don	71
3. Lógica del don y lógica de la justicia	72
4. El don libre y obligado: la reciprocidad.....	73
5. Don y vida social	73
II. La irrupción de la <i>lógica del don</i>	75

A.	Del homo oeconomicus al homo donator	76
B.	Marcel Mauss y Essay sur le don	85
1.	El don como hecho social total	87
2.	Carácter aporético del don: libre y obligado.....	88
3.	La estructura formal del intercambio de dones: dar-recibir-corresponder.....	91
4.	El intercambio de dones en diferentes culturas.....	93
III.	Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don.....	102
A.	La lectura filosófica sobre el don	102
1.	Derrida y el don como lo imposible.....	103
2.	Marion y el don como intencionalidad.....	104
3.	Ricoeur: el don como «estado de paz».....	106
B.	Las lecturas etnosociológicas.....	116
1.	La lectura estructuralista: Lévi-Strauss	117
2.	La lectura de la antropología económica marxista.....	123
a)	Maurice Godelier	124
b)	Pierre Bourdieu.....	128
c)	Christofer A. Gregory	134
3.	Del don arcaico al don moderno	139
a)	Marcel Henaff y el don como reconocimiento simbólico	139
b)	Jacques Godbout y Allain Caillé	143
c)	Antropología económica: la ida y vuelta del don a la mercancía	147
IV.	Don y sociedad: del don antiguo al don moderno.....	153
A.	La metamorfosis del imaginario.....	156
B.	Del don al mercado.....	162
1.	Propiedad, trabajo y don en las sociedades precapitalistas	163
2.	La transformación económica.....	169
a)	Mercantilización de la tierra.....	169
b)	Mercantilización del trabajo.....	176
C.	Don antiguo y don moderno	179
V.	Propuesta de comprensión orgánica de la <i>lógica del don</i>	185
A.	Don y relación.....	185
1.	EL don en el contexto de la relación personal	191
2.	Don y mediación institucional.....	193
B.	Reciprocidad del don.....	200
1.	La aporía del don: entre lo fenoménico y lo estructural	200
2.	obligatorio y libre	206

C. Lo alienable y lo inalienable	212
D. Esquema orgánico del fenómeno del don: una taxonomía comprensiva	215
VI. Las formas del don en su relación con Caritas in veritate	220
A. Personal-inalienable-libre: el don ceremonial.....	224
B. Personal-inalienable-obligado: el don arcaico	227
C. Personal-alienable-obligado: la herencia y la dote.....	228
D. Personal-alienable-libre: la limosna y la filantropía.....	232
E. Institucional-inalienable-libre: el voluntariado	233
F. Institucional-inalienable-obligado: el servicio civil	236
G. Institucional-alienable-obligado: el impuesto (y los servicios públicos).....	237
H. Institucional-alienable-libre: el mercado	239
VII. Lógica del don y teoría económica.....	244
A. Deconstruyendo el homo oeconomicus I: Las bases de la Economía del Comportamiento	245
1. De gustibus ¿non est disputandum?	248
2. El homo oeconomicus: ¿Egoísta?	256
B. Deconstruyendo el homo oeconomicus II: Las bases de la Nueva Economía Institucional	263
1. El homo oeconomicus ¿racional?.....	264
2. Mercados imperfectos: los costes de transacción	271
3. Los condicionamientos del entorno: Teoría evolutiva de juegos.....	275
C. <i>Lógica del don</i> en la interacción económica.....	280
1. La aportación de la Economía del Comportamiento	280
a) Reciprocidad.....	282
b) Altruismo.....	283
2. La aportación de la NEI	290
a) Cooperación, altruismo y vida social	292
b) La perspectiva evolutiva.....	295
c) El capital social	301
VIII. Conclusiones	306
Aportaciones de esta Tesis	307
Comprensión del significado de <i>lógica del don</i> en CV	307
Una taxonomía comprensiva del fenómeno del don.....	308
Una comprensión de la lógica del don operativa en las relaciones económicas.....	311
Cuestiones abiertas	316
Conclusión final.....	318
BIBLIOGRAFÍA	319

Tabla de Ilustraciones

Ilustración 1: Formas de Transmisión	218
Ilustración 2: Formas de transmisión y don	222
Ilustración 3: Marco de Análisis Institucional. Fuente: OSTROM, ELINOR. Understanding institutional diversity. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2009.....	291

Introducción

«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 solo 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».

Benedicto XVI. *Caritas in veritate* 36

El momento seminal del presente trabajo de tesis doctoral, aquel en el que una pregunta, una profunda curiosidad intelectual se implanta en la mente y desde allí clama constantemente por ser respondida, se halla en la lectura del párrafo de la encíclica *Caritas in veritate* (CV)¹. Confieso con total sinceridad que desde la primera de las incontables lecturas que en estos años he hecho de esta encíclica la afirmación contenida en este párrafo se me ha revelado como la clave de arco de toda la propuesta que CV lanza al mundo de las relaciones económicas, así como una de las afirmaciones más lúcidas de la DSI en este campo.

La propuesta que aparece en este párrafo de CV de una *lógica del don*, término en el que, de una manera intuitiva, se recoge esa necesaria inteligibilidad y comunicabilidad de la experiencia de la caridad, como elemento indispensable para articular una ética social cristiana, expresa y sintetiza la idea nuclear de CV. Pero en este párrafo 36 se da un paso más allá, un paso tremendamente novedoso y provocador, pues en él se afirma que esa inteligibilidad y comunicabilidad de la caridad, esa *lógica del don*, no es solo una necesidad para ética cristiana, sino una necesidad de la misma razón económica. Tal afirmación constituye toda una interpelación al núcleo más profundo de la misma comprensión de la Economía contemporánea, y a su vez un reto

¹ Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate* (29.06.2009): AAS 101 (2009) 641-709.

Introducción

para una Teología Moral Social, ya que la conmina a ser significativa, capaz de hacer una propuesta comprensible y asimilable para el ámbito de la economía.

Objeto de la tesis

La cuestión sobre la *lógica del don*, en tanto que en dicha expresión se recoge esa exigencia de inteligibilidad del amor, y entendido este como experiencia del don, no es menor, no es un elemento residual o anecdótico dentro de la Encíclica. De suyo, la experiencia del don, así como la lógica inherente a este, supone la propuesta de partida de la misma Encíclica desde el momento que Benedicto XVI subraya con especial énfasis el carácter de don tanto de la verdad como del amor (CV2). El mismo título de la Encíclica, *Caritas in veritate*, establece un vínculo entre verdad y amor, entre logos y ágape, y esta tesis atraviesa toda la encíclica, siendo especialmente desarrollada en la introducción y en el capítulo tercero, en el que esta lógica interna de la caridad en la verdad se expresa en el término *lógica del don* a la vez que se proyecta sobre la realidad económica. La proyección de esta *lógica del don* sobre las relaciones económicas y, en último término, sobre el modelo de desarrollo en el mundo contemporáneo es uno de los núcleos de la propuesta que se plantea en CV.

Por todos es sabido que la encíclica CV tiene como intención la conmemoración de *Populorum progressio* (PP)² de Pablo VI a los 40 años de su publicación, por lo que debería haber salido a la luz en el año 2007. E igualmente es sabido que el desencadenamiento de la crisis económica ese mismo año con el estallido de la burbuja hipotecaria de EE.UU. que auguraba un efecto dominó en la economía mundial, provocó que dicha publicación se retrasara a 2009. Como el mismo Benedicto XVI reconocía:

«Habíamos llegado prácticamente a publicarla cuando se desencadenó la crisis, por lo que hemos retomado el texto para responder de manera más adecuada»³.

Este retraso, como se desprende de las mismas palabras de Benedicto XVI, no puede entenderse simplemente como una cuestión de oportunidad, sino, más bien, dichas circunstancias obligaron a revisar en profundidad el texto. Dicha revisión, lejos

² Pablo VI, Carta encíclica *Populorum progressio* (26.03.1967): AAS 59 (1967) 257-99.

³ Entrevista concedida por Benedicto XVI a los periodistas que le acompañaron en el vuelo desde Roma a Yaundé (17-marzo-2009): *Ecclesia* (2009), p. 518. Con toda probabilidad todo el capítulo tercero de la encíclica sea el fruto de esta revisión del texto que ya estaba casi completado.

Introducción

de limitarse a la mera descripción del contexto social del momento, afectó, a los contenidos de la misma encíclica ya que en estos, no se atestigua tanto este impacto de la crisis, como se plantea la necesidad de *discernir un modo nuevo* de enfocar la realidad socioeconómica y el camino del desarrollo en un mundo globalizado:

«Nos preocupa justamente la complejidad y gravedad de la situación económica actual, pero hemos de asumir con realismo, confianza y esperanza las nuevas responsabilidades que nos reclama la situación de un mundo que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor. La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada» (CV21).

Un lugar común, ya en 2009, dentro de la narrativa que explicaba la crisis que se extendía por todas las economías del mundo, señalaba a la falta de límites éticos dentro del campo de la economía financiera, y no solo regulatorios, como una de las razones de fondo, si no la principal, que había provocado, primero la creación de una burbuja financiera, y, posteriormente, su estallido y el consiguiente impacto demoledor en la *economía real*. Precisamente la actualidad de la cuestión económica en el momento de la publicación de la encíclica CV hará que esta reclamación de una mayor integración de la ética en el comportamiento económico tome un cariz más profundo y extenso en CV de manera que ocupe todo el capítulo tercero de esta encíclica.

En este sentido, CV no hace sino profundizar en el enfoque presentado por PP en el que se propone un modo de concebir el desarrollo social que no encierre este en una cuestión meramente técnica y económica, sino que ponga de manifiesto su profundo significado antropológico. PP asentó en el acervo de la DSI una concepción del desarrollo que definió como *desarrollo humano integral*⁴, en el que se reclama la necesidad de concebir el desarrollo desde la pluralidad de dimensiones de lo humano, no solo desde lo tecnológico y lo económico, no solo como mero incremento cuantitativo de la riqueza o las capacidades técnicas. PP reclamaba una concepción del desarrollo que integrara las dimensiones económica, política, social, cultural, moral y

⁴ Cf. PP 42-43

Introducción

trascendente, como ámbitos de lo humano que también reclaman avanzar y progresar⁵. No obstante, la realidad del desarrollo humano, y su modo de ser concebido y gestionado desde los instrumentos económicos, políticos e institucionales, había cambiado radicalmente desde la publicación del PP hasta la aparición de CV. Y estos cambios, fruto de las distintas experiencias de la comunidad internacional en los esfuerzos por promover el desarrollo, son significativos para comprender el contexto y los condicionantes en los que CV se va a redactar.

Si en los años 60, momento de la publicación de PP, el pensamiento predominante dentro de los estudios de desarrollo otorgaba un claro protagonismo a la intervención de las instituciones públicas para alcanzar los objetivos de desarrollo, tras las sucesivas crisis de deuda externa de los 70 y 80, esa confianza en las instituciones públicas se había volatilizado. Los estudios de desarrollo en los 80 y 90 se volvieron a las tesis del neoliberalismo que confiaban en la capacidad autorreguladora del mercado y que propugnaban la necesidad de la integración de las economías menos desarrolladas en el mercado internacional, abriéndose a la inversión extranjera, orientándose a las exportaciones y estabilizando sus economías con duros programas de ajustes fiscales y monetarios. Sin duda el éxito, a la larga relativo, de este enfoque en muchos países del sudeste asiático propició la adopción y promoción por parte de los organismos internacionales y nacionales de las tesis del conocido como Consenso de Washington⁶; no obstante, los durísimos efectos de las políticas neoliberales sobre las poblaciones, con incrementos significativos de la pobreza y la desigualdad en los procesos de ajuste, que no se compensaron tras las estabilizaciones generadas por las reformas implementadas, las sucesivas crisis financieras de las economías asiáticas en los 90, o las dificultades de transición hacia una economía de mercado de Rusia y las antiguas repúblicas soviéticas, hicieron que a finales de los 90 se revisara la posición que las instituciones internacionales, generándose lo que se dio en llamar Postconsenso de Washington⁷.

El llamado Postconsenso de Washington hace una crítica al corto enfoque neoliberal del Consenso de Washington y aboga por una visión más amplia del

⁵ Cf. PP 20-21

⁶ Cf. Williamson, J., "What Washington means by policy reform," en *Latin American Readjustment: How Much has Happened*, Washington, ed. John Williamson (Washington: Peterson Institute for International Economics, 1989).

⁷ Stiglitz, J. E., "More Instruments and Broader Goals: Moving Toward the Post-Washington Consensus" *Revista de Economía Política* 19, no. 1 (1999)

Introducción

desarrollo que incluya la reducción no solo de la pobreza sino también de la desigualdad, el acceso a educación y servicios sanitarios, desarrollo de instituciones democráticas, sostenibilidad ambiental, en un enfoque mucho más complejo y holístico. En esta reconfiguración de los objetivos de desarrollo se reconocía la necesidad de recuperar la iniciativa de las instituciones públicas, tanto nacionales como internacionales, reconociendo que la capacidad autorreguladora de los mercados en la que había confiado el Consenso de Washington, no era suficiente para abordar los retos de promover un desarrollo integral. En esta revisión tanto de los objetivos como de los medios de desarrollo, inspiró la *Declaración del Milenio* de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 13 septiembre de 2000⁸ en que se planteaban los *Objetivos del Milenio*, un conjunto de objetivos de desarrollo que orientarían la acción de las instituciones internacionales y nacionales para ser alcanzadas en 2015 y en el que se articulaba una concepción más integral del desarrollo.

Como hemos indicado, el análisis de las causas de la crisis que se inició en 2006 ponía de manifiesto que el mercado, lejos de ser un mecanismo que conduzca automáticamente a la eficiencia, puede en muchas ocasiones ahondar los desequilibrios, y que la regulación e intervención de las instituciones públicas, tampoco había sido suficiente para compensar dichos desequilibrios. Y así, en la narrativa que se iba consolidando sobre las causas de la crisis, se hacía no poco hincapié en una crítica a los efectos socialmente perniciosos de un comportamiento antiético de los mismos agentes económicos.

CV va a recoger plenamente este análisis, que por otro lado no era nada nuevo en el acervo de la DSI, indicando que el mercado y el Estado, por si solos no bastan para vencer el subdesarrollo, por lo que va a reclamar la necesidad articular las exigencias éticas en la misma acción económica. No obstante, CV da un salto cualitativo en esta reivindicación de una integración de la dimensión ética en la vida económica al reclamar un espacio dentro de la misma lógica económica y del mercado para la lógica de la gratuidad, para la lógica del don, que brota de la experiencia de la caridad.

Tomar conciencia de este *salto cualitativo* dentro del acervo de la Teología Moral Social, supone el primer paso para comprender el objeto de esta tesis doctoral.

⁸ Asamblea General de las Naciones Unidas, "Declaración del Milenio" *Res* 55, no. 2 (2000)

Un término novedoso

Las cuestiones relativas a la economía han ocupado un lugar relevante en la DSI desde su primerísimo compás, y así señalaba León XIII en la primera frase de la encíclica *Rerum Novarum* (RN)⁹

«Despertado el prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía» (RN1).

En RN la cuestión que abordó León XIII fue la relativa a los trabajadores en la nueva economía industrial, reivindicando los derechos de estos fundamentados en la dignidad de la persona. A partir de la segunda encíclica social, *Quadragesimo anno* de Pío XII (QA)¹⁰, la DSI amplió el campo de visión hacia el conjunto problemáticas sociales, a la *cuestión social*, quedando los temas económicos más o menos diseminados en los diferentes documentos como un aspecto fundamental a la hora de hacer una lectura de las cuestiones sociales en su conjunto. Sin pretender en este momento hacer un elenco exhaustivo de la posición en cuestiones económicas de la DSI, si podemos destacar aquellos elementos más significativos que nos permitan contextualizar mejor el mensaje de CV en el conjunto de la DSI.

Comenzaremos por reseñar que la DSI, como no podía ser de otro modo, ha reclamado la inherente dimensión ética de la actividad económica. Frente a los postulados positivistas que desde el momento del nacimiento de la ciencia económica han reclamado una neutralidad axiológica de esta¹¹, la DSI ha sostenido que toda acción social (política, económica, cultural, etc.) en tanto que acción humana entra dentro del campo de la libertad y por tanto es susceptible de una consideración ética. La actividad económica, en tanto que actividad humana, no viene determinada por unas leyes intrínsecas inexorables, como sucede en la naturaleza, de manera que no pueden considerarse las *fuerzas y mecanismos del mercado* desde un determinismo tal que exima del componente de responsabilidad ética, puesto que en la acción económica la libertad humana tiene un papel fundamental¹².

⁹ León XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* (15.05.1891): Acta Leonis, XIII (1894) 177-209.

¹⁰ Pío XI, Carta encíclica *Quadragesimo anno* (15.5.1931): AAS 23 (1931) 177-228.

¹¹ Cf. Mongin, P., "Value judgments and value neutrality in economics" *Economica* 73, no. 290 (2006)

¹² Cf RN 32; QA 4, 41 y en especial el n° 42; Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7.12.1965): AAS 58 (1966) 1025-120. n° 36 (GS36); PP 34; Pablo VI, Carta encíclica *Octogesima adveniens* (14.5.1971): AAS 63 (1971) 401-41.n° 38-39 (OA38-39); Juan Pablo II, Carta encíclica

Introducción

En segundo lugar, la lectura de las cuestiones referentes a la economía dentro de la DSI ha de situarse en el contexto de la crítica que esta hace a las ideologías subyacentes a los modelos socioeconómicos en liza durante buena parte de los siglos XIX y XX: el liberalismo y el socialismo. En este punto la DSI, desde RN, ha censurado a ambas ideologías por los mismos motivos: por una concepción materialista del ser humano que ignora su dimensión espiritual y trascendente, por constituir formas «antiéticas de la organización del trabajo y de la estructura de la propiedad»¹³, y por legitimar formas implícitas y explícitas de violencia contra las personas. Esta dialéctica entre ambos modelos ideológicos, y que se refleja en el discurso de la DSI, ha marcado todo el siglo XX.

No obstante, la crítica que la DSI ha realizado a ambos modelos económicos no se limita a denunciar los efectos negativos derivados de ellos, sino que paulatinamente ha ido enfocándose en una crítica a la antropología subyacente a sus respectivas ideologías. Esta perspectiva antropológica, señalada ya en RN y progresivamente desarrollada en QA y *Mater et Magistra* (MM)¹⁴, adquiere su plena vigencia a partir de GS, al situar, previo a cualquier consideración sobre la cuestión social, todo un discurso antropológico¹⁵.

Es precisamente esta perspectiva antropológica la gran novedad que PP va a incorporar al abordar y situar el fondo último de la cuestión social como una cuestión sobre el modelo de desarrollo, sobre la misma concepción del progreso, señalando que aquello que entendemos por desarrollo, está directamente relacionado con la concepción que se tenga de lo que es el hombre.

Y así, frente a una concepción economicista del progreso, que concibe este como el mero incremento de la riqueza material, que se traduciría en una mejora de las condiciones materiales de vida del conjunto de la sociedad¹⁶, PP va a proponer una concepción del progreso que va a llamar *desarrollo integral del hombre*, en el que subraya la perspectiva multidimensional (*integral*) y personalista (*del hombre*) que

Laborem excersens (14.9.1981): AAS 73 (1981) 577-647. n° 13 (LE13); Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987): AAS 84 (1987) 513-86. n° 28 (SRS28); Juan Pablo II, Carta encíclica *Centesimus annus* (1.5.1991): AAS 83 (1991) 793-867. n° 3, 9, 34 y 42 (CA3,9,34,42)

¹³ SRS20

¹⁴ Juan XXIII, Carta encíclica *Mater et magistra* (15.5.1961): AAS (1961) 401-64.

¹⁵ Cf. GS12-22

¹⁶ Una buena síntesis de los diferentes enfoques de economía del desarrollo en el momento en que se publica PP se puede encontrar en Bustelo Gómez, P., *Economía del desarrollo. Un análisis histórico* (Editorial Complutense, 1992)

Introducción

abarca, no solo la dimensión económica, sino también la política, cultural, moral y religiosa, de manera que el verdadero desarrollo conduzca a condiciones de vida más humanas¹⁷. En este sentido hemos de señalar que CV, como no podía ser de otro modo, asume plenamente el enfoque antropológico con el que la DSI ha desarrollado su crítica de los enfoques económicos derivados de las ideologías, y muy especialmente el mensaje de PP a la que quiere conmemorar; y así CV, aun estando ya en otro contexto, ajeno a la dialéctica entre las ideologías dominantes del s. XX, afirmará sin ambages que «la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica»¹⁸.

Por otro lado, desde la dimensión práctica de la DSI, la propuesta en el ámbito de la economía, y en general en todos los ámbitos sociales, se ha movido dentro los parámetros clásicos del tratado de justicia, prácticamente inalterado desde la segunda escolástica. En coherencia con un esquema iusnaturalista, la DSI ha sostenido que la dignidad del hombre se corresponde con unos derechos inherentes al mismo que han de ser promovidos, protegidos y garantizados por y para todos los individuos y para el conjunto de la sociedad (bien común), recayendo muy especialmente esta responsabilidad en la autoridad. Así, desde RN se ha venido reclamando un ordenamiento jurídico que proteja el bien básico de las personas expresado en sus derechos más directos (los que hoy conocemos como derechos humanos de primera y segunda generación), fundamento para conducirse hacia el bien común de la sociedad¹⁹. De este modo, las situaciones injustas derivadas del ordenamiento económico, una vez que los derechos básicos se han garantizado mínimamente, han de ser corregidas mediante la intervención tanto de la autoridad pública como de la sociedad civil, de conformidad con el principio de subsidiariedad.

Finalmente, la DSI toma constancia de que, incluso en un contexto jurídico y social alineado con los derechos básicos de las personas, las situaciones injustas siguen produciéndose. Dicha constatación ha llevado a la DSI a señalar la presencia de estructuras, de formas de organizar la sociedad y la vida económica que promueven situaciones injustas y contrarias a la dignidad de las personas, a las que SRS calificó como *estructuras de pecado*²⁰. Toda esta enseñanza de la DSI sobre las cuestiones

¹⁷ Cf PP 20-21

¹⁸ CV 75

¹⁹ Cf GS 26

²⁰ Cf. MM 62, 83; GS 25, 86d; PP 21; SRS 36; CA 38

Introducción

económicas va a ser plenamente asumida por CV, y muy especialmente en el capítulo tercero dedicado en exclusiva al ámbito de la economía.

¿Qué tiene entonces de novedoso para el acervo de la DSI el mensaje de CV? ¿es CV una puesta al día, una mera aplicación a las circunstancias del momento del enfoque planteado en PP a la que conmemora? ¿o encontramos en ella alguna aportación, algún elemento novedoso y que resulte significativo a la hora de iluminar desde el Evangelio la realidad social?

Sin duda el concepto de *lógica del don* que aparece en el capítulo tercero es el elemento que más ha llamado la atención entre la pléyade de comentarios y análisis que siempre se suceden tras la publicación de una encíclica, y constituye ese concepto novedoso dentro del acervo de la DSI por el que nos preguntamos.

La expresión *lógica del don*, de hecho, no aparece en ninguna de las encíclicas sociales anteriores a CV, ni en ningún otro documento relativo a la enseñanza social de la Iglesia previo a la encíclica de Benedicto XVI. Tan solo podemos encontrar tres precedentes de un uso significativo del término *don*, o similar, aunque sin referencia a una *lógica del don*.

Cronológicamente el primer precedente lo encontraríamos en GS 24 donde se señala:

«Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás».

En este texto, propiamente, no aparece el término *don* sino «entrega sincera de sí mismo» en la traducción al castellano, sin embargo, en el original en latín la expresión es «sincerum sui ipsius donum», y tal y como podemos leer, en el mismo párrafo aparecen tanto la relación verdad-caridad como la idea de don, esta última en la expresión «entrega sincera de sí mismo». Sin embargo, no deja de ser cuando menos curioso que conteniendo dos ideas claves para CV no sea referido ni citado en ella.

Introducción

Habrá que esperar más de una década para volver a encontrar un uso significativo del término don y de la idea del don recíproco, aunque sin encontrar propiamente la expresión *lógica del don*. Será en las catequesis relativas al amor humano de Juan Pablo II²¹. En estas catequesis, en las que se hace un comentario a los relatos creacionales del Génesis, el término don está referido siempre a la condición creatural del hombre, y como clave para una interpretación esponsal de la corporeidad humana. Estas catequesis tampoco son citadas por CV, pese a que algunas de las ideas desarrolladas en ellas comparten similitudes con expresiones que aparecen en la encíclica.

Y, por último, podremos encontrar un uso significativo del término *don* en la carta *Gratissimam sane*²² de Juan Pablo II publicada en 1994 y dirigida a las familias en el año internacional de la familia. En esta carta se exponen, en unos términos más pastorales y menos teológicos, las mismas tesis desarrolladas en las catequesis de 1979-80 a las que ya nos hemos referido.

En los tres casos, en lo que respecta al sentido y significado del término *don*, aunque existe cierta analogía entre el concepto *lógica del don* y el uso de la expresión «entrega sincera de sí mismo» así como los términos *don* y *hermenéutica del don*, no obstante, en ningún lugar de estos documentos se extrapola directamente el *don* a la vida social, quedando el concepto siempre circunscrito a las relaciones esponsales y familiares. Por tanto, el concepto de *don* y más concretamente la *lógica del don*, en tanto que concepto significativo y directamente referido a la Teología Moral Social y a la DSI aparece propiamente y por primera vez en CV²³.

No obstante, el interés por el concepto *lógica del don* no habría sido señalado por tantos comentaristas por el simple hecho de constituir una novedad terminológica, un mero neologismo que sumar al glosario de términos utilizados por la DSI. Su significatividad reside más bien en que el concepto *don* y la expresión *lógica del don* es una de las claves para comprender el análisis y la propuesta de la misma

²¹ Juan Pablo II, *El amor humano en el plan divino: catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio, dadas en Roma del 5 de setiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984* (Pamplona: Fundación Gratis Date, 1993) La *hermenéutica del don*, término utilizado en alguna de estas catequesis, se halla desarrollada en las catequesis de 9 a 19 según la numeración de esta edición, correspondientes a las catequesis dadas entre el 14 de diciembre de 1979 y el 20 de noviembre de 1980.

²² Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane* (2.2.1994): AAS 86 (1994) 868-925. n° 19-20

²³ Ninguno de estos usos del término don son citados en las notas de CV.

encíclica CV y, a su vez, en él se expresa ese salto cualitativo en esa reivindicación de una integración de la dimensión ética en la vida económica.

Un término esencial

La significatividad del concepto de *don* y *lógica del don* para la comprensión del mensaje de esta encíclica puede rastrearse ya desde su misma distribución en el cuerpo del texto. Aunque, el término *lógica del don* aparece solo tres veces, todas en el capítulo tercero, y el término *don* (incluido el plural dones) lo hace en diecinueve ocasiones dentro de la encíclica: dos en la introducción, nueve en el tercer capítulo, cuatro en el cuarto, dos en el sexto, y dos en la conclusión. Si nos atenemos a una coherencia semántica, teniendo en cuenta que el término *don* en todo el capítulo cuarto está referido a la creación como don y no a la relación mediante el don, su protagonismo en el tercer capítulo es muy significativo. Y esto es así porque, como muchos comentaristas han subrayado²⁴, Benedicto XVI adopta en esta encíclica una metodología deductiva, por lo que partirá de una reflexión teológica, desarrollada en una amplia introducción, que constituirá la clave de comprensión del mensaje de la encíclica, para, más adelante, dicha reflexión teológica de la introducción proyectarse netamente en el capítulo tercero dedicado por completo a las relaciones económicas.

Por tanto, precisar los contornos de esta idea central, de este principio general del que parte la encíclica, es de sustancial importancia para comprender la propuesta de la misma. Y esta idea central consiste en poner de relieve la intrínseca relación entre caridad y verdad, relación que quedará recogida en la expresión *lógica del don*. Intentaremos exponer muy sintéticamente.

Para Benedicto XV el intrínseco vínculo entre caridad y verdad es fundamental para entender la concepción católica del desarrollo. Tal es así que CV va a comenzar con una clara y rotunda afirmación respecto al sentido del desarrollo en su primera frase:

«La caridad en la verdad (...) es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad» (CV1).

²⁴ Tan solo a título de ejemplo podríamos referenciar Camacho Laraña, I., "Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión" *Revista de Fomento Social* (2009); González-Carvajal Santabábara, L., "Claves para entender la encíclica" *Caritas in veritate*"" *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, no. 132 (2009); López-Casquete de Prado, M., "La influencia del humanismo integral de Jacques Maritain en Caritas in veritate" *Revista de Fomento Social* (2013)

Introducción

La caridad es para Benedicto XVI «la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia», el centro de la propuesta de la Iglesia a los retos de la sociedad, puesto que:

«no solo es el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas» (CV2a).

Pero la caridad no puede ser desvinculada de la verdad, sino que:

«Se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la «economía» de la caridad, pero, a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad» (CV2b).

Pues de lo contrario

«Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. (CV3) ... Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad» (CV4).

Así pues, la caridad, como propuesta nuclear de la Iglesia a la realidad social, precisa de ser articulada mediante la verdad, ya que solo en la verdad la caridad se puede comunicar, y hacer accesible como propuesta a los hombres:

«La verdad es "lógos" que crea "diá-logos" y, por tanto, comunicación y comunión. La verdad, rescatando a los hombres de las opiniones y de las sensaciones subjetivas, les permite llegar más allá de las determinaciones culturales e históricas y apreciar el valor y la sustancia de las cosas» (CV4).

Y la verdad primera de la caridad, su verdad más profunda es que es don que abre al hombre a la experiencia del don:

«La verdad originaria del amor de Dios, que se nos ha dado gratuitamente, es lo que abre nuestra vida al don» (CV8).

Por tanto, para Benedicto XVI, esta «caridad en la verdad», siendo el principio sobre la que gira toda la doctrina social de la Iglesia, consistiría en mostrar esta inteligibilidad, esta comunicabilidad en la verdad de la caridad, pues:

«Sólo con la caridad, iluminada por la luz de la razón y de la fe, es posible conseguir objetivos de desarrollo con un carácter más humano y humanizador» (CV9).

Introducción

Como puede comprobarse, en la introducción Benedicto XVI ha señalado la «caridad en la verdad», la intrínseca relación entre caridad y verdad, como elemento fundamental de la comprensión del desarrollo para la doctrina social de la Iglesia. Solo en la medida en que la verdad dota a la caridad de comunicabilidad, de una inteligibilidad, se hace posible que dicha realidad central del ethos cristiano, la «caridad en la verdad», pueda ser propuesta a los hombres como principio articulador de un desarrollo verdaderamente humano.

Los capítulos 1 y 2 se corresponden con el formato típico de las encíclicas conmemorativas DSI, en las que por un lado se recuerda la enseñanza de la encíclica que se conmemora (CV cap.1) y a continuación se presenta la situación actual (CV cap.2). En estos dos capítulos no aparecerá el tema del don. No obstante, podemos señalar que en el capítulo segundo, al abordar la necesidad de profundizar en la concepción del desarrollo, Benedicto XVI indicará que:

«Es indispensable «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso» para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos» (CV31).

Es decir, Benedicto XVI, ya está aquí anticipando la necesidad de una nueva racionalidad, de una lógica distinta para afrontar la cuestión del desarrollo.

Será en el capítulo tercero donde el término *don* vuelva a aparecer copiosamente, y el término y *lógica del don* adquiera un papel significativo, ya que en dicho capítulo Benedicto XVI retomará y desarrollará el tema de la relación entre caridad y verdad presentado en la introducción, pero ahora proyectado especialmente sobre la actividad económica.

Lo primero que señala en el capítulo tercero, ya en su frase inaugural, es el nexo directo entre «caridad en la verdad» y don:

«La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don» (CV34a).

Y un poco más adelante desarrollará mínimamente esta comprensión de la caridad en la verdad como don al señalar:

«(La caridad en la verdad) Al ser un don absolutamente gratuito de Dios, irrumpe en nuestra vida como algo que no es debido, que trasciende toda ley de justicia. Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar» (CV34a).

Introducción

Es decir, la experiencia de la caridad es ante todo la experiencia del don, y la experiencia del don trasciende la lógica de la justicia, lo cual supone entrar en una dinámica de sobreabundancia, de exceso más allá de lo exigible.

Será en el siguiente párrafo dentro del mismo número donde por primera vez aparezca en la encíclica la expresión *lógica del don*, y, dado el paralelismo entre un párrafo y otro, habremos de entender que la *lógica del don* se corresponde con la lógica interna de la caridad en la verdad, necesaria para un verdadero desarrollo integral del hombre.

Y en este punto es de capital importancia subrayar cómo CV entiende la articulación de la *lógica del don* dentro del mismo dinamismo ético-social. Para CV la *lógica del don* ni se contrapone, ni se yuxtapone a la lógica de la justicia, de la equivalencia, sino que, no cabe otra posibilidad, se articula armónicamente con esta:

«la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. (...) Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad» (CV34b)²⁵.

Esta articulación de la *lógica del don* con la lógica de la justicia, con la lógica de la equivalencia, propuesta por CV, es clave para comprender el alcance de la pretensión de la encíclica, y supone un salto cualitativo dentro del acervo de la DSI. Como hemos señalado anteriormente, el enfoque de la DSI había seguido el esquema clásico del tratado de justicia de la moral, por el que las exigencias de la justicia se articulaban al interior de las relaciones económicas mediante la justicia conmutativa, y

²⁵ Conviene aquí hacer un breve pero importante inciso. En dos ocasiones CV hablará de principio de gratuidad y en diez ocasiones aparece el término gratuidad. Podríamos preguntarnos si el principio de gratuidad habría de entenderse conceptualmente distinto de la lógica del don. Las dos ocasiones en que aparece la expresión principio de gratuidad aparece junto con la expresión lógica del don (CV34b y CV 36c) por lo que hemos de considerar que conceptualmente están íntimamente relacionados. El término gratuidad es la sustantivación del adjetivo gratuito, que significa lo que no es debido, lo que no es pagado, lo que es dado. Igualmente, el término principio, significa norma que rige la conducta. El principio de gratuidad consistiría en el criterio operativo, la norma de conducta que lleva a la praxis la lógica del don. La lógica inherente a lo que es dado gratuitamente, al principio de gratuidad, es la lógica del don. En este sentido la lógica del don expresa la razón interna del principio de gratuidad, la inteligibilidad propia de lo que es gratuito, de lo que es dado, al igual que el principio de equivalencia es el criterio operativo de la lógica de la justicia conmutativa, y el principio de la proporción el criterio operativo de la justicia distributiva.

Introducción

desde fuera de la acción económica mediante la justicia distributiva y la justicia social. La propuesta de CV es que la *lógica del don*, distinta de la lógica de la equivalencia, se ha de articular con esta al interior mismo de la acción económica:

«En efecto, si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica» (CV35a).

La expresión *lógica del don* va a aparecer otras dos veces en el texto, dentro del capítulo tercero. Así, en el número 36, como ya sabemos, se va a afirmar:

«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».

Y en el número 37 se señalará:

«La economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida».

Como vemos, en ambos dos casos se subraya la necesidad de articular la *lógica del don* desde el interior de las relaciones económicas, siendo esta *lógica del don* necesaria para una plena comprensión y humanización de la actividad económica.

No obstante, y es muy importante señalar este aspecto, en ninguna de estas dos nuevas referencias a la *lógica del don* se añade algún rasgo ni una estructura ni unos contenidos específicos que nos permitan definir qué es la *lógica del don*. En estas dos referencias a la *lógica del don* tan solo se está señalando la necesidad de articular dicha lógica con la lógica económica.

Podemos percibir, por tanto, en primer término la centralidad el concepto de *lógica del don* para la comprensión del mensaje de la encíclica, ya que, en él, por un lado, se expresa la «caridad en la verdad», esa inteligibilidad de la caridad, esa comunicabilidad del amor, que constituye, nada menos, que el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia; y por otro lado es el término clave para comprender la propuesta que hace CV al mundo económico que se va a desplegar a lo largo de todo este capítulo.

Introducción

Sin embargo, y he aquí lo que resulta del todo llamativo, nada más se dice sobre la *lógica del don*. No encontramos ni en el texto, ni en las notas, contenido ni estructura formal que nos permita definir qué significado encierra la expresión *lógica del don*. Desde el propio texto tan solo se puede afirmar que la *lógica del don* se corresponde con la lógica de la caridad, que la *lógica del don* se articula armónicamente con la lógica de la equivalencia, de la justicia -sin contraponerse ni yuxtaponerse- y que la *lógica del don* es una exigencia de la misma lógica económica, y, a su vez, una necesidad para que la economía sea realmente humana. He aquí una dificultad de primer orden para comprender el alcance de la propuesta que Benedicto XVI hace en CV al mundo de la economía.

Una propuesta retadora

Si la propuesta de CV se hubiese detenido en poner de manifiesto la relación intrínseca entre caridad y verdad, y simplemente haber acuñado la expresión *lógica del don* para expresar dicha relación, el impacto de tal propuesta habría quedado circunscrito al ámbito de la Teología. Pero CV no se detiene en ese punto, sino que como hemos podido leer en su número 36, citado textualmente al inicio de estas páginas, no solo plantea proyectar dicha visión al ámbito de la Economía, algo del todo esperable tratándose de una encíclica social, sino que afirma que articulación de *la lógica del don es incluso necesaria para la propia lógica económica*.

La relevancia de esta frase subrayada en el párrafo anterior reside en reclamar para la *lógica del don* un papel *necesario* para la propia lógica económica. Tal afirmación implica una profunda reverberación que llega al núcleo más profundo de la teoría económica, de la forma académica de concebir cómo se comporta el hombre en el ámbito económico tal y como se enseña en la totalidad de escuelas de Economía del mundo.

Podría pensarse que adscribir a esta frase tal relevancia sería fruto de una mala interpretación o de una descontextualización de esta. Sin embargo, la intención que alberga la afirmación en la que hemos puesto el foco de atención aparece en varios momentos del capítulo tercero. Así podemos leer en distintos párrafos del capítulo tercero:

Introducción

«si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento» (CV35).

«Es necesario que en el mercado se dé cabida a actividades económicas de sujetos que optan libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos al del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico» (CV37a).

«Hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia» (CV38).

«La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no sólo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión» (CV39).

La pretensión de que una lógica derivada de la experiencia del don sea necesaria para una Economía que quiera afrontar con realismo los graves retos que la cuestión del desarrollo plantea, no es, por tanto, una conclusión precipitada de una lectura de CV 36, sino que es una pretensión ratificada a lo largo del capítulo tercero, y en plena concordancia con la tesis nuclear de la encíclica, tal y como se ha podido ver al presentar la introducción de CV.

No obstante, la cuestión que aquí es de capital importancia reseñar es la implicación de esta pretensión de cara al modo de entender el comportamiento económico por parte de la concepción dominante dentro de la teoría económica. Para ello es necesario que señalemos sintéticamente algunos aspectos relevantes para comprender la Economía en tanto que disciplina científica, de este modo estaremos en mejor posición para comprender hasta dónde alcanza la propuesta de CV36.

La obra de Karl Raimund Popper, Samuel Thomas Kuhn e Imre Lakatos²⁶, generó en la segunda mitad del siglo XX toda una revisión de la filosofía de la ciencia y la metodología científica, que ha afectado a todas las disciplinas. Esta revisión ha tenido un grave eco en la ciencia económica, especialmente a partir de la década de los

²⁶ Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 2008); Kuhn, S. T., *La estructura de las revoluciones científicas* (Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011) Lakatos, I., *La metodología de los programas de investigación científica* (Madrid: Alianza Editorial, 1983)

Introducción

70 del pasado siglo, donde especialmente la propuesta de Lakatos ha sido aplicada al análisis de las diferentes escuelas de pensamiento y teoría económica.

Lakatos propone entender las teorías científicas como programas de investigación. En dichos programas existe un *núcleo duro* constituido por los axiomas fundamentales del programa de investigación. Cuando dichos axiomas son sometidos a crítica a través de *heurísticas negativas*, es decir, la contrastación mediante observación de ejemplos o experimentos que refuten los axiomas del núcleo duro, dichos axiomas no son rechazados directamente, sino que las teorías científicas desarrollan lo que Lakatos llama un *cinturón protector*, un conjunto de hipótesis secundarias que, siendo capaces de explicar las anomalías, protegen al núcleo duro. Igualmente, Lakatos señala la presencia de *heurísticas positivas*, que consisten en el desarrollo de nuevas hipótesis o teorías secundarias dentro del cinturón protector que sustituyan a los elementos de dicho cinturón que han quedado falseados por los datos observacionales.

La proyección del modelo de Lakatos a las teorías económicas ha producido una extensa literatura en las últimas décadas en la que diferentes autores han ido proponiendo diversas configuraciones de lo que podría entenderse como el programa de investigación que define la concepción dominante dentro del análisis económico contemporáneo. En dicho proceso de configuración, con su inevitable variabilidad ya que es un debate abierto, se han podido decantar los axiomas que conformarían, en términos de Lakatos, el núcleo duro de dicho programa de investigación.

Este programa de investigación podríamos identificarlo con lo que es conocido como la Nueva Síntesis Neoclásica (NSN), paradigma fruto de un proceso de evolución y desarrollo de la teoría económica desde 1870 hasta nuestros días²⁷. Esta evolución partió de un núcleo duro germinal (la conocida como Escuela Marginalista), a partir del cual se han ido desarrollando un conjunto de enfoques que configuran un cinturón protector. Dicho cinturón protector ha ido evolucionando con el tiempo, y a su vez ha ido matizando y perfilando cada vez más el núcleo duro del programa, pero sin que sus axiomas hayan sido sustituidos radicalmente.

Aunque no existe un consenso canónico entre los economistas con respecto al número de axiomas que conforman el núcleo duro de la NSN y en qué términos

²⁷ Landmann, O., "Short-run macro after the crisis: The end of the new neoclassical synthesis?" *Discussion Paper Series University of Freiburg*, no. 27 (2014): 3-10

Introducción

exactos han de ser expresados, sí que podemos encontrar algunos axiomas que son comúnmente reconocidos por la literatura especializada en cuestiones metodológicas²⁸.

Podríamos sintetizarlos en

1. Individualismo
 - a. Gnoseológico: el agente económico solo opera desde su perspectiva individual (no-tuismo).
 - b. Metodológico: El comportamiento del conjunto social se infiere del comportamiento individual.
2. Utilitarismo: El agente económico se comporta conforme a un conjunto de preferencias claramente definidas.
3. Racionalidad plena: El agente económico se comporta de una forma racional, entendida la racionalidad como optimización del resultado económico.
4. Equilibrio: El modelo analítico se centra en la obtención de estados de equilibrio de manera que pueda hacer predicciones contrastables.

A la luz de esta caracterización del núcleo duro de lo que sería la teoría dominante dentro del análisis económico contemporáneo, podemos comprender el alcance real de la propuesta que Benedicto XVI lanza en CV 36. Esta propuesta no se limita a matizar o abordar elementos disruptivos dentro de la comprensión de la Economía; no se remite a elementos dentro de lo que hemos denominado cinturón protector, sino que alcanza al mismo núcleo duro del programa de investigación dominante de la Economía, e implica, de suyo, una llamada a un cambio de paradigma²⁹.

Pero, es más, la propuesta de una *lógica del don* ya no solo contrasta con la caracterización de este núcleo duro tal como lo hemos presentado, sino que además se enuncia con la pretensión de constituirse como elemento *necesario* para la propia lógica económica. Es decir, la *lógica del don* no solo se plantea como elemento crítico desde fuera respecto a la caracterización antropológica que supone el núcleo duro de la teoría

²⁸ Colander, D., "The death of neoclassical economics" *Journal of the History of Economic Thought* 22, no. 2 (2000): 134-35; Colander, D., Holt, R., y Rosser Jr, B., "The changing face of mainstream economics" *Review of Political Economy* 16, no. 4 (2004): 490-91; Kjosavik, D. J., *Methodological individualism and rational choice in neoclassical economics: a review of institutionalist critique*, vol. 30, *Forum for Development Studies* (Taylor & Francis, 2003), 225. Latsis, S. J., *Method and Appraisal in Economics* (Cambridge (MS): Cambridge University Press, 1976)

²⁹ Desde una mera comprensión en este momento intuitiva, afecta de lleno al axioma individualista, en la medida en que la lógica del don nos remite indefectiblemente a la relación con el otro, así como al axioma del equilibrio, en la medida en que la lógica del don remite al dinamismo de sobreabundancia.

Introducción

dominante -los axiomas del núcleo duro configuran lo que se conoce como el *homo oeconomicus*- sino que va más allá en la medida en que se postula como elemento transformador y *necesario* para la misma razón de ser de la Economía como disciplina.

Se pueden ahora sopesar en su auténtica medida las implicaciones de la afirmación contenida en CV 36. Al lector atento solo le caben dos posibles posturas ante una propuesta de esta naturaleza. Una primera, que ya hemos abordado, considerar dicha afirmación como un verso suelto dentro del texto de la encíclica. Y, como hemos mostrado, no es este el caso. Y una segunda, ya inevitable, que consistiría en valorar si tal pretensión tiene visos de posibilidad.

Como veremos en estas páginas, en el texto de CV no vamos a encontrar el cómo articular la *lógica del don* dentro del núcleo duro de un, ahora necesariamente nuevo, programa de investigación económico. Algo del todo esperable, ya que no es tal la naturaleza ni el fin de una encíclica social. Dicha tarea, si fuera posible, le correspondería a la comunidad epistémica de la Economía. Sin embargo, desde el ámbito de la Teología Moral Social, en el que tal propuesta se ha hecho, no se puede eludir la cuestión.

Ante la afirmación sostenida en CV36, se hace del todo inexcusable para la Teología Moral Social clarificar el significado de la propuesta en torno a la *lógica del don*, y específicamente en su pretensión de postularse como elemento configurador de una nueva comprensión de la Economía. El economista, bien puede interpelar al teólogo para que le clarifique, en términos accesibles para su marco conceptual, el significado de la propuesta contenida en CV.

No se trata, pues -y este es un punto fundamental para comprender la naturaleza de esta Tesis doctoral- de profundizar y desplegar todas las posibilidades que la propuesta de una *lógica del don* hecha en CV tiene para el conjunto de la Teología Moral, ni siquiera de la Teología Moral Social, que sin duda serán muchas y de calado. Tal investigación, siendo con toda seguridad fructífera para la Teología Moral Social, quedaría circunscrita al ámbito de esta, y no resolvería el reto planteado en CV36. Se trata, pues, más bien de traducir a términos comprensibles y operativos para la Economía la pretensión de CV 36; se trata, en último término, de abrir un diálogo honesto y sincero entre el ámbito de la Teología Moral Social el ámbito de la Economía. Honesto en el sentido de reconocer la sana autonomía de la ciencia económica, tal y como GS36 nos invitaba, lo cual supone comprometerse en la tarea de comprender adecuadamente desde

Introducción

la Teología Moral Social la propia lógica interna de la ciencia económica; y sincero en la medida en que en dicho diálogo tanto Teología como Economía han de saber reconocer y asumir igualmente las aportaciones, así como los límites propios y las críticas legítimas, que mutuamente puedan aflorar en dicho diálogo.

Podemos ahora, pues, expresar con claridad el objeto de la presente Tesis Doctoral: valorar el alcance de la pretensión de CV36 de la necesidad de la *lógica del don* para la propia razón económica, explicitando en términos operativos para la ciencia económica el significado de la *lógica del don*.

No obstante, a la luz de lo aquí expuesto, no podemos dejar de señalar que para alcanzar tal objetivo habremos de precisar previamente qué se ha de entender por *lógica del don*, en la medida en que el concepto encerrado en dicha expresión no ha quedado definido dentro de la propia encíclica.

Así pues, tanto el objeto en sí mismo, como el escollo de no tener definido el concepto eje del mismo objeto de la tesis, han decantado definitivamente la metodología y enfoque de este trabajo de Tesis doctoral.

Metodología

Comencemos por señalar que la metodología que hemos seguido en este trabajo viene profundamente marcada por nuestro objeto. Así, dado que nuestro objeto está situado dentro del área de conocimiento de la Teología Moral Social pero orientado hacia el campo de la Economía, nuestra metodología debe mirar tanto a la dimensión teológica y moral del término como hacia su operatividad económica. Así pues, la metodología que hemos desarrollado refleja la necesidad de situarnos en un campo de diálogo en el que se han de encontrar la Teología y la Economía, y donde ambas disciplinas pueden reconocerse en unos lenguajes comprensibles desde su propia especificidad.

Esta delimitación del campo de investigación en el que nos queremos adentrar ha actuado constantemente como una brújula metodológica, como criterio heurístico que ha apuntado constantemente al horizonte de comprensión del fenómeno del don donde nos debíamos enfocar: buscamos una comprensión del fenómeno y la *lógica del don* que sea susceptible de proyectarse en las relaciones socioeconómicas.

Como ya hemos señalado, nuestro objetivo se encuentra con un escollo, con una necesidad previa, que no es otra que definir qué entender por *lógica del don*, toda

Introducción

vez que la expresión en sí, siendo una novedad terminológica en el campo de la DSI, no es desarrollada conceptualmente en CV. Abundando en esta indefinición de partida del propio concepto, tampoco en el aparato crítico de la encíclica se hacía referencia alguna a las fuentes posibles, ni magisteriales, ni teológicas, ni de ningún tipo, que nos orientase sobre dónde se hubiese podido inspirar Benedicto XVI o dar pie para utilizar ni el concepto ni la expresión *lógica del don*. Siendo, pues, del todo necesario presentar una comprensión del concepto expresado como *lógica del don* como primer paso en nuestro trabajo, necesitábamos ir más allá del propio texto de la encíclica.

En el primer momento de este trabajo realizamos dos exploraciones previas a partir de bases documentales y catálogos bibliográficos que, a modo de cata, nos pudieran orientar, en primer lugar, a encontrar elementos con los que alcanzar una definición comprensiva del concepto que subyace en la expresión *lógica del don*, y que, en segundo lugar, que aportaran elementos para que dicha definición comprensiva fuera susceptible de proyectarse en la realidad socioeconómica.

La primera exploración documental se centró en el concepto de *lógica del don* dentro de la producción teológica previa a la publicación de CV³⁰. Los resultados en aquellos momentos fueron escasos, por no decir prácticamente nulos. De hecho, ni siquiera en la producción teológica de Joseph Ratzinger aparece como tal la expresión *lógica del don*. Ciertamente los términos don y gracia sí que los encontramos dentro de la obra teológica de Ratzinger, así como en general en el campo teológico, no obstante, siempre lo hacían referidos al ámbito de la Teología Dogmática. Dentro de la producción teológica solo hemos encontrado tres ocasiones en las se había utilizado la expresión *lógica del don* en relación, más o menos directa, con el ámbito de la Teología Moral, y en concreto solo en una única ocasión aparecía en el campo específico de la Moral Económica³¹.

Se amplió en su momento el área de búsqueda simplificando los términos y reduciéndolos a un único término, en este caso *don*. Como era de esperar los resultados se multiplicaban, no obstante, si aplicábamos como criterio heurístico que en los

³⁰ Todas las exploraciones bibliográficas se han realizado utilizando el término *lógica del don* en castellano, inglés (*logic of the gift*), francés (*logique du don*), italiano (*logica del dono*), portugués (*lógica da dádiva*), al igual que el término *don* por sí solo. Igualmente exploramos términos del campo semántico que nos pudieran acercar al concepto de nuestro interés: *gratuidad*, *desinterés*, *generosidad*, etc. y sus correspondientes traducciones al inglés, francés, italiano y portugués. Estas búsquedas se han mantenido en el tiempo sirviéndonos de los servicios de suscripción y alertas.

³¹ Daremos cuenta de estos resultados en el primer capítulo.

Introducción

documentos encontrados se presentara de algún modo un análisis del don, de su dinamismo, y/o que estuviera dentro del ámbito de la Teología Moral, los resultados eran casi inexistentes, y en ningún caso suficientemente significativos.

En definitiva, el concepto *lógica del don*, tal y como se desprende de una lectura inicial de CV, era un campo que estaba sin tematizar; nos adentrábamos en un terreno novedoso en el que apenas dispondríamos de referencias previas a CV, y en aquel momento, solo se disponía unos comentarios más bien de carácter divulgativo sobre el mensaje de CV, en los que por lo general se no se profundizaba tanto en el término *lógica del don* como en la relación entre caridad y verdad.

La segunda investigación documental se centró en el abordaje del tema desde el lado de las ciencias sociales y especialmente de la Economía, ya que este debía ser el punto de desembocadura de nuestro trabajo. El término *lógica del don* propiamente también era inexistente, no obstante, y sorprendentemente, en este ámbito la producción científica en torno a cuestiones como la *gratuidad* o el *altruismo*, conceptualmente muy cercanos a nuestro núcleo de interés, era en realidad ingente, destacando especialmente los desarrollos llevados a cabo desde unos enfoques relativamente nuevos del análisis económico como son la Economía del Comportamiento (Behavioural Economics) y la Nueva Economía Institucional. Este hallazgo al menos nos mostró que la pretensión planteada en CV36 podría no ser meramente un deseo bienintencionado del Papa, sino que, dentro del campo de la teoría económica, hablar de altruismo o gratuidad, cuestiones dentro del campo de significado de la *lógica del don*, no era una quimera.

Por otro lado, los ámbitos de conocimiento donde el concepto de *lógica del don* sí que aparecía como tal, y además abrumadoramente, eran los de la Filosofía, la Antropología Cultural y la Sociología, y muy especialmente en estos dos últimos el tema del *don* y la lógica inherente a este, y el papel que juega en la construcción de lo social, y por añadidura de lo económico, se ha constituido como uno de los grandes temas del Etnosociología contemporánea y como categoría comprensiva central en diversos ámbitos. El fenómeno del don y del intercambio de dones ha sido categorizado tanto por la Antropología Cultural, como por la Sociología contemporánea, como un hecho que impacta directamente en el modo en cómo se han estructurado y articulado las relaciones sociales a lo largo de la historia humana, y que, a pesar de los profundos cambios

Introducción

culturales y sociales acaecidos en los dos últimos siglos, aún mantiene un profundo eco en la sociedad contemporánea.

Finalmente, otra realidad que mostraba el trabajo de investigación documental previo era la debilidad de las conexiones entre los diferentes ámbitos explorados. Desde el campo teológico, en las escasas ocasiones en las que se hacía referencia, de algún modo, a la *lógica del don*, no se indicaba una relación con el campo de las relaciones económicas. Desde el lado de la economía, tan solo la *Economía Civil*, había relacionado de alguna manera la experiencia de la gratuidad con las motivaciones de orden religioso, pero, en su conjunto, ni la *Economía del comportamiento*, ni la *Nueva Economía Institucional*, enfoques del análisis económico que habían abordado cuestiones el papel del altruismo o la gratuidad en la interacción económica, hacían referencia alguna a una *lógica del don*, ni a una racionalidad de la gratuidad o del don.

No obstante, tanto la Antropología como la Sociología sí que establecían nexos conceptuales con perspectivas filosóficas y religiosas al situar la *lógica del don* dentro del campo de la representación simbólica de la relación interpersonal y social; y a al mismo tiempo, tanto la Antropología como la Sociología, señalaban implicaciones económicas al relacionar el imaginario del don con los canales de circulación económica en las sociedades arcaicas y tradicionales, canales aún vivos en nuestras sociedades postindustriales y mercantilizadas, así como su pervivencia en determinadas relaciones socioeconómicas actuales.

Así pues, estos resultados preliminares nos aportaban un mapa que indicaba las etapas necesarias para transitar desde una concepción de la *lógica del don* coherente con CV hasta la presencia del fenómeno del don en el análisis económico contemporáneo. Este itinerario nos conducía desde el campo teológico al económico pasando necesariamente por la Filosofía, la Antropología y la Sociología. No obstante, los hitos, los puntos de referencia que en cada uno de los campos por lo que debíamos transitar nos permitieran establecer los nexos lógicos de relación no estaban marcados. ¿Qué elementos de una comprensión de la *lógica del don* coherente con CV pueden ser reconocibles en el modo de presentar el fenómeno del don en el campo de la Filosofía, la Antropología o la Sociología y que a su vez puedan ser rastreados en los enfoques de análisis económico que dan razón de comportamientos económicos relacionados con el altruismo o la gratuidad? Señalar dichos elementos ha sido, en último término, el método utilizado en esta investigación.

Estructura

A partir de esta opción metodológica la estructura de la tesis se ha ido configurando conforme ha ido avanzando la profundización en las distintas disciplinas (Teología, Filosofía, Antropología, Sociología y Economía) y solo ha emergido cuando se ha podido establecer una síntesis comprensiva de todo un conjunto de obras y referencias, algunas relacionadas entre sí, y otras con modos muy dispares de abordar la cuestión sobre la *lógica del don*.

Como hemos señalado, en un principio tan solo aparecían con claridad el punto de partida y el punto de llegada. Había, pues, que transitar desde el concepto de *lógica del don* en CV hasta la operatividad de este dentro de la acción económica en los términos en que la encíclica lo planteaba. Sin embargo, el camino para llegar de un punto a otro no estaba prefijado, y tan solo tras un trabajo de investigación, lectura, comprensión y sistematización del conjunto de autores que desde diversos campos han hecho aportaciones significativas, dicho camino se ha podido completar y ha sido posible configurar una estructura de nuestro trabajo.

El capítulo primero está dedicado, como no podía ser de otro modo, a presentar una comprensión del concepto *lógica del don* coherente con su presencia y papel en CV y operativo para el objeto de nuestra tesis. Obviamente para ello había que solventar escollo consistente en que el concepto de *lógica del don* ni aparece desarrollado en CV ni está tematizado en el ámbito teológico. Una primera opción habría sido desarrollar una comprensión teológico-sistemática del mismo, recurriendo a fuentes escriturísticas, de la Tradición, del Magisterio y de la Teología contemporánea. Sin duda este era un trabajo que podría haberse realizado, y que aún hoy sería meritorio realizar. No obstante, tal trabajo no era necesario para nuestro objeto. Expliquémonos.

Siendo el concepto de *lógica del don* una novedad dentro del acervo de la DSI, y, como hemos repetido, un concepto no tematizado en la Teología, carecemos de referencias directas que nos permitan vincular el magisterio de Benedicto XVI con un desarrollo teológico previo. ¿Dónde se inspiró Benedicto XVI para utilizar el término *lógica del don*? Recordemos que ni en el texto encontramos un hilo argumental que nos permita identificar su afinidad con un desarrollo teológico concreto, ni en el aparato crítico encontramos referencias que nos orienten en ese sentido. ¿Se inspira Benedicto

Introducción

XVI en toda la Teología de la Gracia? No sería en absoluto descabellado pensarlo, es más, sería bastante lógico, pero no encontramos en CV ningún desarrollo del tema de la Gracia, algo que perfectamente podría haber hecho si este tema teológico hubiese sido fuente de inspiración³² ¿Se inspira en el dinamismo del amor, por ejemplo, tal y como es desarrollado en San Agustín, en San Buenaventura, o en Santo Tomás de Aquino? Sin duda estos autores son referencias inexcusables para un tema como la caridad, así como para la relación entre fe y razón, y todos ellos, pero especialmente los dos primeros, son autores de cabecera de la teología de Joseph Ratzinger. Pero sólo San Agustín aparece referenciado una sola vez en toda la encíclica en el capítulo segundo, y sin relación con el concepto que nos ocupa. Y, por supuesto, dado que Benedicto XVI rara vez cita en sus encíclicas un teólogo contemporáneo, y en CV nunca lo hace ¿cómo podríamos suponer una inspiración para el concepto de *lógica del don* en alguno de los grandes teólogos contemporáneos que de algún modo han abordado sistemáticamente el tema del amor y de la gracia? Tal suposición no dejaría de ser una mera hipótesis, aunque sin duda podríamos reconocer en la introducción de CV el eco de unas temáticas abordadas por aquellos a los que Ratzinger había reconocido como maestros y con los que había colaborado largamente en a lo largo de su trayectoria teológica. Y, por último, en cualquier caso, un enfoque teológico-sistemático de tal naturaleza debería partir de una primera comprensión de la *lógica del don* que emanase directamente del magisterio de Benedicto XVI y de la producción teológica de Joseph Ratzinger, que, a modo de muestra, permitiese rastrear su presencia en las diferentes fuentes teológicas.

Es, precisamente, ese primer paso el que hemos desarrollado en el primer capítulo de este trabajo y, así, nos hemos enfocado en el magisterio de Benedicto XVI y en el pensamiento de Joseph Ratzinger, con el fin de perfilar tanto los diversos aspectos como una comprensión básica de lo que el concepto de *lógica del don* pueda encerrar en sí tal y como es presentado en CV. La distinción entre Benedicto XVI y Joseph Ratzinger tiene un carácter formal y metodológico, en la medida en que las referencias a Benedicto XVI tienen un carácter magisterial en su calidad de Papa, mientras que las referencias a Joseph Ratzinger son exclusivamente teológicas. No obstante, consideramos que la hermenéutica más apropiada es interpretar el magisterio de Benedicto XVI en coherencia con el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger. En este sentido, aunque haremos el esfuerzo de diferenciar las fuentes metodológicas,

³² El término *gracia* en el sentido de *don* solo aparece en dos ocasiones en toda la encíclica en CV5.

Introducción

partimos del hecho de que Benedicto XVI y Joseph Ratzinger son la misma persona y que por tanto existe una coherencia, continuidad y complementariedad entre ambas fuentes.

Con tal indagación tanto en la producción teológica de Joseph Ratzinger como en el magisterio de Benedicto XVI, se ha podido alcanzar una comprensión básica del concepto *lógica del don* que era más que suficiente de cara al objeto de nuestra tesis, que, recordemos, consiste en valorar el alcance de la afirmación contenida en CV36 respecto de la necesidad de la *lógica del don* para la lógica económica.

Naturalmente que se podría haber ido hacia atrás, haciendo la reconstrucción teológico-sistemática del tema, pero tal ejercicio no iba a aportar nada sustancial a nuestro interés, y con los resultados alcanzados en el primer capítulo disponíamos ya de un punto de partida que nos ha permitido, en primer término iniciar la andadura desde una fidelidad conceptual al punto de origen y objeto de la investigación y, en un segundo término, nos ha provisto de una heurística a la hora de explorar en las ciencias sociales la presencia y comprensión del fenómeno, exploración que nos ha servido para hacer una proyección lo más amplia y fiel posible en el campo de las relaciones socioeconómicas.

El segundo capítulo constituye una suerte de introducción al concepto de *don* y su lógica inherente dentro de las ciencias sociales, recordando que nos hemos de orientar en último término al campo económico. Este objetivo último puesto sobre el ámbito económico nos llevará a presentar en un primer momento la configuración del *homo oeconomicus* como paradigma antropológico de la comprensión de del agente dentro de la ciencia económica, pero con la intención de situarlo inmediatamente en contraste con la concepción del *homo donator* tal y como fue presentado por la primera etnosociología. Así, en este capítulo la figura de Marcel Mauss y su obra *Essai sur le don* cobran especial relevancia ya que esta obra supuso la primera presentación sistemática de la cuestión del don dentro de la etnosociología. Desde ella nos introduciremos en los núcleos temáticos centrales de nuestro trabajo ya que los múltiples autores que se presentarán más adelante han abordado estos siguiendo la estela de la obra inaugural de Mauss.

El tercer capítulo está dedicado a explorar y sintetizar las aportaciones de los autores más significativos que han abordado la cuestión en torno a la *lógica del don*. Como hemos señalado, metodológicamente hemos optado por presentar primero el

Introducción

tratamiento de nuestro tema desde la Filosofía, en la medida en que ella puede establecer un nexo entre la comprensión teológica desde la que partimos y la comprensión de las ciencias sociales. El abordaje de este conjunto de autores y obras seguirá dos líneas heurísticas que se entrecruzan. En primer lugar, hemos hecho una lectura de estas aproximaciones filosóficas y etnosociológicas al fenómeno del don siguiendo las claves de comprensión que, tal y como han sido sintetizadas en el capítulo primero, se desprenden del pensamiento de Joseph Ratzinger y del magisterio de Benedicto XVI. Pero, a su vez, para poder comprender el hilo discursivo propio de las ciencias sociales sobre el fenómeno del don hemos seguido, como segunda heurística, los núcleos temáticos que configuraban la comprensión de este y que Mauss sintetizó en su obra. Sin duda este capítulo es clave para nuestro trabajo ya que en él se despliegan y se profundizan los múltiples aspectos que configuran el fenómeno del don y su lógica interna.

El cuarto capítulo parte de la necesidad de ir conduciendo el discurso de la etnosociología hacia su nexo con la economía y más en concreto con la comprensión contemporánea de la economía. Esta necesidad aflora toda vez que las referencias sociales desde donde la etnosociología elabora su discurso sobre la *lógica del don* tienen como referente primario culturas y grupos sociales arcaicos, social y culturalmente muy lejanos a la realidad social que está en el trasfondo de la moderna ciencia económica. Así pues, este capítulo recoge una reconstrucción histórica de cómo el fenómeno del don ha pasado de tener un primer plano en las sociedades arcaicas y premodernas a permanecer hasta cierto punto oculto dentro de nuestras sociedades contemporáneas. Esta reconstrucción nos sirve también para comprender mejor las formas que el fenómeno del don adquiere en nuestro entorno cultural.

Con el quinto capítulo podríamos decir que se abre un segundo momento en este trabajo. Una vez hecho el recorrido por las diversas aproximaciones a la realidad del don, estamos ya en condiciones de desarrollar una síntesis comprensiva y orgánica, no solo del fenómeno del don en cuanto tal, sino de las diferentes formas en las que las personas nos relacionamos a través de las transmisiones de realidades materiales. La investigación llevada a cabo en el capítulo tercero ha provocado, por contraste con el fenómeno del don, el afloramiento de diversos los modos en los que entre las personas circulan los bienes materiales. Esta diversidad de formas se articula a partir de tres ejes conceptuales que configuran la comprensión del fenómeno del don. A través de estos

Introducción

tres ejes conceptuales desplegamos un esquema orgánico que nos permite comprender en su conjunto el fenómeno del don y la posición y relación de este con las diversas formas en las que se producen las transmisiones materiales dentro de la sociedad.

El sexto capítulo está dedicado a dos objetivos. Por un lado, determinar cuál de los diversos modos de transmisión que se muestran en nuestra comprensión orgánica se corresponde propiamente con el concepto de don tal y como aparece en CV, alcanzando así el primer objetivo de nuestro trabajo que era definir una comprensión de la *lógica del don* tal y como es presentada en nuestra encíclica. Y, por otro lado, este capítulo nos permite señalar el grado de afinidad que los diversos modos de transmisiones materiales tienen con la forma, por así decirlo, canónica del don conforme a CV. De esta manera señalaremos los ecos del don en el ámbito del mercado objetivo último de nuestro trabajo.

Finalmente, en el capítulo séptimo, llegaremos al objetivo último de este trabajo que no ha sido otro sino responder al desafío planteado en Caritas in Veritate 36 de *mostrar* cómo la *lógica del don* no solo se puede articular con la lógica económica, sino que la lógica económica precisa de la *lógica del don* para dar razón de su propio objeto. Para ello primero haremos un recorrido por los fundamentos del análisis de la economía contemporánea sobre el comportamiento del agente económico, de manera que podamos comprender, desde dentro de la propia lógica económica como esta reclama la *lógica del don*. Y así, por último, presentaremos una síntesis de cómo, desde diversos enfoques de la economía contemporánea se muestra, no solo que la *lógica del don* puede operar en las relaciones económicas, sino que la articulación entre la lógica del mercado y la *lógica del don* se hace del todo necesaria para comprender y orientar la dimensión económica de la vida en sociedad.

I. La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Como hemos señalado en la introducción, el primer paso necesario para nuestro trabajo se ha de focalizar en dotarnos de una comprensión del significado de la expresión *lógica del don*, comprensión que nos aporte los elementos que la configuran, pero, y aquí la puntualización es fundamental, que la configuran en tanto que lógica susceptible de proyectarse en las relaciones económicas. Y, como igualmente hemos señalado, la dificultad de este punto de partida se agudiza al no disponer de ningún desarrollo dentro de CV que nos oriente sobre dichos elementos, o sobre las posibles fuentes en las que Benedicto XVI se inspiró, así como de ninguna referencia secundaria dentro del aparato crítico de la encíclica.

No obstante, para este primer paso necesario, no solo formalmente se hace preceptivo dar cuenta del *status quaestinis* en torno a la *lógica del don*, sino que, ante nuestra indigencia referencial, tal indagación puede sernos de utilidad a la hora escrutar los posibles referentes que iluminen nuestro camino.

A. La *lógica del don*: precedentes a *Caritas in veritate*

Al adentrarnos en esta investigación arqueológica sobre los antecedentes de la expresión *lógica del don* y de la temática contenida en ella, vamos a seguir en su exposición un criterio genético-temático, de esta forma presentaremos cronológicamente las áreas de conocimiento en la que, bien la expresión *lógica del don*, bien el concepto en ella recogido, han aparecido. Esta presentación tendrá un carácter meramente enunciativo, ya que en este momento nuestro interés es contextualizar la expresión que nos interesa, y señalar en qué medida los distintos desarrollos pueden aportar luz al objeto de nuestra tesis. En este sentido la presentación de diferentes autores y obras no precisa de una presentación exhaustiva, sino que se hará referencia a ellos a título de mera constatación. Muchos de estos autores y obras serán presentados y analizados más pormenorizadamente en capítulos posteriores, en función de su capacidad para aportar elementos significativos o esclarecedores al objeto de nuestro estudio.

1. Antropología cultural y etnosociología

La antropología cultural ha sido el primer ámbito en el que el fenómeno del don tomó carta de naturaleza. Los trabajos de documentación antropológica de finales del XIX y comienzos del XX sacaron a la luz las prácticas de intercambio de dones generalizadas entre las diferentes culturas aborígenes de Polinesia, Micronesia y la costa del Pacífico de Norteamérica. Los trabajos de Boas, Hunt, Thurnwal, Frazer y, especialmente, Malinowski¹ documentaron cómo en dichas sociedades el modo fundamental de intercambio era a través de la modalidad del don y no del trueque o de la compraventa, y cómo el hecho de la donación suponía un componente fundamental a la hora de establecer y reforzar relaciones sociales.

No obstante, el alumbramiento dentro del campo de las ciencias sociales del fenómeno del don se debe fundamentalmente a la obra de Marcel Mauss *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*². En esta obra Mauss va a tomar nota del trabajo documental de los antropólogos y lo va a utilizar como base para una hipótesis sociológica en la planteaba si no sería el intercambio bajo la forma de dones, de presentes, real o aparentemente gratuitos, la forma más originaria que fundamentase la organización social y no la división social del trabajo y el mercado como hasta el momento la economía política planteaba.

La obra de Mauss va a ver multiplicado su impacto cuando Claude Lévi-Strauss la señale como el fundamento sobre la que va a elaborar la obra que inició el enfoque de la Teoría Estructuralista de Sociología *Les structures élémentaires de la parenté*³. En esta obra Lévi-Strauss va a considerar que la estructura del intercambio de dones no es solo una forma de relación social relativa a los intercambios económicos, sino que es *el modelo*, la estructura fundamental de las relaciones sociales.

El año siguiente a la publicación de su obra, Lévi-Strauss reeditará la obra de Mauss a la precederá con una amplia introducción que supondrá la consagración del

¹ Boas, F. y Hunt, G., *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians* (Washington D.C.: US Government Printing Office, 1897); Thurnwald, R., *Bánaro Society: Social Organization and Kinship of a Tribe in the Interior of New Guinea* ed. Kraus Reprint 1974, vol. 3, 4 vols. (Charklotesville: Memoirs of the American Anthropological Association, 1916); Malinowski, B. y Frazer, S. J. G., *Los argonautas del Pacífico occidental* (Planeta-Agostini Barcelona, 1986)

² Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" *l'Année Sociologique, seconde série*, no. 1923-1924 (1925)

³ Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949) Trad. Española Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco* (Barcelona: Paidós, 1998)

tema del don dentro de la sociología contemporánea. A partir de entonces una pléyade de autores dentro del área de la sociología no solo han referenciado a Mauss, sino que a partir de él han desarrollado la cuestión del don desde muy diversas perspectivas y enfoques, de las que daremos cuenta en estas páginas en sus versiones más significativas.

La expresión *lógica del don* dentro de la antropología y sociología y en otras ciencias sociales⁴, no obstante, no se va a extender hasta la década de los 90 como modo comúnmente aceptado de referirse a la estructura de intercambio a través de dones que describió Mauss y asumiendo en mayor o menor medida la comprensión de Lévi-Strauss. Y el concepto en sí ha sido clave de arco para un enfoque de la sociología económica que mira hacia realidades que quedan fuera de la lógica mercantil (economía familiar, voluntariado, donación de órganos, filantropía, tercer sector, etc.) entre los que encontramos autores de reconocido prestigio como Pierre Bourdieu o Maurice Godelier. Sin duda es en el campo de la antropología cultural y de la sociología donde tanto el concepto como la expresión *lógica del don* tienen su principal presencia.

Especial mención dentro de esta corriente merece el «movimiento» MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) fundado por el sociólogo francés Alain Caillé, que desde 1981 viene publicando una revista alrededor de la cual se congrega un ingente número de académicos (principalmente de lengua francesa) de diferentes disciplinas, y cuyo elemento común es la crítica al economicismo en las ciencias sociales, así como a una visión puramente instrumental de la democracia y las relaciones sociales. El nombre del «movimiento» es un claro reconocimiento a Marcel Mauss y a su decisiva influencia en la escuela sociológica francesa. Sin duda el «movimiento» MAUSS es una referencia totalmente obligada para cualquiera que se quiera acercar al fenómeno del don tanto desde una perspectiva sociológica, como económica⁵.

Finalmente, por situarse dentro de nuestro ámbito cultural y eclesial, no queremos dejar de señalar la referencia a la *lógica del don* que aparece en un artículo de Joaquín García Roca publicado en Documentación Social en 1996, número dedicado a analizar el tercer sector⁶. En dicho artículo García Roca identifica la lógica interna del

⁴ Historia del Derecho e Historia Económica se han servido de los desarrollos de la antropología y la sociología como instrumento analítico.

⁵ Godbout, J. y Caillé, A., *L'esprit du don* (Paris: Éditions La Découverte, 1992)

⁶ García Roca, J., "El tercer sector" *Documentación social*, no. 103 (1996)

tercer sector como *lógica del don*, en contraste con la lógica del intercambio que dominaría el ámbito del mercado, y la lógica del derecho que primaría en el ámbito del Estado. Esta *lógica del don* del tercer sector se articularía con las otras dos y emergería fundamentalmente en los ámbitos de la familia, de la amistad, del asociacionismo o del voluntariado⁷. En este sentido la lectura de García Roca se alinea con la de muchos autores que en aquel momento abordaban la cuestión. No obstante, no encontramos en este autor un desarrollo más en profundidad de la naturaleza específica y las características de la *lógica del don*.

2. Economía

Dentro del ámbito de la economía no vamos a encontrar apenas el término don o *lógica del don*, ni apenas referencias a la tematización del don en otras ciencias sociales, como la sociología o la antropología cultural⁸. No obstante, la ciencia económica, a partir de los años 70 del pasado siglo ha ido prestando una creciente atención al fenómeno de la gratuidad, la reciprocidad, o el altruismo. En marzo de 1972 la Fundación Russell Sage convoca un foro de prestigiosos economistas (dos de ellos ganarían más tarde el Nobel de Economía) para abordar el papel del altruismo, la gratuidad y los valores morales en el comportamiento económico. Con la publicación en 1975 de dicho debate⁹ se abrió un intenso y creciente interés académico por investigar los comportamientos económicos que se escapaban al previsto «egoísta racional» del modelo dominante.

Sustentado por el nuevo instrumento analítico de la teoría de juegos, y con un carácter experimental, se desarrollaron en las décadas posteriores multitud de programas de investigación centrados en este interés, y que en su conjunto configuran un nuevo enfoque de análisis económico conocido como «Economía del Comportamiento» (Behavioural Economics), Este nuevo enfoque ha dado como fruto tanto una fértil discusión académica en la que se ha decantado y consolidado la evidencia empírica de un alto grado de presencia de comportamientos económicos no egoístas, movidos por el altruismo y la generosidad.

⁷ Este planteamiento ya aparecía en CA 49.

⁸⁸ A excepción del uso de una determinada acepción del concepto, que no del término en sí, en investigaciones históricas y en historiografía económica. A título de ejemplo Cf. Levi, G., *La herencia inmaterial: La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII* (San Sebastián: Editorial Nerea, 1990); Salazar, C., "Tierra, herencia y patrimonio familiar. Un análisis cultural de los bienes inalienables en la Irlanda rural" *Simposio Internacional Antropología y herencia. Ferrol 1998* (1999)

⁹ Phelps, E. S., *Altruism, morality, and economic theory* (Russell Sage Foundation, 1975)

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Sin embargo, este desarrollo de la ciencia económica ha discurrido en su conjunto en paralelo al resto de disciplinas que han abordado nuestro objeto de interés, por lo que solo podremos encontrar en la literatura económica contados trabajos en los que se utilice la expresión *lógica del don*, o se haga una lectura multidisciplinar del fenómeno del don.

A pesar de esta generalizada falta de conexión con disciplinas que son más proclives a ser auxiliares para la teología, sin embargo, hemos de destacar dentro del ámbito económico la que se autodenomina como «Economía Civil»¹⁰, en la que sí podemos encontrar el uso del término *don*, aunque no así la expresión *lógica del don*. La Economía Civil sería el modo en que un grupo de economistas italianos, han traducido a términos económicos y dotado de consistencia teórica -aplicando los desarrollos de la Economía del comportamiento- la iniciativa del movimiento Focolar de la «Economía de Comunión». La Economía Civil, vincula los comportamientos altruistas ya documentados y analizados por la Economía del comportamiento, con la idea de la *amistad civil*¹¹ y el enfoque del *capital social*¹² con la idea de la *felicidad social*¹³.

Lo realmente relevante para nuestro objetivo inmediato de indagar las posibles fuentes en las que Benedicto XVI se hubiera podido inspirar para hacer su propuesta de una *lógica del don* es la presencia de Stefano Zamagni -uno de los implusores junto con Luigino Bruni de la Economía Civil- en la misma presentación de la Encíclica. No sería descabellado pensar, a raíz de esta significativa presencia, que el economista italiano podría formar parte de los asesores del Papa para esta encíclica, y sin duda podemos encontrar claras similitudes entre las prácticas de la Economía de Comunión y algunos pasajes de CV. Pero en todo caso una cosa es suponer y otra poder demostrar. Y esto último no está a nuestro alcance dada, como hemos repetido en múltiples ocasiones, la falta de desarrollo del concepto inscrito en la expresión *lógica del don* en el texto de CV, y de referencias explícitas a posibles fuentes.

¹⁰ Bruni, L. y Zamagni, S., *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica* (Bologna: Il mulino, 2004)

¹¹ Cf. Zamagni, S., *The Economics of Altruism* (E. Elgar, 1995)

¹² Putnam, R. D., *Social Capital and Public Life* (1993)

¹³ Bruni, L. y Zamagni, S., *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*, Berna (Peter Lang, 2007)

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

En todo caso, la Economía Civil, tan solo recopila y articula en unos términos que le son familiares a la tradición católica los desarrollos que la ciencia económica venía realizando desde la década de los 70 del siglo pasado, y, como el conjunto de enfoques económicos, no aborda la cuestión sobre el significado y estructura interna de la *lógica del don*.

No quisiera dejar de hacer referencia la única obra en la que, previamente a la publicación de CV, se ha vinculado directamente la *lógica del don* en su sentido más propio con el comportamiento económico. Se trata de la obra de Bartolomé Clavero *Antidora: antropología católica de la economía moderna*¹⁴, catedrático de Historia del Derecho en la Facultad de Derecho de Universidad de Sevilla. Lo relevante de esta obra para nuestro interés es cómo Clavero vincula el rechazo al cobro de intereses en la tradición teológico moral de los siglos XVI y XVII, la clásica cuestión sobre la usura, con una concepción antropológica y teológica del don y de la gracia. Clavero pone de manifiesto cómo la concepción teológica de la gracia manejada por los doctores españoles del XVI explicita una lógica del don -aunque propiamente Clavero no utiliza la expresión- en la que no cabe la obligación, por lo que se rechaza la equivalencia, la igualación que supone el concepto de interés. Clavero ve en esta concepción del don la razón última del rechazo del cobro de interés por el préstamo, más allá del clásico argumento del *lucrum cesans*. A pesar de que la obra de Clavero no puede trasladarse a nuestra realidad, dada la profunda distancia cultural existente entre lo descrito en su obra y el mundo contemporáneo, no por ello deja de ser la única referencia bibliográfica que realmente ha vinculado en profundidad el concepto teológico de la gracia, el fenómeno del don y la praxis económica concreta.

3. Filosofía

En el campo de la filosofía la cuestión sobre el don se ha desplegado especialmente desde el enfoque fenomenológico. Sobre los desarrollos tanto de Husserl como de Heidegger, y también en la década de los noventa del siglo pasado, Claude Bruarie, Jean-Luc Marion y Jacques Derrida¹⁵, han tematizado la experiencia de la

¹⁴ Clavero, B., *Antidora: antropología católica de la economía moderna* (Milan: Giuffrè, 1991)

¹⁵ Bruarie, C., *L'être et l'esprit* (Paris: Presses universitaires de France, 1983); Marion, J.-L., *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989); Marion, J.-L., *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses universitaires de France, 1997); Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (Paris: Presses universitaires de France, 2001); Derrida, J., *Donner (le) temps* (Paris: Éditions Galilée, 1991)

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

donación desde un enfoque fenomenológico, aunque con perspectivas diferentes, a veces complementarias y en otras ocasiones opuestas.

Estos enfoques se mueven fundamentalmente en el campo de la gnoseología, atendiendo a la capacidad y límites de la razón para captar y experimentar la realidad. Desde la consideración Husserliana del fenómeno como *lo dado (es-gibt)*, estos autores profundizan en la *donación (Gegebenheit)* como lo propio del fenómeno, desde diferentes perspectivas y con muy distintos itinerarios. No obstante, y atendiendo al objeto de nuestro estudio, dentro del elevado nivel de abstracción de la reflexión fenomenológica, la realidad fáctica del don en sus formas ordinarias y cotidianas apenas entra dentro del campo de análisis de este enfoque filosófico. Así, aunque esta perspectiva filosófica supone una tematización del don y una aportación a la lógica inscrita en él, -incluso en la obra de Bruaire va a aparecer, y a ocupar un destacado lugar, la expresión *lógica del don*- conviene señalar que no ha abordado directamente la vinculación entre el fenómeno del don y las relaciones económicas, sino que se ha mantenido dentro del campo estrictamente filosófico.

El fenómeno del don aparece igualmente en el área filosófica en la última etapa del Paul Ricoeur¹⁶, dentro de su búsqueda de una hermenéutica del sujeto ético en la que este autor lucha por articular y aunar la particularidad irreductible del sujeto agente con la inexcusable reivindicación de universalidad de la justicia. Sin dar el paso a la dimensión sociológica y económica del don, la obra de Paul Ricoeur ofrece, sin embargo, un fundamento a la dimensión ética del fenómeno del don. El interés de Ricoeur por subrayar la necesidad de establecer un vínculo entre la dimensión subjetiva de la eticidad y la objetividad de esta que se plasma en el plano político-institucional, hacen que su enfoque filosófico, sin poder trasladarse unívocamente al plano económico, sí que nos acerque más al plano de las relaciones sociales que el enfoque fenomenológico.

No podemos dejar de señalar, que, en lo que respecta a la búsqueda de posibles precursores del tema del don que pudieran verse reflejados en CV, las obras tanto de Bruaire como de Marion tienen una explícita proyección sobre el campo teológico. Reconocidos católicos, ambos han colaborado en la edición francesa de la

¹⁶ Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance: trois études* (Paris: Stock, 2004); Ricoeur, P., *Le juste II* (Paris: Esprit, 2001); Ricoeur, P., *Amour et justice* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997); Ricoeur, P., *Le juste I* (Paris: Esprit, 1995)

revista internacional de Teología *Communio*, de la cual uno de los fundadores fue Joseph Ratzinger, por lo que sería de suponer que Joseph Ratzinger/Benedicto XVI podría haber encontrado en estos autores una fuente de su propuesta. No obstante, ni en la obra de Joseph Ratzinger ni en Benedicto XVI encontramos referencia alguna ni a estos autores ni a este enfoque filosófico; por otro lado, ya hemos indicado que la tematización del *don* desde la fenomenología no se adentra en el campo de lo económico. Así pues, afirmar un vínculo entre el abordaje fenomenológico del don y el uso de la expresión y el concepto en CV no va más allá de lo meramente posible, pero sin capacidad de determinar su grado de probabilidad.

Finalmente, dentro del campo filosófico, el jesuita Juan Carlos Scannone en 1993 en un artículo titulado «Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad»¹⁷, plantea que la irrupción del pobre -como una toma de conciencia existencial y ética de la realidad del pobre en la realidad latinoamericana- reclama una reflexión filosófica, ética, teológica y política que ha de dar cuenta de la presencia en dicho contexto de una lógica de la gratuidad que brota dentro de las comunidades de los empobrecidos. Para Scannone la dignidad absoluta del hombre se *epifaniza* en los empobrecidos y se visibiliza a través de la gratuidad vivida en sus comunidades, y a su vez reclama dar cuenta de una lógica que él caracteriza como *sapiencial*. Sorprendentemente Scannone, en este artículo, no va a desarrollar en qué consiste tal lógica de la gratuidad, tan solo levanta acta de su presencia y subraya la necesidad de que sea considerada filosóficamente. Habrá que esperar dieciséis años para que Scannone pueda desarrollar más esta intuición presentada en 1993 a raíz de su diálogo con la fenomenología francesa¹⁸.

4. Teología

Llegamos, finalmente, al campo teológico. Ya hemos indicado en la introducción los antecedentes del uso del término *don* y *lógica del don* en los documentos magisteriales, sin embargo, tampoco en la literatura teológica hemos encontrado apenas referencias significativas sobre el fenómeno del *don* o sobre la *lógica del don*, y ninguna reveladora de su posible proyección sobre las relaciones económicas.

¹⁷ Scannone, J. C., "Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad." *Pensamiento* 73, no. 278 (2017)

¹⁸ Scannone, J. C., *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2009)

No obstante, vamos a dar cuenta de aquellas que de alguna manera han esbozado posibles modos de trasladar al ámbito de las relaciones sociales la experiencia cristiana de la caridad como don. Tan solo conviene señalar que, habiéndose realizado la investigación documental tanto en castellano como en inglés, francés, italiano y portugués, en el ámbito teológico únicamente han aparecido referencias en castellano e italiano.

La primera referencia a la *lógica del don* la encontramos en un artículo publicado en 1994 en la versión española de la Revista Internacional *Communio* cuyo autor es Giorgio Salzano con el título «Caridad y don»¹⁹. En este artículo, Salzano parte de la configuración del fenómeno del don de Mauss, señalando que tal y como en este autor se presenta, el fenómeno del don constituye un modelo de reconocimiento mutuo y de establecimiento de relaciones. No obstante, para que ese reconocimiento mutuo no se quede circunscrito a los cercanos, sino que se pueda universalizar, la experiencia del don ha de incluir un tercero, como Lévi-Strauss señalaba al caracterizar el modelo de intercambio generalizado. En la experiencia cristiana, el amor de Dios como don primordial y originante (la caridad) se proyecta hacia el otro, hacia el prójimo universal en la clave del don gratuito (parábola del samaritano) constituyéndose así en principio jurídico-político. Salzano esboza así un aspecto interesante del fenómeno del don, su dimensión constitutiva de lo social, pero la propuesta no se desarrolla. Básicamente establece una analogía entre el modelo de intercambio generalizado del Lévi-Strauss y el universalismo del mandato de la caridad.

Un año después, en 1995, Carlos María Galli publicará en la versión argentina de *Communio* el artículo «La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire»²⁰. Como indica el subtítulo, Galli hace una lectura en paralelo de la ontología de Bruaire y el desarrollo de la caridad como don en Tomás de Aquino. El título del artículo puede alentar expectativas que luego no se confirman en el contenido. En todo el artículo el término *don* hace referencia al *don de sí*, como comunicación en el amor, quedando prácticamente reducido a las relaciones personales directas. Interesan, no obstante, de este artículo dos aspectos. Primero, que de nuevo aparece la referencia a la necesidad de un don originante como razón última de la dinámica de la donación, y como analogado principal del intercambio de dones entre los

¹⁹ Salzano, G., "Caridad y don" *Communio España* 2, no. 16 (1994)

²⁰ Galli, C. M., "La lógica del don y el intercambio" *Communio Argentina* 2, no. 2 (1995)

hombres. Y segundo, la referencia que se hace a solidaridad y al bien común como fundamentados en la lógica del don al señalar:

«La donación funda el intercambio y el intercambio construye comunión en la *solidaridad*. Cuando se recibe el don del otro a tal punto que termina constituyendo el bien de uno mismo y cuando la entrega de sí animada por el amor enriquece al otro en su alteridad, en un clima de reciprocidad que lleva a *compartir un bien común*, allí la donación se transforma en solidaridad»²¹.

Nada más avanza este artículo en la proyección de la lógica del don hacia las relaciones sociales, y menos aún las económicas.

El año siguiente, 1995, encontramos un artículo de Ildefonso Camacho publicado en la Revista de Fomento Social, donde se utiliza la expresión *lógica del don*²². El artículo, titulado «Economía alternativa al sistema capitalista» parece abordar directamente nuestro objeto de interés. El artículo hay que encuadrarlo en el contexto de la caída del bloque soviético y la pregunta que ya se planteaban CA o Francis Fukuyama sobre si el capitalismo sería el único modelo económico posible.

Camacho hace un repaso sobre los conceptos subyacentes a las propuestas de alternativas económicas al mercado surgidas desde dentro del mismo, que pretendían distanciarse tanto de un neoliberalismo arrollador, como del Estado-providencia que reste protagonismo a la sociedad civil, animados por la pretensión de elaborar una propuesta económica más humana y solidaria.

Camacho señalará que estas economías alternativas denominadas como *tercer sector*, se mueven por una lógica distinta al mercado y al Estado, se mueven dentro de la *lógica del don*. En este sentido reproduce el esquema presentado por García Roca, a quién cita explícitamente, pero se enfoca más en el ámbito económico, haciendo un elenco de nuevas realidades económicas *alternativas* que hoy identificaríamos con el emprendimiento social, empresas que, sin renunciar a la creación de valor económico (beneficios), optan por modelos de gestión orientados por la solidaridad con el conjunto de sus stakeholders.

En el año 2001, Rafael Aguirre va a publicar el libro *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de*

²¹ Ibid., 48.

²² Camacho Laraña, I., "Economía alternativa en el sistema capitalismo" *Revista de Fomento Social* (1996)

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

*San Pablo*²³ en el que se va a hacer uso del término *lógica del don* para caracterizar la clave existencial a la que invita a entrar la predicación del Reino de Dios en la praxis de Jesús de Nazaret. Para Aguirre la *lógica del don* expresa la trasmutación axiológica de quien acoge la experiencia de la gratuidad del amor del Dios Padre de Jesús, y sustituye la lógica de la fuerza y del propio interés. Para Aguirre la *lógica del don* no sustituye la exigencia de la justicia, pero aporta valores humanizadores y universalizables como la misericordia, el perdón y el amor gratuito.

Para Aguirre, la predicación por parte de Jesús del Reino de Dios (y por tanto la *lógica del don* inherente al mismo) tiene una pretensión política, pero en el sentido sociológico y no de poder-Estado, una pretensión de inaugurar una dinámica transformadora de las relaciones sociales dentro del pueblo de Israel. En este sentido, en la obra de Aguirre, vemos señalada, simplemente señalada, la dimensión social de la *lógica del don*.

En 2003 Ángel Galindo publica el artículo «Nuevos ámbitos de responsabilidad social de la empresa. Desde el «tercer sector» a la Economía de Comunión»²⁴. Galindo, dirigiéndose a un auditorio conformado por gentes del mundo económico y empresarial, va a presentar la comprensión que tiene la DSI de la institución empresarial, así como del tercer sector. Galindo va a moverse como marco de referencia en las tres lógicas que ya habían señalado García Roca y Camacho, intercambio-mercado, derecho-Estado, *lógica del don*-relaciones cercanas, pero va a indicar que estas tres lógicas se pueden articular con la *lógica del don* y así lo hacen en distintas modalidades, configurando diversos modos de conjugarse el tercer sector: asociacionismo-derecho, cooperativismo-mercado, voluntariado-relaciones cercanas. Con este esquema Galindo presentará, dentro de la combinación *lógica del don*-mercado, diferentes enfoques en los que solo dos -la cogestión (cooperativismo) y Economía de Comunión- presentan realmente respuestas concretas dentro del ámbito empresarial. En este sentido el artículo de Galindo nada nuevo aporta respecto a la comprensión de la *lógica del don* y su implementación en la realidad económica más allá de lo ya señalado por García Roca y Camacho.

²³ Aguirre Monasterio, R., *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella: Verbo Divino, 2001)

²⁴ Galindo, A., "Nuevos ámbitos de responsabilidad social de la empresa: Desde el tercer sector a la economía de Comunión" *Papeles de ética económica, economía y dirección* 8 (2004)

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

En 2005 Alejandro Llorente publicará el artículo titulado «Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía. Reflexiones a la luz de GS35»²⁵. Llorente primero desarrolla un análisis del fenómeno del don fundamentándose en la filosofía del don de Derrida y de Marion, para señalar núcleos temáticos que caracterizarían el fenómeno del don (objetivo, excesivo, deudor, relacional, y subjetivo). La categoría de don será así utilizada para hacer una crítica al homo oeconomicus de la modernidad, y proponer una ampliación de la lógica del intercambio que, acogiendo los sentidos abiertos por la experiencia del don, ayude a fortalecer la dimensión humanizadora de la relación económica. Llorente apunta sin duda a los principales puntos de convergencia entre la *lógica del don* y la lógica económica, pero su enfoque eminentemente filosófico no posibilita desplegarlos. Lamentablemente este autor no ha desarrollado con posterioridad las acertadas intuiciones presentadas en este artículo.

Finalmente hemos de reseñar un epígrafe de la obra de Livio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*²⁶ en el que se presenta una estructura de la *lógica del don* especular o superpuesta a la estructura del amor.

Lo primero que señalan es que la razón última del don es el amor, y su referente principal es el don de sí, pues lo primero que se da es el amor, ya que en el acto de donación se presupone que el donante quiere siempre el bien del donatario²⁷. Siguiendo la caracterización del amor de Sto. Tomás, si la estructura del amor está expresada en los términos *amans velle bonum amato*, la estructura de don sería *el donante (amans) da (velle) un don (bonum) al donatario (amato)*. A partir de esta estructura señalan las características que serían propias de la relación de donación y que la diferencian de la relación de amor.

La relación de donación está *necesariamente* marcada por la alteridad. Así, todo acto de don es de amor, pero no todo acto de amor es una donación (el amor a uno mismo). Otra característica de la donación sería la liberalidad, es decir la libertad plena

²⁵ Llorente, A. C., "Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía: Reflexiones a la luz de " Gaudium et spes" 35" *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 87 (2005)

²⁶ Melina, L., Noriega, J., y Pérez-Soba, J. J., *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (Madrid: Palabra, 2007), 657-65

²⁷ Hemos de entender que estos autores se están moviendo en una precomprensión del don. Como veremos no siempre el acto de la donación presupone querer un bien: *timeo graecos dona ferentes*.

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

del don frente a cualquier coacción o necesidad exterior. La tercera característica sería el desinterés, dar para que se devuelva corrompería el significado del don convirtiéndolo en un intercambio. Y, finalmente el don reclama reciprocidad, no en el sentido de devolver, sino que la reciprocidad apropiada al don supone la realización de este en un recibir como don.

Estos autores señalan igualmente que el don supone una previa apertura del hombre a una dinámica de donación que le precede. La razón de que la acción del donar del hombre exista tiene que ver con un *don originario*. En este sentido no es posible una gratuidad absoluta del hombre, pues sus actos están siempre precedidos por las relaciones personales que le preceden, así como a los vínculos que le constituyen y que son fundamento de obligaciones.

Los breves párrafos dedicados en esta obra a la *lógica del don* son sin duda esclarecedores, pero su análisis del don no escapa a la razón meramente instrumental que en la obra tienen, ya que son el elemento que permite a los autores vincular el dinamismo del amor con el sacrificio de la Eucaristía. No en vano esta breve descripción de la *lógica del don* se haya en el capítulo titulado *El don y la acción: Iglesia y Eucaristía*. Sin duda en esta vinculación con el dinamismo del amor está su mayor virtud, pero también su principal escollo para poder trasladar la *lógica del don* a las macro-relaciones, tal y como se expresa explícitamente en la pretensión de Benedicto XVI.

Previas a la publicación de CV no hemos encontrado más referencias mínimamente significativas dentro del campo teológico. Algún artículo utiliza la expresión *lógica del don*, pero de forma puntual, sin ningún desarrollo²⁸.

²⁸ Cf. Briancesco, E., "Sobre la "sobreeminente ciencia del amor de Cristo" (Ef 3,19)" *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 93 (2007); Galli, C. M., "Dar razón de nuestra esperanza en Dios-Amor" *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 96 (2008)

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Llegados a este punto es del todo pertinente que recapitemos y sinteticemos el *status quaestionis* respecto a la *lógica del don* en el momento en que CV se publica.

Lo primero que emerge a la luz de esta revisión bibliográfica es que la cuestión sobre el don estaba plenamente presente y muy tematizada tanto en el ámbito de la Sociología como en los de la Filosofía y la Economía. Sin embargo, es muy necesario señalar una puntualización importante. Solo el ámbito de la Sociología había realizado algún tipo de conexión entre el *don* y las relaciones económicas. Desde la filosofía el fenómeno del *don* se hallaba focalizado en el campo de la gnoseología, dentro de la fenomenología francesa, sin haberse realizado una proyección al ámbito económico, aunque sí al social en el trabajo de Ricoeur, pero de una manera solamente incoada. Y en el campo de la economía se había desarrollado un importante programa de investigación sobre el papel del altruismo o la reciprocidad en la interacción económica, pero en ningún caso se vinculaba con el *don* tal y como ya estaba desarrollado en Filosofía o Sociología.

En el campo de la Teología, aunque ya en los años noventa encontramos algunas referencias, sin embargo, podemos decir que la cuestión sobre el don no llega a tematizarse en las décadas siguientes ya que no encontramos un desarrollo en los autores que de algún modo habían abordado el tema, ni tampoco un diálogo académico en torno a la cuestión.

En segundo lugar, el recorrido por la bibliografía filosófica y sociológica -y en parte por la teológica- nos permite intuir algunos núcleos temáticos que emergen al abordar el fenómeno del don y que nos pueden servir para escrutar en la obra de Joseph Ratzinger y en el magisterio de Benedicto XVI los ecos que del fenómeno del don podamos hallar. Dichos núcleos temáticos que nos guiarán a modo de puntos de referencia serían, a saber: el vínculo entre la práctica del don y la experiencia de algún modo de un *don originante*; la dicotomía o dialéctica entre una lógica del don/gratuidad y una lógica de la justicia/equivalencia; la proyección de la experiencia del don en la vida social. No obstante, hemos de insistir en que, en este momento, dichos núcleos temáticos solo aparecen intuitivamente.

Y, en tercer lugar, no sería descabellado pensar Benedicto XVI conozca los trabajos de Bruaire y Marion, no en vano ambos colaboraron en la Revista Internacional *Communio* en la que Joseph Ratzinger fue fundador y habitual colaborador; igualmente

probable es que tenga noticia de los desarrollos de la Economía Civil, dada la comparecencia de Stefano Zamagni en la presentación de la Encíclica. No obstante, no tenemos ninguna prueba documental que avale tal suposición. Si a esto le añadimos la escasez de resultados en el ámbito teológico respecto a la cuestión sobre el *don* y la *lógica del don*, así como la ausencia de referencias bibliográficas y magisteriales dentro de CV, todo nos orienta a considerar como metodología de trabajo más coherente iniciar nuestra andadura con una hermenéutica sobre la *lógica del don* a partir de la obra de Joseph Ratzinger y de los propios textos del magisterio de Benedicto XVI.

En esta tarea hermenéutica hemos de comenzar señalando que no vamos a encontrarnos en el trabajo teológico de Joseph Ratzinger, y menos aún en el magisterio de Benedicto XVI, un estudio sistemático sobre el fenómeno del *don*, aunque solo fuese desde el punto de vista filosófico-teológico, y tampoco el uso de la expresión *lógica del don*. Ni qué decir tiene, que dado lo anterior, menos aún pretendemos encontrar algún desarrollo que vincule la *lógica del don* y las relaciones socioeconómicas.

A pesar de todo lo dicho anteriormente, es necesario resaltar desde este primer momento que la idea de don, de sobreabundancia, de gratuidad, constituye, no obstante, una línea de fuerza profundamente subrayada a lo largo de toda la producción teológica de Joseph Ratzinger, tal y como ha puesto de manifiesto el trabajo de Carlos Sánchez de la Cruz²⁹ del que, desde este momento, nos declaramos deudores en lo que se refiere a este apartado, puesto que nos ha facilitado localizar en la obra de Joseph Ratzinger y en el magisterio de Benedicto XVI las principales referencias al tema que nos ocupa.

Así pues, dado que está a disposición de todos la obra de Sánchez de la Cruz y, por tanto, el acceso a las innumerables referencias directas o indirectas al tema que nos ocupa, nuestro trabajo se va a centrar en destilar la conceptualización que hay tras la constante presencia del tema del don en la obra de nuestro autor, para lo cual no nos centraremos tanto en las múltiples referencias diseminadas, cuanto en los desarrollos más sistemáticos que nos ayuden a comprenderlas como una conceptualización de conjunto. En este sentido el objetivo de este primer capítulo será explicitar los elementos clave desde los que interpretar el concepto de *lógica del don* tal como aparece en CV, para lo cual comenzaremos haciendo una búsqueda de lo que del concepto *lógica del*

²⁹ Sánchez de la Cruz, C., *Don y gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Claves para la teología moral*, vol. 267 (Madrid: Perpetuo Socorro, 2012)

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

don pueda hallarse en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger para, después, ver cómo se reflejará en el magisterio de Benedicto XVI.

B. *La lógica del don* en el pensamiento de Joseph Ratzinger

Al indagar en la producción teológica y la acción pastoral de Joseph Ratzinger la presencia de las ideas que se hallan en el significado y sentido del término *lógica del don* lo que nos encontramos es que, ciertamente, su comprensión fundamental va a estar presente desde sus primeros escritos. Tal es así que en algunos de ellos va a tomar una relevancia capital y va a desarrollarse con bastante profundidad, aunque, recordemos siempre, no vamos a encontrar en la obra del teólogo bávaro un análisis sistemático de la lógica inherente al fenómeno del don en su presencia en las relaciones sociales.

Comencemos, pues, señalando que de entre estas primeras obras de Joseph Ratzinger, destacará la presencia del tema que nos interesa en una homilía predicada el 14 de Diciembre de 1964 en la Catedral de Münster, publicada más tarde con el título *Sobre todo el amor*³⁰. Se trata de una parénesis dirigida a un grupo de jóvenes estudiantes que va a versar sobre un aspecto particular de lo que fue sin duda su principal interés teológico desde sus primeros compases como profesor y teólogo: la especificidad de la experiencia cristiana de Dios. No vamos a encontrar en este texto una exposición sistemática, dado el género literario del que se trata, pero sí que podremos ver en él un primer desarrollo, más o menos completo, de su postura en lo que respecta al tema que nos interesa.

En este sermón de adviento, el joven Joseph Ratzinger va a comenzar situando esa especificidad de la experiencia cristiana a la que nos referíamos en el amor, especialmente en el mandato y tarea del amor. Así repetirá en varias ocasiones que «el que ama es cristiano», indicando que el creyente cristiano no se caracteriza primariamente por una doctrina o por una moral, sino por la experiencia del amor. No obstante, inmediatamente indicará que este amor cristiano tiene como referente

³⁰ Ratzinger, J., *Ser cristiano* (Salamanca: Sígueme, 1967) Original: Ratzinger J., *Vom Sinn des Christseins* (München: Kösel, 1966).

fundamental el amor de Dios, en el sentido de que la especificidad del cristiano es amar «como Dios ama». Este es un amor cuyas características son la universalidad y la magnanimidad, es decir, un amor que ha de dirigirse a todos, sin ningún género de distinción, y, por otro lado, un amor que es un fin en sí mismo, no un instrumento para la consecución de intereses particulares, ni consecuencia-de o recompensa-a la excelencia moral de la persona amada.

Un amor tal, continuará el teólogo bávaro, supone en sí una «revolución copernicana» en el sentido en que no establece una relación que parta y tenga su culminación en el yo del amante, sino que supone de suyo su descentramiento, puesto que tal modo de amar sitúa la referencia última del amante en la salida de sí, sacándole del centro de su universo intencional. Sin embargo, tal movimiento resulta del todo imposible al hombre, ni siquiera desde un hipotético puro voluntarismo, ya que la conciencia humana solo por sí misma no puede reconocer una realidad última más allá de sí, y tampoco puede reconocer a los otros semejantes como más valiosos que ella misma.

Así pues, un amor tal, que es esencia de lo cristiano, solo puede ponerse en práctica por una conciencia que ha sido liberada del sí, del solipsismo absolutizador del yo; el mandato del amor al modo de Dios no puede asumirse si no se reconoce que lleva implícito en él el acto de la fe, el reconocimiento humilde de un Alguien absoluto que resitúa al yo en su relatividad, pero una relatividad que ahora comparte con los otros. En este sentido Joseph Ratzinger afirmará que

«La fe, en su forma más sencilla y profunda, no es sino aquel instante del amor en el que reconocemos que también nosotros tenemos necesidad de que se nos ayude. Aquel instante en que el amor se convierte, por primera vez, en verdadero amor. La fe consiste en superar la autocomplacencia y el autocontentamiento del que se siente satisfecho y dice: he hecho todo, no necesito ayuda»³¹.

A partir de esta caracterización de la experiencia cristiana de la fe y el amor Joseph Ratzinger propone releer la Escritura y el Dogma a partir de la categoría de *abundancia*, que protagonizará todo el actuar cristiano. La categoría *abundancia* hace referencia a la ausencia de *cálculo*, y la refiere a la justicia, tomándola de Mt 5,20. El cristiano es impelido en el sermón del monte a practicar una justicia *abundante*, que no

³¹ Ibid., 47

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

conoce el *cálculo*, porque se sabe «*deudor* de todos». Vemos aquí cómo aparecen ya los términos en los que todo discurso sobre la *lógica del don* se mueve.

Llegamos en este momento a un punto clave para nuestro interés. El joven teólogo bávaro reconoce ya en esta dinámica de la abundancia una estructura permanente en la Revelación:

«Si nos fijamos con más atención, advertiremos en seguida que la estructura fundamental que hemos reflejado con la idea de lo abundante, sella toda la historia de Dios en relación con el hombre»³².

Podemos decir pues que, ya en estos primeros compases, Joseph Ratzinger reconoce una *estructura*, es decir, una *lógica*, de la abundancia que caracteriza la acción divina, y que se presenta, a través del mandato del amor, como lógica inherente al ser y actuar cristianos. Una estructura de la abundancia que se manifiesta en la acción creadora de Dios, y especialmente una abundancia cuya razón de ser es el hombre, una abundancia derramada *para* el hombre. Dicha abundancia no se detiene en la creación, sino que se manifiesta especialmente en la prodigalidad de la acción salvadora de Dios, contraria a todo criterio calculador, prodigalidad que se hace absoluta en la Encarnación.

Esta primera aproximación en un tono parenético al tema de la gratuidad, de la sobreabundancia, del don, va a plasmarse en un estilo más sistemático en su primera gran obra *Introducción al cristianismo*³³. En esta obra en la que presenta su primera síntesis teológica en la forma de un comentario al credo, Joseph Ratzinger entiende a mitad de la obra que debe hacer una amplia *nota* para presentar con mayor claridad el núcleo de su comprensión del misterio cristiano, lo que él llama *estructuras de lo cristiano*. En el centro de estas *estructuras de lo cristiano* vamos a encontrar precisamente la estructura y contenido de su modo de comprender el tema que a nosotros no ocupa.

El punto de arranque de la comprensión de la *lógica del don* que se destila en esta obra fundamental de Joseph Ratzinger es una comprensión antropológica en clave personalista³⁴. Para el teólogo bávaro su punto de partida será la consideración de que el hombre en su condición de corporeidad lleva inscrita la procedencia de otro, su

³² Ibid.49

³³ Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1970); Original *Einführung in das Christentum*, (München: Küsel-Verlag GmbH & Co., 1968).

³⁴ El propio Ratzinger reconoce la influencia que en su etapa de formación tuvo el personalismo y la lectura de Jaspers y Heidegger. Cf. Ratzinger, J., *La sal de la tierra* (Madrid: Palabra, 2005), 66.

no autoconstitución, lleva inscrita una heteroreferencialidad que le es intrínseca; frente al solipsismo del idealismo, la corporeidad sitúa al espíritu humano ante su contingencia y ante su referencia al otro. En este sentido, el hombre está siempre referido al otro y a los otros, a la vida en sociedad, a la cultura y al lenguaje:

«el hombre es hombre en la trama de la historia que mediante la lengua y las relaciones sociales atañe al individuo... Todos vivimos dentro de unos lazos que son parte de nuestra existencia»³⁵.

Este estar constitutivamente situado en la red de relaciones que es la historia, condiciona indefectiblemente al hombre, obviamente en su sentido más radical de condición de posibilidad de su ser relacional, pero también en el sentido del pecado original, pues dicha red de relaciones que le anteceden constituye a su vez una «reja colectiva» encarnada en los «poderes colectivos, que encierran al hombre», el «Adán» que no permite al hombre comenzar de un «punto cero», de un «estatus integratatis». En este sentido, para Joseph Ratzinger, la superación de esta reja colectiva que es el pecado no puede venir del mismo colectivo que la perpetúa; solo un individuo puede llevar a cabo la transformación de la historia, Jesús de Nazaret «que crucificado por el medio ambiente, por *«la opinión pública»*, en su cruz destruyó el poder de la gente, el poder del anonimato» que aprisiona a los hombres».³⁶ En este sentido, tanto el individuo como la humanidad solo puede liberarse de esa reja colectiva en la heteroreferencialidad al universal concreto que es Jesucristo.

Esta heteroreferencialidad, para el teólogo bávaro, es central en la experiencia existencial del cristiano. La experiencia de la fe cristiana supone por un lado reconocer la referencia al otro como condición de posibilidad del yo, para desde ahí poder realizar un movimiento de reconocimiento que, rompiendo con el solipsismo autorreferencial, pueda constituirse en un nuevo yo ahora en referencia al Otro absoluto que es Cristo, aquél único concreto que puede romper la reja que atrapa al hombre.

Esta nueva constitución plenificada del hombre en el reconocimiento de un Otro concreto, libera plenamente al hombre en su ser *para*. El *principio para* se manifiesta, así como un principio fundamental del cristianismo:

«La decisión fundamental -aceptar ser cristiano- supone no girar ya en torno a sí mismo, en torno al propio yo, sino que está subordinada a la idea de que el hombre,

³⁵ Ratzinger, *Introducción al cristianismo.*, 214

³⁶ *Ibid.*215

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

dejando atrás su cerrazón y la tranquilidad de su yo para seguir las huellas del crucificado y para existir para los demás, mediante la crucifixión de su propio yo»³⁷.

No obstante Joseph Ratzinger no ignora la problematicidad de este *principio para* remitido al hombre, ya que el hombre, por su conciencia profunda de venir de los otros, no puede ser un puro *para*, sino que ha de reconocerse a sí mismo también necesitado del don de los otros, del don del Otro.

«Cuando el hombre sale de sí mismo, para que esta salida sea provechosa, necesita recibir algo de los demás y, a fin de cuentas, de aquel que es en verdad el otro de toda la humanidad y que, a un tiempo, es uno con ella: Jesucristo, Dios-hombre»³⁸.

Llegamos así a punto central de nuestro interés, la proyección de esta concepción teándrica del don en el ethos cristiano. Esta proyección va a constituir para el teólogo bávaro otra de las *estructuras de lo cristiano* que él va a llamar *ley de lo abundante* y en donde se va a reflejar el tema ya visto en su homilía de Adviento de 1964. Como acabamos de indicar, el propio Joseph Ratzinger indica al final de su presentación del *principio para* la problematicidad de dicho principio a la hora de hacerse operativo toda vez que no puede hacerse desde la sola capacidad humana, en tanto que constitutivamente somos acreedores del don de los otros.

Esta problematicidad implica el riesgo de que el *principio para* quede atrapado en el fariseísmo, en el *moralismo*³⁹, es decir, en una lógica utilitarista del *do ut des*. La resolución en falso de este «ser para» del hombre consistiría en clausurar el movimiento de *éxodo*⁴⁰, de salida de sí mismo en que consiste toda la realización del hombre, mediante el hipócrita reconocimiento del otro solo por medio del cumplimiento escrupuloso de los imperativos de la justicia. Un reconocimiento que se detuviese en el mero cumplimiento en último término no buscaría el reconocimiento verdadero del otro, sino que haría del reconocimiento tan solo un medio para la propia autoafirmación. Y

³⁷ Ibid.218

³⁸ Ibid. 219-220

³⁹ Tal y como lo expresa y recoge Sánchez de la Cruz, *Don y gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Claves para la teología moral*, 47-48. , un término usado por el propio Joseph Ratzinger en Ratzinger, J., *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología* (Barcelona: Herder, 1972), 369-70.

⁴⁰ Este es una de las imágenes que más profusamente utiliza Joseph Ratzinger para referirse a este dinamismo del ser personal como relación. Cf. Sánchez de la Cruz, *Don y gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Claves para la teología moral*, 56. ; Cf. Blanco Sarto, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Madrid: Palabra, 2011), 134.

lo que es más trágico aún, que esta misma clausura en falso del «principio para» se ejerza igualmente en relación al Otro de Cristo, de Dios, de cuya recepción pende toda posibilidad de romper la «reja colectiva» que atrapa al hombre.

La llamada a una «justicia mayor» de Mt 5,20, en la que quedaría expresado el mandato específico cristiano del amor, no puede pretender responderse, pues, con un *opus superrogatorium* que busca el *mérito* a través de un plus de reconocimiento del otro. No puede realizarse como una dádiva que va más allá de lo estrictamente exigido por la justicia cuya intención no sería sino presentarse como título jurídico⁴¹ meritorio. Tal comprensión en último término blindaría al yo frente al otro, y frente a Dios. Tal modo de responder al «principio para» devolvería al hombre al solipsismo, del que paradójicamente tendría que sacarle.⁴²

Para Joseph Ratzinger precisamente en esta problematicidad que presenta los límites de la justicia se nos remite a una justicia mayor, que, más allá de la estricta correspondencia, que se derrama en una sobreabundancia. Tal sobreabundancia, paradójicamente no puede tener como punto de origen el propio hombre, sino que tiene su punto fontanal en «la justicia de Dios cuya plenitud es Jesucristo»⁴³ y que le es dada al hombre. Solo cuando la conciencia del hombre reconoce y acoge el don de Dios, que le antecede, como aquello que le constituye, puede plenamente realizar su *ser-para*:

«Para la Biblia, los límites de la justicia y del poder humano en general expresan la relación del hombre al don incuestionable del amor al que se abre el ser humano -y así se abre a sí mismo- y sin el que el hombre quedaría aprisionado en su «justicia» y sin salvación. Solo quien acepta el don vuelve en sí mismo»⁴⁴.

Se cierra así el círculo argumentativo que Joseph Ratzinger presenta en estas páginas que comentamos y que recogen lo que nosotros interpretamos como su concepción esencial de la experiencia del don. Para el teólogo bávaro la experiencia del don se manifiesta como constitutiva del hombre y clave fundamental de interpretación del misterio cristiano. La experiencia del don no es para el teólogo bávaro, en primer término, una consecuencia derivada de la experiencia cristiana, no es meramente un *ethos* inspirado por ella, sino que la *lógica del don* constituye el núcleo más radical y

⁴¹ J. RATZINGER, “Los nuevos paganos y la Iglesia” en Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología.*, 369-370.

⁴² Ratzinger, *Introducción al cristianismo.*, 222-227.

⁴³ *Ibid.* 224.

⁴⁴ *Ibid.* 224.

más íntimo de la propia experiencia de la fe cristiana, su más profundo centro existencial y teológico, sin el cual no se comprende la verdad y la pretensión del cristianismo, ni puede presentarse cabalmente su especificidad ética recogida en el mandato del amor.

Queda por señalar un corolario derivado de la tesis central de Joseph Ratzinger que viene a establecer la necesaria relación de esta concepción del hombre desde la experiencia del don con la realidad de la comunidad humana. Ya habíamos señalado que en su constitución primaria el hombre es ser-con-otro, en esa red de relaciones que le preceden, le posibilitan, y a la vez le atrapan. La experiencia de la plenitud del don supone, como consecuencia necesaria, la constitución de una nueva forma de ser-con-otro, y por tanto la germinación de una realidad social renovada, liberada de la «reja colectiva», cuya manifestación primaria y nuclear es la Iglesia. No obstante, la Iglesia, como nueva comunidad humana nacida del don de Dios en Cristo, es *signo*, en medio de la humanidad dividida, y no se identifica con toda la comunidad humana. «La Iglesia no constituye instancias visibles de este mundo ni es una *civitas platónica* como mera comunidad espiritual, sino un *sacramentum*»⁴⁵, signo de una realidad que no se puede identificar ni agotar en la historia humana.

Esta comprensión del fenómeno del don como experiencia primaria de lo propiamente cristiano, que acabamos de exponer, se va a hacer presente a lo largo de toda la producción teológica de Joseph Ratzinger. No obstante, su presencia nunca fue tan explícita y tampoco tan aproximada a una exposición sistemática como en *Introducción al cristianismo*. Tal vez porque su producción teológica siempre ha estado encuadrada en un contexto polémico no encontremos un tratamiento monográfico a la cuestión, pero en todo caso podemos reconocer esta comprensión de lo esencial de la experiencia cristiana como don en las diversas obras en las que abordó muy variados temas teológicos; aunque sin duda, donde más aparecerá será en sus obras de carácter parenético, en las que la experiencia del don va a constituir constantemente el horizonte de comprensión del misterio cristiano.

Extendernos en reseñar cómo los distintos aspectos de lo que aquí hemos indicado se hacen presentes en la ingente producción de Joseph Ratzinger es, ciertamente, una tentación, toda vez que, en un trabajo como este, el volumen de información se presta a considerarse como rigor; pero creemos que no es este el caso.

⁴⁵ RATZINGER, J. "Leib Christi" en Höfer, J. y Rahner, K., *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VI (Freiburg: Herder, 1961) vol. VI 910-912.

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Podemos encontrar muchas referencias a cada uno de los aspectos que hemos identificado dentro de la estructura del don, pero todas ellas en su conjunto no nos aportarían una mejor comprensión, o nuevos aspectos relevantes para nuestro interés. Por ello no vamos a detenernos más en este punto toda vez que lo más fundamental está presentado⁴⁶.

Existe, no obstante, otro elemento en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger que, aunque aparentemente no se relaciona directamente con nuestro objetivo, debemos señalar por su significatividad para nuestro interés, y que no es otro que su comprensión de la relación entre fe y razón. Como ya indicábamos al principio de estas páginas, la propuesta de Benedicto XVI en CV parte del supuesto de que la caridad tiene una lógica interna, y que en tanto que lógica es comunicable y puede entrar, es más, debe entrar, en diálogo con la realidad social, y, en el caso de nuestro interés, con la economía. Presentar mínimamente la comprensión de la relación entre experiencia de la fe y la razón en Joseph Ratzinger puede ayudarnos más adelante a plantear cómo proyectar sobre la economía la *lógica del don*.

A través de la obra de Joseph Ratzinger podemos reconocer dos elementos esenciales en su comprensión de la relación entre la razón y la fe. Un primer elemento comprendido por la tesis en la que reivindica que la racionalidad de la fe, en tanto que racionalidad propia de una experiencia humana específica, genera un verdadero saber del hombre. *Ordo fidei* y *ordo rationis* no son dimensiones estancas del hombre sino las dos caras de una misma moneda que no es otra que la capacidad humana de aprehender la realidad del cosmos y del mismo hombre.

Nuestro teólogo bávaro constantemente reivindicará que el acto de la fe abarca todas las dimensiones de la persona, su razón, su afectividad y su voluntad «es un acto del yo en su totalidad, de la entera persona en su unidad abarcante»⁴⁷. Como hemos visto al comentar las *notas* de *Introducción al cristianismo*, la constitutiva

⁴⁶ Como muestra de dónde podríamos encontrar de entre sus obras de carácter teológico referencias más o menos explícitas a lo hasta aquí abordado podríamos señalar, de las obras de carácter sistemático Ratzinger, J., *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder, 1985); Ratzinger, J., *El espíritu de la liturgia: una introducción* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007); Ratzinger, J., *Escatología: La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder, 2007); y de entre sus obras de carácter parenético: Joseph Ratzinger, *Ser cristiano*; Ratzinger, J., *Cooperadores de la verdad: reflexiones para cada día del año* (Madrid: Rialp, 1991); Joseph Ratzinger, *La sal de la tierra*; Ratzinger, J., *El camino pascual* (Madrid: BAC, 2005). En todo caso, para un mayor recorrido de la presencia de la idea de don y gratuidad en J. Ratzinger de nuevo remitimos a la obra de Sánchez de la Cruz, *Don y gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Claves para la teología moral*.

⁴⁷ Ratzinger, J., *Evangelio, catequesis, catecismo* (Valencia: Edicep, 1996), 20-21.

heteroreferencialidad del ser humano se manifiesta especialmente en una conciencia de sí que es recibida, y en tanto que recibida solicita, como único modo de constituirse verdaderamente, la manifestación del Otro del que en último término procede. Este acto de la conciencia humana de salir de sí dispone a la razón a reconocer la fe como algo propio, pues como veíamos, el reconocimiento del Otro es condición de posibilidad última de la autoconciencia. En este sentido el conocimiento de la fe es por tanto un don, algo dado como previo posibilitante, pero a su vez se trata una tarea, pues reclama un reconocimiento de la conciencia, de la razón, que, por el contrario, podría también, como veíamos, clausurarse en un solipsismo. Y así, refiriéndose al acto de la recitación del credo en la liturgia bautismal, reconoce en este rito esta doble dimensión de la fe como don y como tarea, señalando:

«Cristaliza aquí una profunda experiencia; el conocimiento y la confesión de Dios en un proceso activo-pasivo, no una construcción de la razón, sea teórica o práctica; es el acto de ser alcanzado y afectado al que luego responden el pensamiento y la acción, pero al que también es posible negarse»⁴⁸.

Así pues, la fe es un re-conocimiento, un acto de la razón en el que acoge algo que le es dado, no es un acto ciego en el sentido de una afirmación carente de referencia; verdaderamente la fe se trata, pues, de una confianza, pero no vacía, sino que implica una iluminación de la razón, un verdadero conocimiento. En este sentido «el contenido forma parte de la forma estructural de la fe»⁴⁹, la fe es conocimiento y reclama, a la vez que estimula, a la razón.

Se manifiesta aquí la íntima y profunda relación que en el pensamiento de Joseph Ratzinger hay entre la experiencia del don y la razón humana, entre el amor y el logos. Para el teólogo bávaro amar-creer-conocer, amor-fe-verdad, constituyen tres aspectos de una única experiencia, la experiencia de lo constitutivo humano, de ser sujeto consciente constitutivamente abierto al otro, del ser en relación, en definitiva, del ser persona. En este sentido se puede hablar propiamente de un logos del amor, de una *lógica del don*. Es más, solo la *lógica del don*, consistente siempre en un diálogo, en la recepción de un don y la respuesta a dicho don, posibilitaría la misma razón del hombre y por tanto se constituye en la lógica más primigenia, aquella sobre la que se sustenta todo verdadero saber de hombre. En su sentido más último y más primero esta *lógica*

⁴⁸ Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, 79.

⁴⁹ *Ibid.*, 406

del don como diálogo se inicia propiamente en la apertura en el amor al tú de Dios, apertura que capacita a la razón humana para iniciar la marcha en pos de la verdad.

Esta experiencia totalizante del amar-creer-conocer, lejos de yuxtaponerse al resto de los saberes humanos y sus diferentes racionalidades, se ha de articular con ellos en perfecta armonía. Por ser verdadero saber, la racionalidad teológica aporta al conjunto de saberes del ser humano la capacidad de aprehender una dimensión trascendente que se haya presente en toda la realidad y que resulta especialmente significativa y necesaria para la comprensión del mundo, pero también necesaria para una comprensión plena del ser humano⁵⁰.

Sin este verdadero saber que ofrece la experiencia de la fe entendida como diálogo con la razón última de la realidad, la razón humana deviene para Joseph Ratzinger en mero pragmatismo. Ante la imposibilidad de la razón de autoconstituirse como realidad última y de reconocerse plenamente si no se abre al don razonable de una verdad que la antecede, solo le queda como camino, como razón de ser, la objetualización del mundo como algo manipulable, como realidad cognoscible cuyo último y único sentido es la instrumentalización, y no como algo que remita a ninguna verdad antecedente. Sin una honesta interrogación sobre la cuestión que la fe plantea a la razón, que no es sino la situación de la razón como segundo momento ante una verdad que acontece como don, la razón deviene en último término en una mera técnica. Si la razón se cierra a la verdad como don, como bien que la antecede, no le queda más camino que recorrer que el de una lógica de la praxis, que desemboca en una tecnocracia en «la que *la búsqueda de la verdad...* es un obstáculo para aquel quiere conseguir algo en el terreno práctico»⁵¹.

En este sentido para Joseph Ratzinger la razón de la experiencia del amar-creer-conocer ofrece al proyecto ilustrado, y a todas las disciplinas desplegadas como consecuencia de este, un verdadero saber y un diálogo enriquecedor. La lógica de la fe-amor tiene, entonces, plena cabida en una praxis de la razón humana que seriamente se interroga sobre los fundamentos de su objeto y de su método⁵².

⁵⁰Cf. Ibid., 78; Ratzinger, *Cooperadores de la verdad: (reflexiones para cada día del año)*, 274.

⁵¹Cf. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, 406-10. Tomemos buena nota de este concepto de *tecnocracia* pues va a ser fundamental para comprender el pensamiento social de Benedicto XVI, y especialmente la propuesta de CV.

⁵² Cf. J. RATZINGER, “La fe, la verdad y la cultura: reflexiones en torno a la encíclica «Fides et ratio»“ en Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo* (Salamanca: Sígueme, 2005), 160-68.

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Concluimos aquí la inquisición sobre la presencia de la *lógica del don* en la producción de Joseph Ratzinger. Como señalábamos al comienzo no encontramos un tratamiento sistemático de la misma como objeto primero de un estudio, y no obstante la encontramos presente, bajo un aspecto diferente, en uno de los núcleos del pensamiento de Joseph Ratzinger. La constitución del sujeto tanto en su facticidad, como en su realidad de conciencia ante el mundo, y especialmente como interlocutor ante Dios, es comprendida como un fenómeno de donación, en el que tanto el ser, como la conciencia, como la fe, acontecen primariamente como un don, gratuito, abundante, inmerecido, como un don que antecede toda realidad humana y que requiere del hombre una respuesta libre, un don recíproco que complete el ciclo del diálogo inaugurado por el primer don procedente de Dios⁵³.

Esta lógica interna del acto de fe puede considerarse como la síntesis de su primera gran obra teológica, *Introducción al cristianismo*, desplegada en la amplia nota que en ella introduce. Esta concepción del fenómeno base del don y su manifestación en lo que Joseph Ratzinger llamó estructuras de lo cristiano, van a estar diseminadas a lo largo y ancho de toda su obra teológica. Hacer un recorrido más prolijo por la obra de nuestro autor no habría aportado más que una pléyade de citas en las que solo constataríamos la presencia, y siempre parcial, de esta idea fundamental proyectada sobre la gran cantidad de cuestiones teológicas que Joseph Ratzinger abordó a lo largo de su producción.

Respecto del segundo tema que hemos abordado, la cuestión sobre la posibilidad de expresión de un fenómeno tan plural en sus dimensiones como es el fenómeno del don a través de la razón, hemos podido igualmente comprobar cómo tal cuestión aparece especialmente abordada en *Teoría de los principios teológicos*, su gran obra de referencia en teología fundamental, y hemos podido constatar cómo el mismo esquema nuclear de la experiencia de la fe se refleja en la cuestión sobre la relación fe-razón, llegando a la constatación de que para Joseph Ratzinger no solo la experiencia de la fe es expresable mediante la razón, sino que la propia razón humana, de no estar abierta a las potencialidades que le aporta la experiencia de la fe, deviene en mera

⁵³ Una lectura crítica a la teología de Joseph Ratzinger presente en la *Introducción al cristianismo* la encontramos en Kasper, W., *La teología a debate* (Santander: Sal Terrae, 2016), 450-71, en la que Kasper criticaba el marcado idealismo de Joseph Ratzinger al identificar fe y amor. En cierto sentido esta crítica se asemeja a la que realizará P. Bourdieu al enfoque estructuralista del fenómeno del don por la cual Bourdieu critica a Lévi-Strauss el subsumir el fenómeno del don en la estructura de la reciprocidad, del mismo modo que Kasper critica a Ratzinger subsumir la fe en la experiencia del amor.

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

técnica, en mera praxis, y se aleja de su sentido más profundo que no es otro que el de expresar el sentido de la realidad.

Hasta ahora solo hemos hablado de la presencia, más implícita que explícita, de la *lógica del don* en la obra teológica del Joseph Ratzinger. Hemos de abordar pues la presencia de la *lógica del don* en el magisterio de Benedicto XVI. Obviamente los desarrollos teológicos de Joseph Ratzinger van a estar absolutamente presentes en el magisterio de Benedicto XVI, no obstante, la naturaleza propia de los documentos magisteriales y el carácter parenético de las alocuciones, discursos y homilías, difícilmente puede abarcar la sistematicidad que tienen los ensayos teológicos.

C. La *lógica del don* en el magisterio de Benedicto XVI

Al igual que señalábamos al introducir la obra de Joseph Ratzinger, tampoco vamos a encontrar en el magisterio de Benedicto XVI una propuesta sistemática sobre la *lógica del don* en su proyección en las relaciones socioeconómicas. A lo sumo encontraremos esa propuesta de CV, que podríamos adjectivar como *intuitiva*. Y a pesar de esto, intentaremos mostrar en las siguientes páginas cómo la *lógica del don*, como experiencia primaria de lo cristiano, va a aparecer como uno de los fundamentales ejes articuladores del magisterio de Benedicto XVI.

Por otro lado, podríamos pensar que en CV el concepto de *lógica del don* se desarrollaría más profundamente en la medida en que es en ella donde aparece como tal, pero, como ya hemos señalado, en tanto que concepto, su caracterización en CV es más intuitiva que sistemática, y si es en esta encíclica donde nos detendremos más, amén de por cierta deuda con ella en la medida en que es el origen de este trabajo, es por el conjunto de sugerencias, a la vez que iluminadoras incongruencias, que encontramos a la hora de aplicar el concepto de *lógica del don* a las relaciones económicas.

En líneas generales podemos sostener que la caracterización de la *lógica del don* en el magisterio de Benedicto XVI está en total sintonía y continuidad con el trabajo teológico de Joseph Ratzinger. Así pues, hemos de reconocer como *lógica del don* el dinamismo que se despliega en la experiencia cristiana de Dios, en el que el punto de partida es la constitutiva realidad relacional del hombre. El ser-abierto del hombre es

condición de posibilidad para descubrir y acoger el amor divino como don que le es dado mediante la revelación, y tal *acoger* es en sí un primer movimiento de la fe, experiencia que queda completada en la correspondencia al don primero de Dios, como un acto de entrega a este. Este dinamismo de recepción-entrega primaria se desplegará en una nueva forma de relación con los otros. Tal estructura podemos reconocerla, no con prístina claridad, pero sí en su sentido lógico de fondo, tanto en las temáticas que protagonizarán las encíclicas de Benedicto XVI como en el orden de estas⁵⁴.

1. Deus caritas est

La primera encíclica de su pontificado, *Deus caritas est* (DCE)⁵⁵, presenta la fe en Dios como una relación de mutua entrega en el amor. La fe no es primariamente un asentimiento a una doctrina, ni el reconocimiento de un deber ético, sino una entrega personal en una relación de amor con Dios: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»⁵⁶. La fe, pues, hay que encuadrarla en el marco de referencia de una relación personal.

Esta perspectiva personalista de la fe se enraíza en la intrínseca heteroreferencialidad de ser humano, que, en su estructura más profunda, está constitutivamente abierto al otro. Como ya veíamos en la teología de Joseph Ratzinger, en DCE también aparece como punto de partida la corporeidad como realidad que hace emerger ante la conciencia, ante el espíritu humano, la realidad del otro y con este la llamada al encuentro y el don de sí. La constitución heteroreferencial se manifiesta en la totalidad de las dimensiones antropológicas, tanto en su realidad corporal, donde se revela en su forma más inmediata a modo de toma de conciencia de sí y llamada a la salida hacia el otro mediante el eros, como en su dimensión espiritual donde, en continuidad de ese primer movimiento de exitus erótico, el yo busca la unión de la totalidad de las personas en el *agapé*, que queda caracterizado como «entrega de sí»⁵⁷.

⁵⁴ Al igual que al tratar la obra teológica de Joseph Ratzinger nos hemos centrado en sus obras fundamentales de carácter sistemático, y no tanto en sus obras de carácter más parenético, al abordar el magisterio de Benedicto XVI optamos por centrarnos en sus encíclicas, como documentos de mayor tenor teológico, y no centrarnos tanto en sus alocuciones, discursos o catequesis. Una vez más, para constatar la presencia de la temática del don en este último tipo de documentos, nos remitimos a la obra de Sánchez de la Cruz.

⁵⁵ Benedicto XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005): AAS 98 (2006) 217-51.

⁵⁶ DCE 1

⁵⁷ DCE 6

Así pues, una vez más encontramos en DCE cómo la experiencia del don constituye la más profunda entraña de la autoconciencia humana.

El orden lógico de la exposición en DCE continúa en los mismos términos en los que se expresaba en el pensamiento de Joseph Ratzinger, poniendo de manifiesto también la problematicidad de un *agapé* que, para poder ser verdadero «amor oblativo», precisa, por la misma contingencia del ser del hombre, recibir previamente el don: «Quien quiere dar amor debe, a su vez, recibirlo como don»⁵⁸. De este modo DCE también planteará que, para poder realizar plenamente la experiencia del amor como don de sí, para poder el hombre realizar su más profunda realidad, ha de experimentarse él precedido y sostenido de un amor que es total don de sí. En este sentido Benedicto XVI continuará mostrando cómo el Dios de la Revelación es aquel que se manifiesta como total don de sí, no solo en la creación sino especialmente en la persona de Cristo, don absoluto del sí-mismo de Dios⁵⁹.

En la misma línea de coherencia con la teología de Joseph Ratzinger, DCE habrá del plantear cómo la problematicidad de la experiencia del don en su realización histórica por el hombre no se reduce meramente a la necesidad de un don precedente que pueda sostener el *agapé* humano, sino también a la posibilidad de clausura del movimiento de salida de sí del hombre en una lógica del mérito, a la tentación de esterilizar la fecundidad del don mediante el estricto cumplimiento de los deberes de la justicia. La caridad cristiana, pues, no se agota con la respuesta debida a la justicia, sino que ha de asumirla e ir más allá. Esta posibilidad de clausura del dinamismo del don viene una vez más a mostrar que la experiencia del amor no solo es don sino también tarea, no solo precisa del don del amor primero de Dios, sino de la respuesta también sobreabundante del hombre, para la cual precisa de haber experimentado la radicalidad y sobreabundancia del don primero⁶⁰.

2. *Spes salvi*

Con similar criterio hermenéutico también podemos interpretar la presentación de la experiencia de la esperanza cristiana que desarrolla en *Spes salvi*

⁵⁸ DCE7

⁵⁹ Cf. DCE9-13

⁶⁰ DCE31 (a); 34

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

(SS)⁶¹ y la crítica al proyecto ilustrado que en ella encontramos⁶². En esta encíclica Benedicto XVI quiere mostrar cómo la experiencia de la fe, del don de Dios, tal y como la había presentado en DCE, no es solo *informativa* sino también *performativa*, es decir, transmutadora de la realidad del hombre, capaz de generar en el hombre las fuerzas morales necesarias para responder a la invitación contenida en la fe, en su dimensión informativa, a construir el *Reino de Dios*.

Para Benedicto XVI la razón y la libertad, si se cierran a la experiencia de la fe, del agapé, del don de Dios, terminan deviniendo en tecnocracia, es decir en instrumentalización de la ciencia y la técnica como forma de dominio y explotación de la realidad, y en totalitarismo y estructuras opresoras como forma de instrumentalización y dominio del hombre en nombre de la realización de un futuro utópico. La razón y la libertad humanas, llamadas constantemente al bien, entendido como respuesta al don que las precede, no pueden corresponder y ser plenamente humanas si no se abren a una posibilidad absoluta de futuro, a una esperanza mayor que la de la mera transformación de la realidad física o social. Solo la experiencia de una esperanza absoluta, como aspecto performativo de la experiencia del don de la fe, genera la posibilidad de ir más allá de la instrumentalización de la realidad y de la facticidad de los contratos sociales y las instituciones que configuran el proyecto de convivencia común⁶³.

En este sentido, el hombre ha de encontrar en su realidad personal y social *lugares de aprendizaje de la esperanza*, es decir, tomar en serio, mirar cara a cara, aquellas realidades que sitúan a la razón y a la libertad en sus propios límites. La propuesta de SS da continuidad a DCE; ya no se trata solo de experimentar el don que nos precede, sino también el don absoluto que nos sostiene en el presente y que, a su vez, podemos esperar en nuestro futuro personal y comunitario. En último término la justicia en el mundo, para poder ser tal, verdadera justicia, ha de poder ir más allá de los límites inherentes a la condición contingente de lo humano, más allá, no solo de la muerte, los fracasos, o las frustraciones a las que la razón y la libertad humanas se enfrentan, sino más allá del mal presente en las historias personales y en la historia humana. En este sentido la realización verdadera de la justicia solo puede ser consumada

⁶¹ Benedicto XVI, Carta encíclica *Spes salvi* (30.01.2007): AAS 99 (2007) 985-1027.

⁶² Cf. SS16-31

⁶³ Cf. SS30-31

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

a través de un nuevo don que sea capaz de restaurar las heridas y rupturas que en el hombre y la humanidad causa el mal. De este modo, en continuidad con su labor como teólogo, aparece en el pensamiento de Benedicto XVI el don, ya no solo como condición de posibilidad de la justicia, de plena realización de lo humano, sino también como condición suficiente para su consumación⁶⁴.

3. *Caritas in veritate*

La esperanza cristiana tal y como presentada por Benedicto XVI en SS es la condición de posibilidad de una auténtica y fértil entrega a la construcción de un proyecto verdaderamente humano. Desde esta posibilidad abierta por la esperanza, por el don de Dios que precede y acompaña al hombre, CV podrá arrancar planteando en su primera parte la posibilidad de que la experiencia del don ilumine los proyectos humanos. En este sentido CV viene a completar las dos encíclicas precedentes. La fe, como relación en la experiencia del don del Dios que es amor (DCE), posibilita una verdadera realización humana al enraizarla en una esperanza firme que es prenda de la realización plena del hombre particular y de la humanidad entera (SS), y que, finalmente, se despliega en la caridad como verdad transformadora del hombre y de la historia (CV). De este modo CV quiere mostrar esa experiencia de fe-amor como una verdad capaz de habilitar al corazón, la razón y la libertad del hombre para la realización de una historia auténticamente humana: «la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas»⁶⁵.

La relación fe-amor-verdad en la teología de Joseph Ratzinger es sin duda clave para interpretar la relación entre caridad y verdad planteada por Benedicto XVI en CV. Ya hemos contemplado cómo para Joseph Ratzinger la experiencia del don, del amor de Dios, como contenido propio de la fe, es condición de posibilidad de una plena realización de la razón humana, condición para salir de un solipsismo idealista que hace devenir la razón en tecnocracia, en razón meramente instrumental, incapaz de reconocer la verdad profunda de la realidad que hay ante ella. En estos términos es como se puede interpretar la afirmación de Benedicto XVI de que «sin verdad, sin confianza y amor por lo verdadero, no hay conciencia y responsabilidad social, y la actuación social se

⁶⁴ Cf. SS41-43

⁶⁵ CV3

deja a merced de intereses privados y de lógicas de poder»⁶⁶, afirmación en la que queda sintetizada la introducción de CV.

Pero la tercera encíclica de Benedicto XVI no solo tiene como intención mostrar la íntima relación entre caridad y verdad, sino que pretende proyectar sobre la realidad social las potencialidades que la experiencia de la fe, entendida como experiencia del don, abre a la razón humana. Para ello va a recordar los principios clásicos de la Doctrina Social de la Iglesia de la *justicia* y el *bien común* como criterios orientadores que hacen operativa la experiencia de la caridad en la vida social. Estos criterios han de interpretarse desde la experiencia del don, pues de lo contrario, como veíamos en la teología de Joseph Ratzinger y en DCE y SS, la justicia quedaría reducida al mérito, al mero interés, y el bien común a un contractualismo y a una ingeniería social tecnocrática.

Así, en lo que respecta al principio de la justicia, Benedicto XVI reiterará lo que había propuesto en DCE⁶⁷: la mutua necesidad de la caridad y la justicia, su complementariedad y realidad dialéctica. Justicia y Caridad no son dos experiencias humanas que se yuxtaponen, sino que se integran plenamente. La justicia es la expresión mínima de la caridad, pero la justicia, para realizarse plenamente necesita abrirse a la experiencia del don, a la caridad: «La «ciudad del hombre» no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión»⁶⁸.

Por otro lado, el *bien común* expresa la dimensión institucional y política de la caridad. La experiencia del don no solo se circunscribe a las relaciones más directas y personales, sino que está llamada a contribuir a la construcción de instituciones de convivencia verdaderamente justas y humanas, que, de este modo, posibiliten la realización del bien de las personas concretas. El compromiso por el bien común, como vía política de la caridad, expresa y realiza el sentido escatológico de realización verdaderamente humana que veíamos en SS y la crítica de la razón instrumental que abordábamos cuando explorábamos el pensamiento de Joseph Ratzinger. En estas categorías habrá de interpretarse el sentido teológico que a la luz de la categoría de don y caridad tiene el criterio del bien común⁶⁹.

⁶⁶ CV5

⁶⁷ Cf. DCE26-30

⁶⁸ CV6

⁶⁹ Cf. CV7

Así, tras la amplia introducción en la que, como hemos visto, se establece el sentido más teológico de la relación entre caridad y verdad dentro de la vida social, cristalizado en los dos principios de justicia y bien común, CV dedicará el capítulo primero a recoger el acervo de la DSI en lo que respecta a las cuestiones relacionadas con el desarrollo económico, y su concepción en la estela de PP, para, en el segundo capítulo, centrarse en los retos que en el momento de ser escrita debían abordarse. Como ya hemos indicado en la introducción, en estos dos capítulos, ni el término *don* o *lógica del don*, ni sus conceptos como tal aparecen.

No obstante, será en el tercer capítulo donde entre de lleno en las líneas maestras de su propuesta en el campo de la relación entre la ética cristiana y la realidad económica. En esta propuesta serán los criterios de justicia y de bien común los que se harán operativos en la realidad concreta del mundo económico.

El tercer capítulo de CV comienza tomando nota de la deriva tecnocrática e instrumentalista que la economía puede adquirir cuando se plantea una razón y una libertad humanas desconectadas de la experiencia del don. Para Benedicto XVI cuando la razón y la libertad que actúan en la economía se han cerrado a la verdad del don, «han desembocado en sistemas económicos, sociales y políticos que han tiranizado la libertad de la persona y de los organismos sociales y que, precisamente por eso, no han sido capaces de asegurar la justicia que prometían»⁷⁰. No hay pues, verdadera justicia sin que sea promovida en su más profundo centro desde la experiencia de la caridad. En este sentido Benedicto XVI reiterará lo que había expuesto en DCE y en SS, la íntima relación entre caridad y justicia, pero no como yuxtaposición, sino entendiendo la caridad como condición de posibilidad de una justicia verdaderamente acorde a lo humano. En virtud de esta íntima relación, Benedicto XVI parte de la constatación de que «el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad»⁷¹.

Hemos de detenernos un momento en esta última afirmación que hemos citado textualmente, en la medida en que aparece el término «principio de gratuidad», lo cual nos podría hacer sospechar que Benedicto XVI va a introducir una novedad dentro del conjunto de principios de la DSI, ya que incluso en el texto de la encíclica viene resaltado. Sin embargo, no vamos a encontrar ninguna definición de tal principio;

⁷⁰ CV34a

⁷¹ CV34b.

de hecho, solo se volverá a mencionar un poco más adelante cuando afirmará: «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*»⁷². Esta última afirmación puede resultar aún más desconcertante en la medida en que el *principio de gratuidad* pareciera que se presenta como un concepto distinto de la *lógica del don*, conformando dos manifestaciones diferentes de la experiencia de la fraternidad. ¿Qué es, pues, este *principio de gratuidad*, que, junto con la *lógica del don*, recoge la propuesta de CV a la hora de orientar la actividad económica?

Reiteramos, pues, aquí lo que hemos señalado en la introducción, ahora visto a la luz de todo lo expuesto sobre el pensamiento del Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI. El término *principio de gratuidad* expresaría el dinamismo desencadenado por la experiencia del don. En este sentido equivaldría al criterio de la *sobreabundancia* que veíamos en la Nota de *Introducción al cristianismo*, por el cual la única respuesta coherente a la experiencia y conciencia del don es la *sobreabundancia* que supera, y por tanto no deja de asumir, toda medida de justicia, y que genera relaciones, no solo justas, sino fraternas. Así pues, el *principio de gratuidad* no sería sino el criterio por el cual se hace operativa la *lógica del don*.

Benedicto XVI avanzará señalando el papel de ese primer principio de *justicia* del que hablaba en el primer capítulo. Para CV, el mercado, regido por el principio de equivalencia propio de la justicia conmutativa, precisa para su funcionamiento, no solo un contexto de confianza recíproca y generalizada, sino también de la justicia distributiva y la justicia social, cuyos principios no son la equivalencia, sino precisamente la solidaridad y la confianza recíprocas que hacen posible el funcionamiento del mercado. En este sentido, toda forma de configurar el mercado que erosione esta solidaridad y confianza termina por ser incapaz de cumplir su misión⁷³.

Es por esta razón que el mercado ha de ordenarse a la consecución del *bien común*, segundo principio que se indicaba en el primer capítulo como agente operativo de la *lógica del don*. Para ello, se señalará que es imprescindible no separar los aspectos distributivos de los procesos de generación de riqueza: «se debe tener presente que separar la gestión económica, a la que correspondería únicamente producir riqueza, de

⁷² CV36d

⁷³ Cf. CV35a

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

la acción política, que tendría el papel de conseguir la justicia mediante la redistribución, es causa de graves desequilibrios»⁷⁴.

En este sentido CV hace una valoración éticamente negativa de todo enfoque que expulse de su concepción de las relaciones económicas y mercantiles la solidaridad y la confianza, pues es precisamente en esta separación donde se manifiesta la deriva de un medio éticamente neutro, como es el mercado, hacia un modo de habilitarse contrario a la verdad del hombre⁷⁵. No se trata, pues, de corregir o compensar mediante la solidaridad y la justicia social los efectos negativos del *funcionamiento* del mercado, dándolos primariamente por justos por el mero cumplimiento de un principio de equivalencia, sino de integrar en la actividad y la ciencia económica los criterios de actuación derivados del principio de gratuidad y de la *lógica del don*. Toda concepción que desvinculase de estos principios el funcionamiento de los mercados o cualquier actividad económica supondría entender de facto que la caridad es subsidiaria de la justicia, que caridad y justicia son dos ámbitos inconexos, precisamente por estar yuxtapuestos, pero no integrados. Y si algo quiso expresar claramente Benedicto XVI en el primer capítulo -y es nuclear en su pensamiento- es precisamente la integración entre caridad y justicia, entre amor y verdad, entre fe y razón. Por este motivo en este punto es donde tiene lugar la propuesta y aportación más interesante de la encíclica al mundo de la economía. CV lanza así el reto para la disciplina económica como conocimiento y como praxis:

«mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no solo 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»⁷⁶.

A la luz de lo expuesto hasta este momento resulta un tanto desconcertante la ambigüedad en la que se van a mover los siguientes dos puntos de CV en los que se concretará más este enfoque sobre la realidad de los mercados y la interacción de los diferentes agentes en los mismos. Dicho desconcierto y ambigüedad reside en el hecho

⁷⁴ CV36a

⁷⁵ Cf.CV 36c

⁷⁶ CV36c. Recordamos aquí que ha sido este texto el que ha provocado este trabajo.

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

de que en CV37, pese a todo lo afirmado anteriormente, parece plantearse que, en su realización práctica, la *lógica del don*, sin la cual, hasta el momento se consideraba que no habría verdaderamente justicia, operaría ad extra de las relaciones de mercado o de las relaciones políticas. Si esto fuese así se dejaría a las relaciones económicas y políticas privadas de aquel elemento, la *lógica del don*, que precisamente posibilitaría su plena realización en la justicia.

Ciertamente CV37a va a comenzar afirmando y subrayando que «*la justicia afecta a todas las fases de la actividad económica*», pero inmediatamente va a asumir -y he aquí una cierta incongruencia- que si en momentos históricos pasados se podría confiar a la tarea redistributiva de los estados la compensación de los resultados éticamente no deseables del funcionamiento del mercado, en el momento actual, en el que el proceso de globalización ha reducido la capacidad de actuación de las instituciones públicas, ya no se puede confiar en tal mecanismo subsidiario, por lo que se hace necesario integrar en los procesos económicos los criterios de justicia. Aunque inmediatamente afirma que la justicia ha de estar presente en todo el proceso económico, parece estar utilizando un argumento de conveniencia. Si en el proceso de globalización existiese una hipotética autoridad política capaz de llevar a cabo los procesos redistributivos que compensasen los efectos indeseados de las dinámicas económicas ¿dejaría de ser una exigencia ética el respeto a la justicia en cada dimensión de la actividad económica? He querido resaltar esta incongruencia no con un sentido meramente crítico, sino para poner de manifiesto cuál es, en continuidad con todo el desarrollo de la teología de Joseph Ratzinger y de Benedicto XVI, el núcleo de la cuestión.

En este sentido resulta más incongruente, si acaso, la propuesta con la que se cierra el párrafo, en la que se plantea que «en el mercado se dé cabida a actividades económicas de sujetos que optan libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos al del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico». La incongruencia no se halla en la propuesta en sí de iniciativas empresariales *no solo* movidas por el beneficio, sino en no extender a lo nuclear de una comprensión de toda actividad económica y empresarial la visión renovada de la relación entre economía y ética, entre justicia y caridad, que desde el *principio de gratuidad* se había venido señalando hasta ese punto de la encíclica. Pareciera que se está reivindicando un rincón en el espacio económico para iniciativas empresariales

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

inspiradas en la *lógica del don*, y no proponiendo, como hasta ese punto se venía haciendo, una comprensión nueva de la actividad económica, en la que, sin duda, iniciativas del carácter de las que se reivindican serían modelos que mostrarían su operatividad para el conjunto de la praxis económica.

La segunda parte del número 37 y el párrafo 38 van a abundar en la incoherencia señalada, toda vez que reiteran una yuxtaposición de ámbitos con lógicas distintas. Así, tal yuxtaposición parecería al considerar que al ámbito de las relaciones mercantiles le correspondería la lógica del contrato, a las relaciones políticas le correspondería la lógica distributiva quedando un tercer ámbito regido por el *espíritu del don*. Benévolamente podríamos entender este párrafo 37b como meramente descriptivo de la realidad actual, pero dado que viene precedido en el 37a de la propuesta de iniciativas económicas guiadas por el principio de gratuidad diferenciadas del resto de iniciativas económicas, tiene más sentido entenderlo en coherencia con el párrafo anterior, por lo que abundaría en la incongruencia de yuxtaponer ámbito de la justicia y ámbito del don.

Dicha contradicción a la que venimos refiriéndonos se reitera en el número 38⁷⁷, ya que en este sí, por un lado, afirma que «hoy es necesario decir que sin gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia», acto seguido se vuelve a plantear que tal integración del principio de gratuidad solo se circunscribe a determinadas iniciativas *mutualistas* y *sociales*, por lo que se habrá de entender que el grueso de las iniciativas económicas privadas y públicas, que a diferencia de la mutualistas y sociales no integran el principio de gratuidad, no podrían, por tanto, alcanzar una plena justicia.

Por último, si adelantamos hasta el número 39c, allí, haciéndose de nuevo eco de esa distinción entre el ámbito del mercado, el del estado y el de la gratuidad propio de la sociedad civil, se señala la posibilidad de apertura a «formas de economía solidaria» dentro de la lógica del mercado y del estado como requisito necesario para no erosionar la sociabilidad. Una vez más, las iniciativas motivadas por la *lógica del don*, solo serían consideradas ad extra del resto de relaciones económicas.

Reitero que hemos querido poner de manifiesto estas incongruencias internas del texto de CV no como un alarde crítico, sino en la medida en que, como un

⁷⁷ Es de señalar la original interpretación que en este párrafo se hace de CA 35 ya que en CA no se habla de una *economía de la gratuidad*.

juego de claroscuros, nos permiten percibir mejor cuál es, en coherencia con el conjunto del pensamiento de Joseph Ratzinger y Benedicto XVI, el núcleo de la propuesta que una y otra vez se presenta en CV, aunque luego, en las realizaciones operativas concretas que se proponen nos encontremos con estas sorprendentes incongruencias. Dicho núcleo de la propuesta de CV, de su aportación conceptual al acervo de la DSI lo hallamos en el párrafo que hemos citado textualmente del número 36, en el que se orienta a toda acción económica a integrar el principio de gratuidad en que se hace operativa la *lógica del don*. Dicha integración es condición necesaria para una verdadera humanización de la economía en su totalidad, y por tanto no se puede agotar meramente en la puesta en marcha por parte de pequeñas comunidades de iniciativas económicas motivadas por la experiencia del don y de la gratuidad, por muy proféticas y encomiables que estas sean. En último término se trata de plantearse si la propuesta cristiana tiene verdadera pretensión de transformar desde dentro la historia humana, y por tanto también desde dentro la economía, o si meramente se conforma con crear espacios de «salvación» en medio de un mundo que se va a pique. Y ante esta disyuntiva, no cabe duda de que tanto en el pensamiento de Joseph Ratzinger como en el magisterio de Benedicto XVI se opta por la primera posibilidad. Dicho todo esto, con los datos contrastables de los que disponemos sobre la redacción del texto de la encíclica no podemos ir más allá de considerar que las imprecisiones terminológicas e incongruencias que aparecen en estos tres números (37, 38 y 39) son más bien fruto de dicho proceso de redacción que de una intencionada acotación conceptual.

Abundando en la preceptiva pregunta de si la variabilidad terminológica responde o no a una precisión conceptual, no podemos dejar de señalar que en los números 37 y 38 van a aparecer distintos términos semántica y sintácticamente muy relacionados con el concepto de *lógica del don* y que giran en torno al término *gratuidad*. Este concepto, tal vez más delimitado que el de *lógica del don*, aparecería en la última frase del número 37 cuando hace referencia a una «*lógica del don sin contrapartida*». Cabe preguntarse si CV está acotando más aún el concepto de *lógica del don* que maneja precisando que se refiere a una modalidad de don independientemente considerada de toda forma de reciprocidad. En este sentido pareciera que se podría entender la *gratuidad* como el don que no precisa de reciprocidad, que no necesita de algún modo de respuesta por parte de aquél que lo recibe. No obstante, cuando en el número 38 se utilice repetidamente el concepto de

gratuidad, este no va a quedar desvinculado de la reciprocidad, sino que se hará referencia a él en relación con la solidaridad, entendida esta como *mutua* responsabilidad, es decir, como responsabilidad recíproca: «*debe haber respeto a la reciprocidad fraterna*» dirá, o «*En la época de la globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes.*

Es más, si continuamos leyendo, más adelante, en la conclusión del número 39 se termina identificando lógicamente gratuidad con don recíproco: «*El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco*»..

Así pues, considerando en su conjunto la propuesta de la encíclica, no consideramos que el concepto de *lógica del don* quede acotado en la modalidad de don sin contrapartida, sino que, junto a esta modalidad, también consideraría determinados modos de reciprocidad como inherentes a la experiencia del don.

Los siguientes números del tercer capítulo de CV no van a seguir abundando en el concepto de *lógica del don*, sino que van a mirar al mundo de la empresa y el desempeño ético dentro de esta. Sin duda CV hace una opción por una responsabilidad social de la empresa que mire al conjunto de realidades implicadas en la actividad económica y no solo a los inversores (el enfoque conocido como de los *stakeholders*), y entendiendo que en los objetivos de la empresa entran también *motivaciones metaeconómicas*⁷⁸.

Más allá de este tercer capítulo ya no vamos a encontrar en CV referencias directas mínimamente desarrolladas a la *lógica del don* y sus implicaciones, pues la encíclica comenzará a abordar directamente la cuestión del desarrollo humano en continuidad con PP y SRS. Únicamente quisiéramos indicar que en esta última parte de la encíclica va a tener un papel destacado el concepto de *tecnocracia*, el cual ya habíamos señalado como concepto importante en la teología de Joseph Ratzinger. La idea de la tecnocracia como una forma de dominio sobre la realidad, natural y social, fruto de la cerrazón de la razón a la experiencia del don, será la principal crítica que

⁷⁸ CV41. Aquí habría sido mucho más apropiada la cita de CA35.

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Benedicto XVI hará a una forma desfigurada de comprender la economía, y por consiguiente el desarrollo.

Llegamos, pues, al final de nuestra inquisición sobre la presencia del concepto de *lógica del don* en el magisterio de Benedicto XVI. Ciertamente, más allá de las referencias magisteriales que hemos señalado aquí, en muchos otros documentos de muy distinto carácter que conforman dicho magisterio nos encontramos constantemente con el concepto del don, aunque nulas referencias, que no estén vinculadas a CV, en las que se use la expresión *lógica del don*.

No obstante, eso no significa que vayamos a encontrar en tal pléyade de breves referencias nuevos desarrollos significativos de la idea que nos ocupa, ni matices novedosos que nos hagan suponer nuevas facetas de la *lógica del don*, más allá de las recogidas hasta el momento en los principales actos magisteriales de Benedicto XVI. Si acaso, se podría reseñar una especial presencia del concepto del don, en un desarrollo de carácter más teológico, especialmente trinitario, eclesiológico y sacramental, en la Exhortación Postsinodal *Sacramentum Caritatis*, Sin embargo, dada la especificidad temática del documento, así como los propios contenidos, no encontraremos en él ninguna novedad conceptual significativa, ni un especial enfoque hacia la proyección de la experiencia del don hacia las relaciones sociales, por lo que sería reiterativo presentar un comentario al mismo.

D. Las características del don en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Tras lo expuesto en estas páginas podemos comprobar que nuestro concepto objetivo, por un lado, carece de una presencia explícita, específica y sistemática en la teología de Joseph Ratzinger, pero se halla en el trasfondo de su pensamiento y teología, y aparece de una forma refleja en la totalidad de sus escritos. Por otro lado, tampoco encontramos una presentación en profundidad de la *lógica del don* en el magisterio de Benedicto XVI, aunque igualmente podemos rastrear una constante presencia en el mismo. En este sentido, nuestra suposición inicial en la que afirmábamos que el concepto de *lógica del don* en CV era más bien intuitivo no iba muy desencaminada.

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

Así pues, es tarea nuestra hacer el esfuerzo por recapitular, sintetizar y sistematizar los elementos fundamentales que configuran la idea de *lógica del don* tal y como se desprende del magisterio de Benedicto XVI, asumiendo desde este momento que hemos de entender este en coherencia y continuidad con su teología como Joseph Ratzinger. Esta síntesis nos permitirá más adelante contrastar los elementos fundamentales, ampliarlos y especificarlos más, en un diálogo con los enfoques que desde fuera de la teología habremos de presentar, con el fin de dotarnos de una comprensión del concepto de *lógica del don* que por un lado sea fiel al pensamiento y magisterio de Benedicto XVI y por otro lado podamos trasladar de algún modo a las relaciones socioeconómicas.

1. El don originante

En primer lugar, hemos de destacar que el fenómeno, la experiencia, la *lógica del don* para Benedicto XVI no se refiere primariamente a un ethos derivado de la experiencia de fe cristiana, sino el núcleo mismo de dicha experiencia, y núcleo a su vez del modo humano de ser. Para Benedicto XVI el hombre toma conciencia de sí a través de la experiencia del don, de un don que es previo a sí mismo, y que al interpellarle le hace tomar conciencia de sí mismo. Esta conciencia de ser dados, del don originante, es la que pone en marcha toda la dinámica del don, la que sustenta la lógica del don.

Para Benedicto XVI la experiencia del don se arraiga en la ontológica constitución relacional del hombre, «ser-hombre es ser-con» decía⁷⁹, por la cual la persona, como espíritu encarnado, como conciencia de sí en el mundo, no puede constituirse sino a través del otro y de los otros como mediación. Esta mediación ontológica del otro y los otros no se trata simplemente de una mediación instrumental, sino de una gratuita y fáctica condición de posibilidad. Si se es, y, humanamente hablando se es sabiéndose siendo, se es en la conciencia de ser donado, a través del don de otro y de otros, pero especialmente de «*aquel* que es en verdad el otro de toda la humanidad y que, a un tiempo es uno con ella: Jesucristo, Dios-hombre»⁸⁰ en cuyo reconocimiento como dándonos nos hace ser. En último término la experiencia primaria del don en el pensamiento de Benedicto XVI podría entenderse, en cierto modo, como la clásica vía de la contingencia interpretada en una clave personalista-

⁷⁹ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 212.

⁸⁰ *Ibid.* 219-220

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

relacional. La conciencia del *sí* contingente no se remitiría tanto a un Ser absoluto como concepto sino a un Ser absoluto como Ser personal y como historia, el Dios trinitario manifestado en Jesucristo, en el que se reconoce una intencionalidad, una voluntad de donación sobre la que se sustenta, como condición de posibilidad ontológica, no solo el propio ser sino también la conciencia de ser⁸¹.

2. El dinamismo del don

En segundo lugar, esta configuración esencial de la experiencia cristiana se proyecta en un ethos específico. El reconocimiento que la conciencia humana hace del Otro-absoluto y de los otros no puede entenderse como un mero momento lógico en el cual la conciencia se puede detener y suspender. El Otro-absoluto y los otros, en tanto que condición posibilitante, no se presentan a la conciencia como un fenómeno más entre todos los fenómenos que se hacen presentes a la conciencia y que constituyen una realidad de contraste para la autoafirmación solipsista del yo, susceptibles siempre de manipulación interesada. Para Benedicto XVI el Otro-absoluto, que tiene rostro humano en Jesucristo, supone un acontecimiento existencial de primer orden, una llamada, una vocación, que interpela a la conciencia al reconocimiento, a una respuesta no solo lógica, sino existencial.

Para Benedicto XVI «la justicia solo puede consistir en ser donante»⁸², la única respuesta apropiada a la experiencia del don primero es el reconocimiento por medio del «don de *sí*»⁸³, porque «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona»⁸⁴. Aquí se halla la intrínseca relación entre fe y caridad, entre conocimiento y amor, entre lógica y don.

En esta concepción siempre aparece resaltado que el don de *sí* como respuesta al don primero no puede ser considerado como el precio que pagar para ser reconocido, como si la experiencia del don se pudiese reducir a un intercambio equivalente; la sobreabundancia del don primero reclama la *justicia mayor* a la que llama Jesucristo en el Evangelio, justicia que no puede reducirse a un acto supererogatorio que mira a la obtención de un plus de mérito por medio de un

⁸¹ Ibid.115-119

⁸² Ibid.225

⁸³ DCE 6

⁸⁴ DCE 1

I.- La *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI

cumplimiento por exceso⁸⁵. La novedad del ethos cristiano radica, por tanto, en ser introducidos en la dinámica de la donación, por la que la conciencia del don absoluto del otro-Jesucristo reconoce en el «don de sí» a la medida del don primero la única posibilidad del propio autoreconocimiento y no una deuda que haya que saldar mediante actos meritorios⁸⁶.

3. Lógica del don y lógica de la justicia

En tercer lugar, desde esta concepción del ethos cristiano, Benedicto XVI propone una relación dialéctica entre la *lógica del don* y la justicia. Por un lado, tanto el amor como la justicia forman parte de las experiencias fundamentales de lo humano, pero cada uno constituye un ámbito propio diferenciado⁸⁷.

La *lógica del don* no puede ser reducida ni expresada apropiadamente situándola dentro del sentido de obligación o de deber inherente del principio de justicia. Y, por su parte, los deberes de la justicia tienen su consistencia propia desde la misma razón⁸⁸. No obstante, esta distinción entre los dos ámbitos no se traduce en absoluto a una antítesis, ni a una yuxtaposición, sino a una integración armónica⁸⁹.

La justicia es «la primera vía de la caridad», es «intrínseca a ella», pero «la caridad supera a la justicia», la *lógica del don* supone ir más allá de la justicia, ir más allá de «dar cada uno lo suyo», pues en sí la caridad supone la donación de «lo mío»⁹⁰.

Pero, a su vez, no hay plena realización de la justicia sin la caridad. La justicia que no se abre a la experiencia y *lógica del don* corre el riesgo de deslizarse hacia el pragmatismo utilitarista, y de privarse de las fuerzas espirituales que la capacitan para su propia y plena realización. En último término una justicia que realmente sea a la medida de las exigencias de los anhelos humanos no podrá realizarse por las solas fuerzas humanas. La justicia, a la medida del auténtico anhelo humano, precisa de un plus, de una plenitud que solo le puede ser dada, que solo podrá realizarse a su medida como algo recibido, como un don⁹¹.

⁸⁵ Cf. Joseph Ratzinger, “Los nuevos paganos y la Iglesia” en Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología*, 369-70; Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 222-27.

⁸⁶ Cf Ratzinger, J., *Jesús de Nazaret: desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, vol. 2 (Madrid: Encuentro, 2011), 81-82

⁸⁷ Cf. SS36; CV6

⁸⁸ Cf. DCE28

⁸⁹ Cf. CV34b

⁹⁰ Cf. CV6

⁹¹ Cf. DCE29; SS42; CV34a

4. El don libre y obligado: la reciprocidad

En continuidad con esta relación intrínseca entre justicia y *lógica del don*, es de señalar que, aunque esta última no está dominada en ningún sentido por la rienda de la obligatoriedad, del deber, pues siempre tiene como premisa la libertad en el don de sí, no obstante, no está cerrada a la reciprocidad. La reciprocidad dentro del ámbito del don se halla más allá de todo sentido de deber de justicia. La reciprocidad sería al ámbito del don lo que la equivalencia o la proporción sería al ámbito de la justicia. La reciprocidad del don, situada fuera del campo del deber, nos remite a la espera siempre expectante de una respuesta libre al primer don, que no puede ser sino el don de sí del que fue primer donatario, un don de sí nunca necesario ni exigible, sino siempre igualmente libre al primer don⁹².

En este sentido, para Benedicto XVI la liberalidad y desproporción ontológica del don del Otro-Jesucristo, es *sacramentum* y *exemplum*⁹³ para el don recíproco del hombre, y analogado principal del don de sí mutuo entre los hombres. Esta condición analógica de la reciprocidad del don queda recogida en el mandato del Señor: «amaos *como* yo os he amado». En el *como*, se halla la condición de *sacramentum* y *exemplum*, e introduce al hombre en un dinamismo del don que lo previene de una reducción agonística, moralizante.

5. Don y vida social

Para Benedicto XVI, la lógica de don pasa del ámbito fenomenológico y personal al ámbito social a través del principio del bien común, como vía institucional-política de la caridad.

Para Benedicto XVI el dinamismo del don, que ahora podemos entender como el núcleo de la experiencia de la caridad

«no solo es el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas»⁹⁴.

De este modo el ámbito del don no se circunscribe en el magisterio de Benedicto XVI al ámbito de lo privado y de las relaciones de cercanía, o la simple

⁹² Cf. CV38; 39

⁹³ Ratzinger, *Jesús de Nazaret: desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección.*, 78-83

⁹⁴ CV2a

voluntad benevolente de los individuos (filantropía), ni tampoco a iniciativas ejemplares pero en todo caso extraordinarias respecto al conjunto del tejido económico, sino que ha de inspirar también las relaciones institucionales, tanto económicas como políticas, y ha de hacerse operativa desde el interior de las mismas, en la actividad económica ordinaria, generalizada⁹⁵.

Así pues, tenemos que entender que la *lógica del don* no adquiere un carácter subsidiario respecto a la lógica social, económica y política; la *lógica del don* no viene a cubrir los déficits de justicia que la dinámica social pueda generar, sino que es ella misma necesaria para posibilitar las relaciones justas y fraternas desde el interior de las mismas relaciones institucionales⁹⁶.

Una vez llegados a este punto en nuestra indagación en torno al contenido de la categoría de *lógica del don*, hemos de comenzar a explorar la presencia de dicha lógica en las relaciones sociales. Para ello nos sumergiremos en la aproximación desde la filosofía y las ciencias sociales que a partir del siglo XX se ha realizado al hecho social de la circulación de bienes y servicios fuera de los márgenes del mercado, a esa realidad social en la que bienes y servicios fluyen sin que medie una valoración en precio en la medida en que no entran en una relación de equivalencia.

En este primer momento no pretendemos llegar a una definición conclusiva, a una caracterización cerrada de la categoría *lógica del don* dado que, por un lado, como hemos señalado, CV habla demasiado genéricamente de ella, y por tanto no disponemos de ningún criterio claro que nos permita elaborar una taxonomía a priori. Y, por otro lado, como veremos ahora, las comprensiones e interpretaciones de la *lógica del don* son demasiado plurales como aventurarnos rápidamente a esbozar ninguna definición. Así pues, haremos un recorrido por las diferentes aproximaciones que a nuestro tema se han realizado desde la antropología cultural, la sociología y la filosofía de manera que al final de dicho recorrido podamos tener una visión amplia de los elementos más significativos que hay que tener en cuenta, de los variados enfoques desde los que abordar el fenómeno del don y de las diferentes variantes que pueda presentar. Tales resultados habrán de ser, finalmente, estructurados y armonizados con los elementos clave de comprensión de la *lógica del don* que hemos destilado del pensamiento de Joseph Ratzinger y del magisterio de Benedicto XVI.

⁹⁵ Cf. CV7

⁹⁶ Cf CV36-39

II. La irrupción de la *lógica del don*

Tal vez la primera dificultad a la que uno se enfrenta al intentar exponer por vez primera en qué consiste la *lógica del don* referida a las relaciones sociales es determinar a qué ámbito de la realidad estamos mirando, cuál es nuestro referente concreto, de modo que nuestro interlocutor pueda tener un punto de referencia que permita mantener la mirada fija en el objeto que nos interesa. El término *lógica del don* es semánticamente muy amplio, y aparece en infinidad de campos de la vida social, por lo que es fundamental señalar desde este primer momento que nosotros nos vamos a centrar en el campo de las relaciones materiales entre las personas. Por tanto, en coherencia con este enfoque comenzaremos señalando que por *lógica del don* nos estamos refiriendo a la razón de fondo que dota de inteligibilidad a todos aquellos intercambios que se producen entre las personas, los grupos, las sociedades, que siendo susceptibles de valoración económica sin embargo quedan fuera de la forma contractual de la compraventa o el trueque, cualquiera que sea la forma que adopten.

Para ilustrar gráficamente señalaremos que por *lógica del don* nos referimos a una realidad presente en todas las sociedades y en todas las épocas ya que en ella se encuentra la razón de por qué la gente se hace regalos, aporta gratuitamente a obras de caridad, a fundaciones o a proyectos solidarios; por qué la gente se implica altruistamente en proyectos en común, acoge a los peregrinos, o atiende solícitamente a otras personas sin que medie una retribución; la *lógica del don* hace referencia al cuidado entre los miembros de una familia, al cuidado de los padres por los hijos, y de los hijos a los padres cuando estos lo necesitan, al recibir y dar constante entre personas pero sin que exista una obligación explícita, sino una voluntad, un deseo de hacerlo en virtud de algún tipo de vínculo; la *lógica del don* subyace a ese vasto ir y venir de prestaciones, de favores y atenciones que se realizan constantemente entre las personas, que siendo relaciones de un marcado carácter material sin embargo han quedado ocultos al escrutinio de la medición económica, y, no obstante, conforman esa tupida trama sobre la que se va tejiendo la vida social, la organización de la vida en común y, también, como veremos, las relaciones económicas contractuales.

Como acabamos de señalar se da la paradoja de que esta realidad de la circulación de prestaciones y bienes gratuitos resulta opaca a la comprensión

II.- La irrupción de la lógica del don

contemporánea de la economía; pareciera que la ciencia económica sufriese algún modo de ceguera por la cual, teniendo delante de sí toda esta realidad, sin embargo, resultase incapaz de percibirla. Aún más, *lógica del don* y *lógica económica* suelen percibirse incluso en el ámbito del lenguaje ordinario como ámbitos contradictorios y opuestos, en tanto que la *lógica económica* es entendida principalmente como la lógica del interés propio, del mirar por el propio beneficio, mientras que la *lógica del don* es entendida como la lógica del altruismo, de la solicitud desinteresada por los otros.

Esta dificultad para la percepción de esta parte importante de las relaciones materiales dentro de la sociedad, así como el carácter casi opuesto entre *lógica del don* y *lógica económica*, ha sido consecuencia del proceso genético de constitución de la propia ciencia económica. La caracterización del agente económico que va a hacer la ciencia económica en sus momentos constituyentes, el que se conoce como *homo oeconomicus*, se halla en el origen de esta dificultad a la que nos venimos refiriendo. Conocer mínimamente la raíz de dicha dificultad es necesario para situarnos en la naturaleza de la cuestión que nos ocupa.

A. Del homo oeconomicus al homo donator

Uno de los lugares comunes del discurso social y político de la modernidad ha sido el recurso al llamado *estado de naturaleza*, a una situación de la humanidad en un estadio primitivo del desarrollo social. Diferentes autores, en diversos momentos del proceso de gestación de esa nueva forma de contemplar la realidad que supuso la ilustración y la modernidad, ejemplificaron sus hipótesis mediante el recurso, imaginario, o más o menos documentado, a una situación embrionaria e incipiente de la vida en sociedad de los hombres.

Así, por ejemplo, Tomas Hobbes en su obra *Leviatán* señalaba

«En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor»¹.

ilustrando de este modo su tesis sobre estado primitivo o *natural* de constante competencia y confrontación en el que los hombres se hayan guiados por su propio afán de conservación. Igualmente, John Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*

¹ Hobbes, T., *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (Madrid: Alianza Editorial, 2009) cap XVI

II.- La irrupción de la lógica del don

dedicará un capítulo a describir cuál es el *estado de naturaleza* del hombre, y aunque su discurso sobre el hombre sea más optimista que el de Hobbes, también se servirá del *estado de naturaleza* para ilustrar la legitimidad, así como los límites, del ejercicio del poder en sociedad². Ejemplos similares encontramos en el ámbito de la economía que centra nuestro interés, y así, en la obra de Adam Smith *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*³, encontramos en sus primeros capítulos cómo aparece una reconstrucción etiológica del desarrollo de la actividad económica, que igualmente remite a un *estado de naturaleza*. Y con una visión totalmente distinta a los autores liberales, utilizando el mismo recurso, Karl Marx hará referencia al *comunismo primitivo* en varios de sus escritos.

Este recurso a un *estado de naturaleza* del hombre no es exclusivo de la Ilustración, lo podemos encontrar en la antigüedad grecolatina, especialmente en el estoicismo, así como en la segunda escolástica⁴. Sin embargo, ante los profundos cambios sociales, políticos y económicos que se estaban produciendo en Occidente durante los siglos XVIII y XIX, la práctica totalidad de los autores de la época reinterpretaron el *estado de naturaleza* para exponer una nueva comprensión del hombre y la vida en sociedad adaptada a la situación radicalmente nueva ante la que se encontraban. Esta revisión antropológica afectó de lleno a las incipientes ciencias sociales que estaban gestándose en ese momento, y, como no podía ser de otro modo, a la ciencia económica, que también veía sus primeras luces dentro del nuevo paradigma que la Ilustración había inaugurado.

Los primeros tratados de economía moderna designaron su objeto de estudio como *economía política*, expresando con este término su intención de estudiar la dimensión económica de la vida en sociedad como algo íntimamente ligado a la organización política. En los tratados de filosofía política de la época se estaba haciendo una relectura del *zoon politikon*, en el que la concurrencia de los individuos libres constituía el preámbulo necesario para su concertación en un contrato social, dentro del cual cada individuo conservaba un alto grado de libertad para actuar en la consecución de sus fines propios. Y dentro de este esquema, la nueva disciplina de la *economía política*

² Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (Madrid: Tecnos, 2010) cap. II

³ Smith, A., *The Wealth of Nations: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Petersfield Hampshire: Harriman House, 2007)

⁴ F. CASTILLA URBANO, *El concepto de «estado de naturaleza» en la escolástica española de los siglos XVI y XVII*, Anuario de Filosofía del Derecho (Madrid), XII, 1995, 425-445.

II.- La irrupción de la lógica del don

adoptará una visión del hombre como agente económico en el que el *interés propio* era el preámbulo necesario para la concertación en un contrato económico.

Ciertamente la primera generación de economistas modernos, los conocidos como *clásicos*, no terminó de definir de un modo homogéneo el prototipo de agente económico, en parte porque, como hemos señalado, no entendían separadamente lo económico de lo político. Así, por ejemplo, Smith mientras en su principal obra económica configuraba la psicología del agente económico como un fiel seguidor de su *interés propio*, sin embargo, en su *Teoría de los sentimientos morales*⁵, reconoce en el hombre en sociedad modos de comportamiento que no son movidos por el *interés propio*, sino por motivaciones altruistas y benevolentes. Marx será quien más claramente se separará del individualismo y la búsqueda del *interés propio* como estado natural, declarando que:

«cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu».⁶

Sin embargo, a pesar de esta imprecisión o heterogeneidad de los clásicos en torno al universo motivacional del agente económico, el desarrollo ulterior de la ciencia económica va a modelar un arquetipo de agente monopolizado por el *interés propio* que hoy es denominado como *homo oeconomicus*: el hombre que, sometido a la escasez de recursos, optimiza el disfrute de los mismos eligiendo el comportamiento que le conduzca a gozar de la mayor cantidad de bienes que dichos escasos recursos le permiten.

Aunque el término propio de *homo oeconomicus* no va a ser empleado por primera vez hasta 1896 con la obra del economista italiano Vilfredo Pareto *Cours d'économie politique*⁷, sin embargo, la paternidad del concepto *homo oeconomicus* fue atribuida anteriormente, en 1888, en la obra de John Kells Ingram *A history of political economy*⁸ a John Stuart Mill.

⁵ Smith, A., *The Theory of the Moral Sentiments: 1759* (Adam Smith Institute, 2001)

⁶ Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política:(Borrador) 1857-1858* (Madrid: Siglo XXI, 1976), 4, 4, 4

⁷ Pareto, V., *Cours d'économie politique*, vol. 1, 2 vols. (Lausanne: F. Rouge, 1896), XXV. , XXV.

⁸ J.K. INGRAM, *A History of Political Economy*, New York, 1963, 218. Tomado de Persky, J., "Retrospectives: the ethology of homo oeconomicus" *The Journal of Economic Perspectives* 9, no. 2 (1995), en donde señala que, aunque Ingram utilice el término en inglés *economic men*, lo identifica conceptualmente como *money-making animal*.

II.- La irrupción de la lógica del don

En su ensayo publicado en 1844 *On the definition of political economy and on the method of investigation proper to it*⁹, Mill había planteado la necesidad de establecer una metodología propia de una ciencia económica empírica, en la que el primer paso necesario consistiría en la descripción de un hipotético sujeto que sirviese de abstracción metodológica necesaria para su objetivo. Esta descripción del sujeto económico, imprescindible metodológicamente, exigía una reducción de la comprensión del hombre en tanto que agente económico a sus características necesarias y suficientes. Mill, fiel a su pensamiento utilitarista, se centrará en dos aspectos que consideró suficientes para definir a dicho agente: qué fines lo mueven y qué criterios utiliza para comparar entre las diferentes alternativas que le conducen a dichos fines.

De los fines que mueven al agente económico Mill va a señalar en primer lugar la obtención de riqueza, pero junto a ésta, también señalará como fines del agente económico el ocio y el disfrute de *placeres*:

(La Economía Política) Se ocupa de él únicamente como un ser que desea poseer riqueza, y que es capaz de juzgar la eficacia comparativa de los medios para obtener dicho fin. Predice únicamente los fenómenos de la realidad social en tanto que intervienen en el logro de la riqueza. Hace total abstracción de cualesquiera otra pasión o motivación humana; a excepción que aquellas que pueden ser vistas como principios perpetuamente antagónicos con el deseo de riqueza, estos son, aversión al trabajo, y deseo de placeres presentes y de costosos caprichos.¹⁰

Y respecto de los criterios para elegir entre las distintas alternativas, Mill va a señalar claramente el criterio maximizador: la obtención de la mayor cantidad de bien, de riqueza:

La ciencia entonces procede a investigar las leyes que gobiernan aquellas diversas operaciones, bajo el supuesto de que el hombre es un ser que está determinado, por la necesidad de su naturaleza, a preferir mayor porción de riqueza que menor en cualquier caso, sin otra excepción que aquella constituida por los dos contramotivos ya especificados¹¹

Como ya hemos señalado, esta caracterización del agente económico se trata de una reducción metodológica, necesaria para enfocar en un sentido positivista la ciencia

⁹ Mill, J. S., *Essays on some unsettled questions of political economy* (London: John W. Parker, 1844)

¹⁰ Ibid. 137-138. Traducción propia

¹¹ Ibid. 138

II.- La irrupción de la lógica del don

económica; pero el mismo Mill reconoce una pluralidad de motivos del hombre real a la hora de actuar económicamente:

No hay, sin embargo, ninguna acción de la vida del hombre que no esté bajo inmediata o remota influencia de cualquier impulso que no sea el mero deseo de riqueza. Respecto de aquellas partes de la conducta humana en las que la riqueza no sea el principal objeto, en esas la Economía Política no pretende que sus conclusiones sean aplicables. Pero hay también ciertos aspectos de las cuestiones humanas en las que la adquisición de riqueza es el principal y reconocido fin¹²

No obstante, y a pesar de los límites con los que este autor planteó dicha reducción metodológica del *hombre económico*, sin embargo, será tomada por economistas posteriores como punto de partida desde el que se desarrollará el discurso económico cuando a lo largo del siglo XIX fuese adquiriendo un estatuto epistemológico más científico, separándose de la *economía política* de los autores clásicos.

La segunda gran generación de economistas, conocidos como la Escuela Marginalista, tomará la reducción metodológica de Mill como punto de partida y la consolidará mediante el desarrollo de una modelización matemática de la decisión económica, dando forma definitiva al agente económico originario. Así, por ejemplo, W. Stanley Jevons señalará:

La ciencia de la economía ... es en cierto grado peculiar, debido al hecho, señalado por JS Mill y Cairnes, de que sus últimas leyes nos son conocidas inmediatamente por la intuición, o, en todo caso, nos son suministradas por otras ciencias mentales o físicas. Que cada persona elija el mayor bien aparente; que los deseos humanos se sacian más o menos rápidamente; que el trabajo prolongado se vuelve cada vez más doloroso, son algunas de las simples inducciones sobre las cuales podemos proceder a razonar deductivamente con gran confianza. De estos axiomas podemos deducir las leyes de la oferta y la demanda, las leyes de esa difícil concepción, el valor, y todos los intrincados resultados del comercio, en la medida en que se dispone de datos. El acuerdo final de nuestras inferencias con observaciones a posteriori ratifica nuestro método¹³.

La Escuela Marginalista tomará al *homo oeconomicus* como el *nuevo Adán* de la ciencia económica, el hombre económico en su puro *estado de naturaleza*, y, como

¹² Ibid. 139

¹³ Jevons, W. S., *Theory of Political Economy* (Harmonsworth: Penguin, 1970), 18. Traducción propia.

II.- La irrupción de la lógica del don

ya se ha indicado, si ni Mill ni ningún otro economista posterior descarta una pluralidad de motivaciones en la acción humana, sin embargo, estas quedan fuera del foco metodológico de la economía y han de ser atendidas por otras disciplinas humanas. En este sentido también se manifestó el primer economista en utilizar el término *homo oeconomicus*, Wilfredo Pareto, cuando afirmaba

A la economía política le sigue la economía aplicada, que no considera sino solamente el *homo oeconomicus*, aunque otras visiones se acercan más al hombre real. Los hombres presentan por tanto otras características que estudian las ciencias especiales, tales como la ciencia del derecho, de la religión, de la moral, del desarrollo intelectual, de la estética, de la organización de las sociedades, etc. alguna de estas ciencias está en un estado avanzado, otras son extremadamente incipientes. El conjunto de ellas constituye la ciencia social¹⁴

Vemos, por tanto, cómo en la propia génesis de la ciencia económica la reducción metodológica realizada por Mill y modelizada por los marginalistas ha marcado indeleblemente la concepción del agente económico, consagrando al *homo oeconomicus* como canon antropológico que ha devenido en una incapacidad de la economía para reconocer todas aquellas relaciones materiales dentro de la vida social que no pasen por el contrato y por el mercado.

Como señalaba Pareto, van a ser otras disciplinas sociales las que exploren otros territorios del universo motivacional del agente, así como la diversidad de formas de interrelación humana que puedan albergar en su interior un significado económico diferente al mercantil. El primer paso en esta dirección lo darán la sociología y la antropología cultural de finales del XIX comienzos del XX que presentarán ante el discurso científico enfoques alternativos a la comprensión de la acción humana que estaba desarrollado la ciencia económica.

La irrupción de la sociología

Al tiempo que la Escuela Marginalista estaba consagrando la reducción metodológica de Mill en la economía, la incipiente sociología estaba ya señalando la relación de fondo entre las dimensiones cultural, religiosa, ética y económica. En su tesis doctoral y opera prima *La división del trabajo social*¹⁵ (1893) Émile Durkheim subrayará

¹⁴ Pareto, V., *Cours d'économie politique*, vol. 2, 2 vols. (Lausanne: F. Rouge, 1897) II, 12-13. Traducción propia

¹⁵ Durkheim, E., *La división del trabajo social*, vol. 39 (Madrid: Ediciones Akal, 1987)

II.- La irrupción de la lógica del don

que la lógica del contrato -uno de los núcleos esenciales de la ciencia económica- se asienta sobre la lógica social; los vínculos que se expresan en forma de contrato emanan de la libre voluntad de las partes, pero esos vínculos solo se pueden crear a partir un estatus que les es reconocido socialmente a las partes. La relación económica es una relación socialmente mediada que no solo encierra una intencionalidad económica, sino también una intencionalidad y significado social.

En este contexto podemos situar la muy conocida obra de Max Weber *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*¹⁶. Esta obra, y el gran impacto que tuvo desde su primera publicación (1905), puso de manifiesto la relación entre religión, ética y economía, estableciendo un nexo entre la transformación religiosa de Europa y el nacimiento de la economía capitalista. Sin ningún ánimo de entrar en la prolija discusión académica que ha suscitado esta obra, sí quisiéramos destacar que lo que la obra de Weber resalta es la relación entre el proceso de transformación de la visión del hombre y del mundo que encarnó de manera muy particular la reforma protestante, y el surgimiento de la mentalidad capitalista, caracterizada por su orientación a la optimización de los recursos. La relación de causalidad entre ambos procesos, así como la limitación del proceso al entorno reformista son los temas alrededor de los cuales más enconadamente ha girado la discusión. En todo caso, sea la reforma protestante el detonador de la mentalidad capitalista, o lo contrario, que fuese el desarrollo de la mentalidad capitalista lo que propició la reforma, lo destacable para nuestro interés es la íntima relación entre los diversos ámbitos de la vida en sociedad. En su obra Weber venía a retirar el velo con el que la ciencia económica había cubierto, no solo el universo motivacional del agente económico, sino la misma racionalidad económica, haciendo constar cómo los contextos culturales y sociales (religión) subyacen en los presupuestos sobre los que la economía se estaba configurando en dicho momento.

Sin embargo, van a ser los testimonios aportados por la etnografía y la antropología cultural los que en su momento pongan de manifiesto con mayor claridad la multidimensionalidad de la realidad social, y la necesidad de relacionar los distintos ámbitos que configuran la realidad cultural para dar razón de los hechos sociales. Pioneros de esta aportación fueron algunos trabajos etnográficos como los de Franz Boas y George

¹⁶ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Ediciones AKAL, 1998)

II.- La irrupción de la lógica del don

Hunt¹⁷ o Richard Thurnwald¹⁸ que describían relaciones de intercambio en las tribus indígenas noroccidentales de Norteamérica o en Guinea, que se caracterizaban por estar fuertemente ritualizadas y dotadas de un profundo significado social y cultural.

El paso cualitativo llegará en 1922 con la aparición y repercusión de la obra de Bronislaw Malinowski *Los argonautas del pacífico occidental*¹⁹, en la que aportaría una ingente cantidad de datos. Estos datos habían sido recogidos sistemática y metodológicamente de su experiencia directa de convivencia durante varios años con los habitantes de las islas Trobriand, y no de testimonios indirectos de comerciantes, misioneros o expediciones militares, como generalmente habían sido las aproximaciones etnográficas hasta la fecha, o de encuentros limitados y mediados por terceros como habían sido los trabajos de Boas-Hunt o Thurnwald. Junto a la abundancia y calidad de datos que esta obra aportaba, Malinowski organizaba la información integrando su trabajo etnológico con el enfoque funcionalista de Durkheim, poniendo así de manifiesto que los hechos que describe solo son comprensibles desde los parámetros culturales en los que se realizan.

El parámetro fundamental que la investigación etnográfica de Malinowski va a resaltar va a ser el principio de *gratuidad recíproca* como lógica interna de las relaciones económicas de los trobriandeses. Los habitantes de dichas islas operaban en las relaciones económicas con una lógica totalmente coherente pero sustentada no el principio del *interés propio*, como la tradición liberal había caracterizado el *estado natural* del hombre, sino por la *gratuidad recíproca*. Así, por ejemplo, un hombre perteneciente a una familia dentro de un clan, ofrecía (como regalo) los productos de su huerta a la familia de su hermana, casada con un hombre de otra aldea donde ahora ella residía, para lo cual no importaba si se tenía que desplazar una larga distancia, y todo ello sin que mediase ninguna ganancia económica. Del mismo modo, su familia recibía regalos similares de los hermanos de su esposa. Así pues, la subsistencia estaba ligada a la práctica de una *gratuidad recíproca*. El sistema de regalos recíprocos, que se extendía a todo tipo de bienes y servicios, solo indirectamente servía al interés propio, ya que eran otras las motivaciones que lo movían, como la del ser reconocido por la comunidad como un ejemplo de las virtudes cívicas de un hermano.

¹⁷ Boas y Hunt, *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*.

¹⁸ Thurnwald, *Bánaro Society: Social Organization and Kinship of a Tribe in the Interior of New Guinea*.

¹⁹ Malinowski, B., *Los argonautas del Pacífico occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica* (Madrid: Península, 2001)

II.- La irrupción de la lógica del don

Esta lógica de gratuidad recíproca en el intercambio se extendía en una práctica de «comercio internacional» conocida como *kula* practicada entre los pobladores de la infinidad de islas del pacífico occidental. Esta praxis exigía largos y peligrosos viajes ente las islas con el único fin de intercambiar objetos que no tenían ninguna utilidad práctica (collares y pulseras) pero sí un contundente carácter simbólico. La función que Malinowski asigna a dichas prácticas es que a través de los intercambios se reforzaba un vínculo de reciprocidad que minimizaba la rivalidad y los conflictos y se establecían alianzas entre los distintos pueblos.

Este somero elenco de referencias de primer orden en el ámbito de la sociología y etnografía de comienzos del siglo XX, nos basta para constatar que la imagen de un prototipo humano, de un hombre en *estado de naturaleza*, que la moderna economía, en un ingente esfuerzo a lo largo de su primer siglo de historia, había transformado en el *homo oeconomicus*, cuando hubo de contrastarse con la naciente investigación etnográfica y sociológica comenzará a ser, si no refutado, al menos acotado como una reducción metodológica propia de la ciencia económica moderna. No iba a resultar tan evidente que el hombre, en su estado natural, o en «estadios» de desarrollo cultural más primarios, se comportase económicamente como un *egoísta racional*. No iba a resultar tan evidente que la naturaleza económica del hombre estuviese protagonizada por el egoísmo.

Todo este esfuerzo realizado desde la sociología y la etnografía por ofrecer una visión multidimensional de la acción social humana será el firme suelo en el que se cimentará la obra de Marcel Mauss *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*²⁰. Abordar esta obra resulta fundamental en este momento de nuestra investigación por dos razones fundamentales. La primera es que con ella se presenta por primera vez en el ámbito de las modernas ciencias sociales el fenómeno del don, no de un modo descriptivo como había hecho Manilowsky, sino analítico. Y la segunda y fundamental razón es que toda la literatura posterior en torno a la *lógica del don* se ha desarrollado en diálogo con las tesis presentadas por Mauss en *Essai sur le don*. Ninguna de las referencias consultadas para este trabajo que abordase directamente la cuestión de la *lógica del don* ha dejado de referirse directamente a la obra de Mauss y a

²⁰Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." (a partir de ahora me referiré a esta obra en el cuerpo del texto con el término "Essay"). Las traducciones del francés de las citas son propias.

II.- La irrupción de la lógica del don

las tesis desarrolladas por este autor. Es esta obra y no otra la que ha puesto en marcha un prolífico y detallado debate en diversos ámbitos (etnográfico, sociológico, filosófico, jurídico, económico, etc.) en torno a la naturaleza y forma de la práctica del don en las sociedades humanas.

B. Marcel Mauss y *Essay sur le don*

Marcel Mauss no era etnógrafo, sino sociólogo, discípulo directísimo de Émile Durkheim, su tío materno, quien fue a la vez su tutor y mentor intelectual, y, junto con una pléyade de profesores dedicados a las jóvenes ciencias sociales, constituirían en torno a Durkheim el primer desarrollo de lo que se ha conocido como la escuela sociológica francesa. Sin embargo, sin ser etnógrafo, sus estudios van a sustentarse poderosamente en los datos aportados por dicha disciplina, para lo cual fue capaz de recopilar, manejar y relacionar la práctica totalidad de los trabajos de campo realizados hasta la fecha.

La originalidad de la obra de Mauss no reside en la constatación de que el sistema de intercambio de regalos estuviese ampliamente extendido a lo largo y ancho de las poblaciones del Pacífico. Pese a que a lo largo de la obra va a ilustrar y describir ricamente el objeto de su estudio, dicha constatación ya había sido realizada por diversos autores que ya hemos referido, como Boas, Hunt, Thurnwal, Davy o Malinowsky. La aportación de Mauss al objeto de nuestro estudio, así como a la sociología y la antropología en toda su amplitud, va a ser mucho más profunda y significativa. Como Lévi-Strauss señala en la introducción a la reedición de la obra de Mauss²¹, lo realmente significativo de dicha obra es la capacidad de hacer emerger de los datos etnográficos, que hasta el momento tenían un mero carácter descriptivo, una visión sistemática de la sociedad, una estructura de los hechos sociales, estableciendo las conexiones profundas, las equivalencias e interdependencias entre los diferentes aspectos de la vida social.

En lo referente a nuestro objeto de estudio *Essay* constituye la obra de referencia. En ella se establece el canon del fenómeno del don, los elementos esenciales que lo definen como hecho social, canon que ha marcado a todos los autores que han dado continuidad a la tarea iniciada por Mauss, y que ha hecho de la cuestión sobre el don un lugar común en diversas disciplinas. Este carácter canónico de la obra de Mauss nos

²¹ Lévi-Strauss, C., "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," en *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, ed. Georges Gurvitch (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

II.- La irrupción de la lógica del don

obliga indefectiblemente a detenernos en ella para comprender sus elementos fundamentales y el desarrollo que hace de los mismos. Todo ello resulta indispensable para adentrarnos en las diversas aproximaciones que, desde la filosofía, la sociología o la antropología se han hecho a este fenómeno ya que esta obra es el referente común a todas ellas.

Anticipando someramente la estructura de la obra de Mauss sobre el don van a ser tres aspectos los que configuran el fenómeno del don en su especificidad. El primer aspecto relevante de la obra de Mauss para nuestro interés va a ser el modo en el que es presentado el fenómeno del intercambio de dones. Mauss va a definir el fenómeno como *hecho social total*, es decir, como lógica y estructura que se refleja en todas las relaciones (sociales, religiosas, de parentesco, económicas, afectivas...) y que hace que toda relación tenga a un mismo tiempo una pluralidad de significados (social, religioso, familiar, económico, afectivo...).

El segundo aspecto relevante para nuestro interés es que *Essay*, tal y como señala Mauss, tiene como objetivo principal intentar superar la aporía esencial del fenómeno del don: su carácter libre y a la vez obligatorio. La mayor parte del ensayo va a estar dedicado, pues, a presentar la estructura formal del *intercambio de dones* en la que se definirán los elementos esenciales del fenómeno del don con el fin de desenmarañar su ambivalencia, su carácter aporético. En torno a estos elementos esenciales, que intentan resolver la aporía, se ha desarrollado toda la literatura posterior; esta estructura se ha convertido en el canon por el que identificar el fenómeno en las diferentes culturas y dota al fenómeno del don de una especificidad.

Y finalmente, el tercer aspecto relevante para nuestro interés es que *Essay* supuso la irrupción en el ámbito de las ciencias sociales de la cuestión sobre los *dones*, *los regalos* y su intercambio, no como una práctica exótica de las poblaciones en torno al Pacífico, sino como un hecho social con carácter universal, que se puede rastrear en su estructura y su lógica en todas las culturas y sociedades.

Estos tres aspectos relevantes constituyen el sistema de coordenadas que nos ayudarán a dibujar con precisión nuestro objeto de estudio. Así pues, se hace necesario comprender en qué sentido el fenómeno del don constituye un fenómeno social total, cuál es su estructura interna y cómo se articula su plasticidad y presencia en todas las culturas y sociedades.

II.- La irrupción de la lógica del don

1. El don como hecho social total

El concepto de *hecho social total* aparece en *Essay* de un modo embrionario, aunque se trasluce como eje que estructura metodológicamente toda la obra. Mauss señala al comienzo de su obra su intención de abordar la cuestión del intercambio de regalos enfocándolo como hecho social total, pero habrá que esperar hasta el final de la misma para encontrarnos una explicación sobre cómo concibe esta categoría instrumental con la que ha articulado su discurso.

Para Mauss, el intercambio de dones y su lógica interna tiene un carácter *total* en un primer sentido extensivo, en tanto en cuanto es un fenómeno que se hace presente en toda la sociedad, en todas sus instituciones, en todas sus formas de expresión, en todos los individuos; todos los aspectos de la vida de las sociedades en las que basa su estudio están impregnadas de la lógica interna del intercambio de dones.

Pero el carácter *total* también se refiere a un sentido intensivo, en tanto que todo acto de intercambio de dones es al mismo tiempo un hecho jurídico, económico, religioso, estético, moral, etc. Independientemente de que el acto de intercambio de dones se realice propiamente en un contexto económico, religioso o familiar, la comprensión del significado de ese acto solo puede ser alcanzada dando cuenta de la totalidad de sentidos sociales que tiene (jurídico, económico, religioso, estético, moral, etc.) y es solo en tanto que hecho accesible desde el todo social como cada una de esas manifestaciones adquiere su pleno significado.

Pero como Mauss señala, el sentido de hecho social total es algo más que un tema, no se reduce a una lógica-eje, a una categoría que el antropólogo, el etnógrafo o el sociólogo utilizan para dotar de comprensión a los diversos modos sociales de relación, sino que expresa una experiencia concreta, viva, una dinámica que, como Mauss expresa, aflora en ese

«instante veloz en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su vis a vis con los demás»²².

El hecho social total tiene, por tanto, un carácter dinámico, acontece en la experiencia concreta de las sociedades y de los individuos cuando de esta experiencia emerge una lógica que dota de significado. Este carácter vivo, concreto, otorga al hecho

²² Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" *Sociologie et anthropologie* (1923): 103

II.- La irrupción de la lógica del don

social total una capacidad *distributiva*, una capacidad de encarnarse en diferentes sociedades y en diferentes individuos. El hecho social total se refleja, se distribuye en vivencias históricas, tanto sociales como individuales, que acontecen en un tiempo y lugar concretos; el hecho social total se refleja en lo concreto, en «Roma, Atenas, el francés medio, el melanesio de esta isla o de esta otra»²³.

Este carácter dinámico del hecho social total implica una relación entre el fenómeno social y el fenómeno psíquico. El hecho social total, lo es en la medida en que es a la vez social y psíquico. En la medida en que el hecho social total emerge en la experiencia concreta de la sociedad y del individuo dentro de dicha sociedad, en dicha medida el fenómeno psíquico -que supone la internalización por parte de los individuos de los roles, las pautas, las formas, los ritos, las creencias, etc.- viene moldeado por el fenómeno social, por lo cultural. Pero a su vez, el único modo de constatar que existe un fenómeno social es que éste queda impreso en la psicología de los individuos que componen la sociedad en la que el fenómeno social acontece. De este modo lo psíquico es *elemento de significación* de un sistema simbólico que lo trasciende (lo social) y el único modo de verificación de una realidad (social) cuya multiplicidad de manifestaciones solo es accesible como una síntesis que se efectúa en los individuos particulares²⁴.

2. Carácter aporético del don: libre y obligado

En los primeros compases de *Essay* Mauss informa al lector que, de los muchos aspectos que caracterizan el intercambio de dones en las sociedades primitivas, él está especialmente interesado y cuestionado por dos en concreto:

«el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones»²⁵

y, en segundo lugar, por

«¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?»²⁶.

²³ Ibid. 103

²⁴ Cf. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," en *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*.

²⁵ M., MAUSS, *o.c.* 7

²⁶ Ibid. 7

II.- La irrupción de la lógica del don

Para enfocar la búsqueda de respuesta a estas preguntas va a tomar como modelo paradigmático del intercambio de regalos la práctica del *potlatch* de las tribus del noroeste americano, en la medida en que, en este modo de práctica del intercambio de regalos, los elementos que más tarde va a señalar como estructurales se dan de un modo superlativo y por tanto van a ser más fáciles de identificar.

El *potlatch* consiste en una suerte de festival en el que los diversos clanes de una tribu, o las diversas tribus de una misma etnia, se reúnen para establecer alianzas, acordar matrimonios, celebrar festivales religiosos, pero sobre todo para establecer estatus, rango, jerarquizar sus vínculos y relaciones etc. En todas y cada una de estas diferentes acciones el intercambio de regalos constituye el principal y casi exclusivo modo de expresión. Por tanto, en el trasfondo del desenfrenado e ininterrumpido intercambio de regalos que está fluyendo constantemente entre las personas y los clanes que participan del *potlatch* existe un fuerte carácter de rivalidad y antagonismo, en el que las personas, los clanes y las tribus intentan situarse dentro de la escala de rango a través del juego del intercambio de regalos. Y en el caso de los jefes de más alto rango esta rivalidad alcanza como manifestación, en no pocas ocasiones, una destrucción suntuaria de riqueza como expresión de poder y de estatus frente al jefe rival, que con toda probabilidad es su pariente, su tío, o su cuñado.

Contrastando esta práctica con la multitud de prácticas de intercambio de regalos que se habían documentado entre los pueblos de África, Polinesia, Melanesia, América del Sur y del Norte, o Australia, Mauss indica que una mirada atenta constata que todas ellas comparten los elementos esenciales, aunque la forma que adoptan estos intercambios varíe enormemente de unos a otros.

Visto así, el primer elemento esencial de la práctica de intercambio de regalos que se hace patente es que dicha práctica siempre está vinculada a una relación de status y, por tanto, en mayor o menor medida, siempre conlleva un carácter antagónico o de rivalidad. La especie, calidad o cantidad del regalo, el rito por el que se ofrece, se acepta o se corresponde, está relacionado con el status tanto del donante como del donatario. Así, no es igual el regalo que se hace a un miembro del mismo clan o familia que el que se ofrece a la persona que pertenece a una tribu, clan o familia distintos. Igualmente varía el rito, las fórmulas de entrega o aceptación, la especie o cantidad del regalo, en función del tipo de vínculo que exista entre donante y donatario, difiriendo en función del grado de rivalidad o amistad que tengan los intervinientes en el regalo. El regalo que se ofrece

II.- La irrupción de la lógica del don

varía también en función de la posición relativa de los actores, y así el regalo ofrecido a quien tiene un rango superior difiere del regalo ofrecido a quien tiene un rango inferior, o del regalo ofrecido al par. Difieren también los tipos de dones en función del contexto en el que se realicen (nacimiento, matrimonio, funeral, rito religioso, feria comercial, etc.). Pero siempre y en todos los casos, en diferentes grados de intensidad, el regalo es expresión de un status que se posee o que se aspira sea reconocido y, en tanto el regalo conlleva ese carácter de *reconocimiento de estatus*, *honor* actual o potencial, siempre va preñado de un carácter de rivalidad o antagonismo.

El segundo elemento esencial que Mauss señala en la práctica del intercambio de regalos es la presencia de un vínculo entre la persona y el objeto, vínculo de carácter espiritual y personal. El objeto regalado o recibido de algún modo contiene parte de la persona que lo entrega, no es una realidad inerte sino que está impregnada del *hau*, del *mana*, del *espíritu*, principalmente de aquel que es su poseedor originario, pero también de todos aquellos dueños por los que ha pasado. En virtud de esta adherencia espiritual de la persona en el objeto, este último, de alguna manera, tiende a retornar a su auténtico poseedor, desencadenando en este viaje de retorno el proceso de intercambio de regalos, de dones, la circulación de bienes y prestaciones entre las personas, las familias, los clanes, dentro de las sociedades enteras y entre ellas.

Este *espíritu en las cosas*, les confieren a éstas su verdadero valor, un valor *simbólico*, que prevalece siempre por encima del valor material. El *hau* o *mana* del objeto es portador de estatus en virtud de su trazabilidad, de su procedencia, de aquellos a quienes ha pertenecido antes, de los ritos en los que ha sido intercambiado, de aquel otro objeto u objetos por el que se correspondió²⁷, etc. Al recibir un regalo de algún modo se está recibiendo algo del espíritu del donante de modo que, a través de este *espíritu en las cosas*, de la estela que el *hau* del objeto va dejando al pasar de mano en mano, se teje un tupido tapiz de relaciones personales, de vínculos espirituales, que definen los cauces por los que los objetos, las personas, las prestaciones, los ritos, etc. fluyen ininterrumpidamente dentro de la sociedad.

En el solapamiento de estos dos elementos esenciales, el *honor* y el *espíritu en las cosas*, se vislumbra una comprensión más profunda del fenómeno del intercambio

²⁷ Mauss utiliza el verbo francés “render” significando el acto de reintegrar, restituir, devolver; sin embargo el término francés conserva aún el carácter de libre que ha perdido en castellano. En castellano tenemos el término “corresponder” aquí utilizado que en una de las acepciones recogidas por la RAE significa “Pagar con igualdad, relativa o proporcionalmente, afectos, beneficios o agasajos”.

II.- La irrupción de la lógica del don

de dones, comprensión que apunta a presencia de un trasfondo de reconocimiento mutuo y de vínculo inexcusable:

«Si se dan cosas y se devuelven, es porque se da y se devuelve «respeto», nosotros decimos todavía cortesías. Pero más bien es que uno se da dando, y si uno se da es que uno se “debe” -su persona y sus bienes - a los demás».²⁸

Emerge así, en virtud de estos dos temas, *honor y espíritu en las cosas*, la estructura triádica en la que se ordena el fenómeno del intercambio de dones. El intercambio de regalos, de dones se realiza en tres obligaciones, tres derechos, tres actos, y tres momentos: dar-recibir-corresponder. Estos tres momentos están marcados por la ambivalencia que Mauss señalaba al comienzo de su estudio por la que el regalo, el don, a la vez que es libre es obligatorio, a la vez que crea vínculos también representa una rivalidad:

«tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión».²⁹

3. La estructura formal del intercambio de dones: dar-recibir-corresponder

Mauss constata que existe una obligación de dar-ofrecer que se pone en movimiento

«porque se está forzado a dar, ya que el donatario goza de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante».³⁰

La obligación surge en la medida en que se es nacido, somos dados en una familia, en un mundo que nos precede, en un continuo de prestaciones que posibilitan la vida. Se nace en el fluir del intercambio de dones, en el *tiempo*-historia, y por lo tanto se nace en la obligación de dar-ofrecer como devolución de lo recibido. Negarse a dar, a invitar, es negarse a convivir, a ocupar el espacio humano abierto por el intercambio de dones entre los miembros de la comunidad.³¹

Pero a su vez la obligación de dar está vinculada con el estatus, con las responsabilidades asociadas a la posición que se ocupa dentro del ámbito en el que se

²⁸ M., MAUSS, *o.c.* 66

²⁹ *Ibid.* 18

³⁰ *Ibid.* 19

³¹ Recuérdese aquí el concepto de “ser con otros” y de “nacer insertos en una red de relaciones que aparecían en la concepción antropológica de Joseph Ratzinger.

II.- La irrupción de la lógica del don

opera, ya sea la familia, el clan o la sociedad entera. La negativa a asumir la obligación de dar y corresponder es sancionada con la *vergüenza*, el *deshonor*. Desde la perspectiva de que todo intercambio de regalos conlleva un cierto grado de rivalidad, negarse a ofrecer equivale, de forma más o menos explícita, a una derrota, una rendición ante aquellos con quien se ha de medir el honor, cuando no una afrenta o una declaración abierta de hostilidades. En no pocas culturas este deshonor se expresa como pérdida de la persona, de lo que se es, de su reconocimiento. Aquel que no afronta su responsabilidad en el ofrecimiento o en el corresponder, pierde *la cara*, «tiene el rostro podrido» (expresión *kwakiutl*, y en castellano tenemos la expresión «caerse la cara de vergüenza» o la expresión «nobleza obliga»). En definitiva, pierde su honor, su reconocimiento, su dignidad ante los otros, quien se niega a entrar en el flujo de los dones; quien solo se apropia, fuerza el *espíritu en las cosas*, y se expone al maleficio, a la desgracia.

Especularmente a la obligación de dar-ofrecer se corresponde una obligación de recibir. La misma lógica interna opera respecto a la obligación de recibir, de acoger lo regalado, lo que es entregado. Así pues, acoger, reconocer, recibir el regalo supone confirmar el vínculo social con el donante. La recepción del regalo no es algo pasivo, sino que supone siempre la realización de un gesto por el que se acoge el presente, un reconocimiento explícito del vínculo. En este sentido negarse a recibir supone una declaración de hostilidad, un rechazo al oferente y al vínculo social.

Igualmente, la obligación de recibir está relacionada con el estatus, el honor y la rivalidad. El receptor de un regalo queda en deuda con el oferente, está recibiendo un bien que a su vez constituye una carga, un desafío a la vez que un beneficio. Rechazar el regalo conlleva por tanto una inherente *deshonra* pues supone que no se acepta el reto que todo ofrecimiento implica. De este modo no se *honra* lo que se es, y, por tanto, igualmente se pierde el rostro, la identidad.

Finalmente, la obligación de devolver queda igualmente enmarcada por los motivos que Mauss describe: *honor y espíritu en las cosas*. La devolución de lo regalado es un acto libre en tanto que es diferido en el tiempo, tiempo que abre la posibilidad de no cumplir con la obligación socialmente establecida. Pero no devolver lo regalado supone una violencia explícita en tanto que implica una apropiación de lo que no es propio, el *espíritu en la cosa*, que exige retornar a su verdadero dueño. La presencia intencional del oferente en lo entregado a través la noción del *espíritu en la cosa*, la adherencia de la persona a sus objetos genera la obligación de devolver éstos.

II.- La irrupción de la lógica del don

Quien atiende a la obligación de devolver mantiene su honra, e incluso la incrementa y gana estatus o refuerza su rango. En tanto que todo intercambio supone una rivalidad, la devolución de lo donado implica no salir vencido del reto, e incluso poder salir victorioso si se devuelve con creces o con intereses. Por el contrario, negarse a devolver supone la mayor de las deshonras, la derrota con deshonra. En ella no solo se pierde el rango, sino también el estatus en su totalidad, se pierde el rostro. Tal es la obligación de devolver que puede llegar a ser sancionada con la esclavitud, esclavitud por deuda.³²

4. El intercambio de dones en diferentes culturas

Ya en el prefacio de *Essay* Mauss se planteaba un doble objetivo. Por un lado una investigación de carácter «arqueológico» que sacara a la luz las formas arcaicas de contrato, previas a la existencia del mercader y de la invención de la moneda. Esta investigación habría de servirle como base para acercarse a su segundo objetivo, que es aquel en el que se manifiesta más interesado como sociólogo: explorar la lógica permanente que subyace a la moral del contrato, con el fin de

«comprobar que esta moral y esta economía actúan todavía hoy en nuestras sociedades de una forma constante y por así decirlo subyacente, y considerar que hemos encontrado con ello uno de los bloques sobre los que se levanta nuestra sociedad»³³.

Sin embargo, para lograr su objetivo, Mauss tenía de salvar la laberíntica distancia cultural entre las sociedades que habían servido de base etnográfica de su estudio -principalmente pueblos aborígenes del Pacífico occidental- y la sociedad que él quería iluminar que era la occidental contemporánea.

Para ello, su particular hilo de Ariadna consistirá en ir sondeando la presencia de esa estructura del don en formas culturales más próximas a la cultura occidental, aquellas que están en la base histórica de ésta, aquellas que la han precedido y la han marcado. Y si lo que buscaba era la «forma permanente de la moral contractual» indagó en las formas arcaicas del contrato en los derechos de las culturas indoeuropeas: el derecho romano, el derecho brahmánico y el derecho germánico.

³² *Ibíd.* 55

³³ *Ibíd.* 8

II.- La irrupción de la lógica del don

¿Se hallan presentes de algún modo las tres obligaciones del intercambio de dones en las formas arcaicas de esos derechos? y más especialmente ¿se da de algún modo, implícito o explícito, el reconocimiento de una presencia intencional de donante en la cosa entregada al donatario? Si estos dos elementos, y muy especialmente el segundo, se constatasen presentes en las diversas formas de derecho, podría afirmarse que, revestida de las peculiaridades culturales propias de cada uno de ellos, subyace en toda forma de contrato una estructura, una lógica del intercambio de dones que tendría un carácter universal, inherente a toda sociedad humana.

De los tres derechos que analiza Mauss (romano, germánico y brahmánico) para mostrar cómo se confirma su hipótesis, nos limitaremos principalmente a lo que refiere respecto del derecho romano por la fuerza e influencia que el mismo ha tenido en la configuración de la cultura europea, así como por la histórica relación del cristianismo con la cultura grecolatina.

Como hemos señalado en el epígrafe anterior lo que dota de inteligibilidad a la estructura triádica del intercambio de dones es esa superposición de los temas *honor* y *espíritu en las cosas*. Así pues, partiendo de esta comprensión del fenómeno del intercambio de dones para Mauss la clave para poder afirmar la existencia de una forma arcaica de economía de los dones en el derecho indoeuropeo dependerá de la posibilidad de mostrar con cierto grado de verosimilitud la presencia de un vínculo entre las personas y las cosas en formas arcaicas del derecho. Dicho vínculo primigenio aparece muy difuminando en el derecho romano, especialmente a partir de la diferenciación entre los derechos reales -referidos a la relación de la persona con las cosas- y los derechos personales -referidos a las relaciones de la persona con otras personas- y que supone una distinción fundamental para nuestro sistema moderno de propiedad, de alienación y de cambio³⁴. No obstante, ¿se hallaba presente dicho vínculo entre las personas y las cosas en las instituciones de derecho más arcaico? Para Mauss este vínculo entre personas y cosas podría rastrearse en dos formas antiquísimas del derecho romano como son el *nexum* y la *mancipatio*.

El *nexum* era la forma más antigua de contrato en el derecho romano, siendo un contrato a plazo³⁵, en el que el deudor se comprometía con su persona (así como con

³⁴ *Ibíd.* 68.

³⁵ Nótese que la presencia del plazo-tiempo, como habíamos señalado anteriormente, facilita la constatación de un vínculo.

II.- La irrupción de la lógica del don

su familia y patrimonio) a responder por el cumplimiento del contrato³⁶. Se realizaba a través de un ritual, *per aes et libram* (por el cobre y la balanza), en presencia de cinco testigos. La entrega del bien a través del ritual establecía el *nexum*, el vínculo personal entre el acreedor y el deudor, de manera que, a partir de dicho rito de entrega y aceptación, el acreedor tenía la potestad de ejecutar el contrato a través de la *manus iniectio* sin que tuviese que recurrir a un tribunal. Así pues, para Mauss, esta forma arcaica de contrato testimonia esa *fuerza de la cosa* que genera el poder personal del donante sobre el receptor, hasta el punto de comprometerle totalmente con su persona y todos sus bienes.

Este vínculo de subordinación creado por la transmisión de la cosa queda reflejado en la terminología latina que rodea el campo semántico de los intercambios. En general la recepción del objeto de intercambio, la *res* hace que receptor sea definido como *reus*, que etimológicamente significa *el que es poseído por la cosa*. El término *reus*, que en el ámbito estrictamente jurídico designa al culpable, conlleva la noción de que el *accipiens*, aquél que posee una cosa que no es en origen suya, queda en una posición de quasi-culpabilidad (*nexus*) frente al *tradens*, al librador.

Esta lógica se reconoce con claridad también en la *mancipatio*, fórmula que se refería a un tipo concreto de contrato que correspondía a la enajenación de bienes especialmente vinculados a la persona o a la familia. Los bienes familiares (casa, esclavos, animales de tiro) constituían la *res Mancipi*, es decir, bienes que solo podían ser transmitidos mediante la fórmula ritual de la *mancipatio* puesto que constituían bienes con carácter sacral, especialmente vinculados a la familia, mientras que otros bienes (ganado, muebles, dinero) eran *res nec Mancipi* que constituían la *pecunia* lo que ha venido a significar genéricamente dinero pero que etimológicamente deriva del término *pecus* que designa el ganado. La *mancipatio* consistía en un acto jurídico pero cuyo formalismo residía en un verdadero ritual con carácter religioso. En este ritual el receptor recibía (*capere*) en las manos (*manus*), a través de unas fórmulas precisas, un bien de la familia. Estos bienes estaban marcados con el sello familiar, de este modo se expresaba que en la *res Mancipi* se transmitía algo de la familia que quedaba en las manos del receptor, y que solo se liberaría cuando el receptor ejecutase el contrato.

Así pues, queda de manifiesto que la distinción entre *res Mancipi* y *res nec Mancipi* se debe al reconocimiento de un vínculo personal de carácter espiritual ente la

³⁶ Este tipo de contrato aparece en Mt 18,23-35 en la parábola de los dos deudores.

II.- La irrupción de la lógica del don

res mancipi y la familia, bienes que solo se enajenaban en situaciones de extrema necesidad, que simbolizaban el honor de la familia y que siempre se anhelaba recuperar. La existencia de este tipo de bienes inalienables³⁷ Mauss ya la señalaba entre los datos etnográficos referidos a las poblaciones del pacífico en un apartado especial dedicado al tema, tema que define como *moneda de renombre*.

Esta presencia del *espíritu en las cosas*, utilizando la expresión con la que nos hemos referido al exponer el análisis del intercambio de dones, también es señalada por Mauss en otros elementos del derecho romano³⁸. Así, por ejemplo, en el robo, *furtum*, las acciones y obligaciones del legítimo poseedor están fundamentadas en el poder que el objeto tiene en sí mismo. Dicho poder otorga *aeterna auctoritas* al legítimo poseedor sobre el objeto. Esta *aeterna auctoritas* tenía un claro carácter personal y no tanto jurídico, era una autoridad que adquiriría su legitimidad en el vínculo personal con la cosa y no con el mero uso. Tal era la fuerza del vínculo personal de la *aeterna auctoritas* que dicha autoridad se reconocía también a los extranjeros, no sujetos al derecho civil romano³⁹.

Igualmente, esta presencia intencional del donatario en los objetos, estaría implícita en la lógica de las *garantías suplementarias*⁴⁰ -presentes en diferentes tradiciones jurídicas como el wadium germánico, o las arras semitas. Así la *stipulatio* del derecho romano mostraría una reminiscencia de esa presencia intencional de las personas en los objetos. La *stipulatio*, que en la época clásica era un contrato verbal a futuro, tendría su origen arcaico en la *stips*, tallo o caña que se empleaba para formalizar un compromiso, por el que cada participante del acto de compromiso se quedaba con un trozo de dicho tallo como prueba de lo acordado y una vez cumplida la promesa las partes volvían a unir los trozos para formar nuevamente la estaca o tallo (*stips*)⁴¹.

Como hemos indicado con anterioridad Mauss también ilustrará esa presencia de la lógica del intercambio de dones en las tradiciones jurídicas brahmánicas y germánicas. No se hace necesario para nuestro interés remitirlas con más amplitud ya que

³⁷ Weiner, A. B., *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving* (Berkeley: University of California Press, 1992) Por inalienable, entendemos en este trabajo realidades que no se pueden comprar y vender sino que solo se pueden donar.

³⁸ M., MAUSS, *o.c.* 72

³⁹ d'Ors, A., "Adversus hostem aeterna auctoritas esto" *Anuario de historia del derecho español*, no. 29 (1959)

⁴⁰ M., MAUSS, *o.c.* 69

⁴¹ Cf. Castresana, A., "La Estipulación en Derecho Romano de Obligaciones, homenaje al profesor José Luis Murga Gener" *Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid* (1994)439-462

II.- La irrupción de la lógica del don

en todo caso la intención de Mauss era mostrar la presencia de la lógica del intercambio de dones en los momentos más arcaicos de las formas del derecho y cómo esta lógica ha sido conservada en un nivel muy profundo de la ordenación de los intercambios en nuestra cultura.

De este modo, a partir de dicha investigación arqueológica Mauss ilustrará a través de diversos ejemplos cómo esta lógica, con sus diversos elementos, seguiría presente en muchos usos y costumbres tradicionales que habrían llegado hasta nuestros días.

Así por ejemplo señalará cómo el don sigue siendo vivido hoy en día con un sentido de reto, de desafío -aunque el hoy de Mauss se refiera a principios del siglo XX puede extenderse a nuestros días. De este modo en muchos contextos sigue siendo una cuestión de honor, de estatus, los agasajos que las familias (empresas, instituciones, etc.) ofrecen en determinadas ocasiones (nacimientos, matrimonios, defunciones, patronazgo de festividades, etc.), llegando a constituirse en occidentales ejemplos de *potlatch*. Y por otro lado también hoy la recepción de un regalo de algún modo deja en condición de inferioridad al receptor especialmente si éste no puede corresponder. Aún hoy podríamos coincidir con Mauss cómo

«la caridad, todavía hoy, es hiriente para quien la acepta, inclinándose todos los esfuerzos de nuestra moral por suprimir el patronazgo inconsciente e injurioso del rico “limosnero”»⁴².

Rivalidad, estatus, honor, siguen estando presente de un modo u otro en la actualidad en el intercambio de dones.

Del mismo modo, Mauss va a documentar prácticas que se conservaban en el ámbito rural que ponían de manifiesto la vinculación entre las cosas y sus dueños, eso que hemos dado en llamar *espíritu en las cosas*. Este aspecto fundamental en el análisis que Mauss presenta de la lógica del intercambio de dones, lo aplicará a una cuestión novedosa en su momento como es la propiedad intelectual. El reconocimiento por primera vez en 1923 en la ley francesa de dicho derecho manifestaba para Mauss el reconocimiento en la conciencia social y jurídica de una presencia intencional del autor en su obra. Igualmente, esta presencia intencional de las personas en las cosas Mauss la señalará como fuente de legitimidad para los incipientes modos de prestaciones sociales

⁴² M., MAUSS, *o.c.* 90

II.- La irrupción de la lógica del don

que se estaban desarrollando en Europa⁴³. Para Mauss, el principio que fundamenta el desarrollo de la incipiente seguridad social francesa de su tiempo era la conciencia de una *deuda* que la sociedad entera tenía para con aquellos que han contribuido con su trabajo a lo largo de la vida, deuda que no quedaba saldada solo con el salario percibido, sino que había de ser cumplida cuando el salario desaparecía (paro, enfermedad, invalidez o vejez).

Como ya se ha señalado anteriormente, la obra de Mauss es el referente inexcusable a la hora de abordar una aproximación al fenómeno del don, más si cabe en la medida en que nos interesa relacionarlo con la lógica económica. *Essay* ha marcado los términos en los que el análisis del fenómeno del don se ha desenvuelto en el ámbito académico, especialmente en el sociológico y el filosófico, localizando los elementos en torno a los cuales gira toda la reflexión.

Aunque Mauss sacó a la luz una realidad que afloraba de las investigaciones etnográficas y sociológicas de comienzos del siglo XX, sin embargo, tan solo presentó una primera aproximación a los elementos que definían el fenómeno del don. Tal y como en su obra el mismo Mauss reconoce, aparecen cuestiones en cada uno de dichos elementos definitorios que han de resolverse con más profundidad para poder comprender el fenómeno del don con una mayor nitidez. Esta profundización en los elementos esenciales sacados a la luz en *Essay* es la que se ha venido realizando desde la reedición de esta obra lleva a cabo por Lévi-Strauss.

Dado que nuestro objetivo en este primer momento es dotarnos de una visión panorámica del fenómeno del don, nos disponemos a realizar un recorrido a través de la reflexión hecha hasta nuestros días desde los ámbitos referidos anteriormente con el fin de tomar conciencia de los elementos más determinantes del fenómeno y sus diferentes formas de presentarse en la realidad social. Considerando la variedad de intereses, disciplinas y momentos en los que los diferentes autores que presentaremos han abordado la cuestión, optamos por tomar como canon, para poder una visión de conjunto, los núcleos temáticos fundamentales que la obra de Mauss ha sacado a la luz y que nos permiten un abordaje sistemático del fenómeno del don: El carácter aporético del don, la estructura circular del intercambio de dones, y el don como hecho social total. Cada uno

⁴³ *Ibid.* 91-92

II.- La irrupción de la lógica del don

de esos núcleos nos plantea cuestiones que han tenerse bien presentes para tener una visión completa del fenómeno.

La aporía del don

Como núcleo temático capital y más relevante dentro de lo que ha sido el debate postmaussiano, nos encontramos con lo que constituyó el punto de partida de la obra de Mauss: el carácter aporético del fenómeno del don según el cual el don, que para ser tal ha de ser libre, se presenta sin embargo como algo obligado. Como ya hemos indicado Mauss se sirvió de los temas honor y espíritu en las cosas para explicar ese carácter a la vez libre y obligatorio de todo don y de su correspondencia.

La resolución, si es posible, del carácter aporético del don es de crucial importancia ya que en último término supone indagar si el fenómeno del don tiene una entidad por sí mismo, es decir, si es realmente posible una *lógica del don*, o si por el contrario ésta no es más que una ilusión, un ropaje con el que en el fondo se disfraza, se camufla el interés propio. Este punto es de capital importancia para nuestra intención última que es indagar el significado y la operatividad de una *lógica del don* en el ámbito de las relaciones económicas, ya que, como ha puesto de manifiesto Amartya Sen, cualquier enfoque económico de la *lógica del don*, cualquier intento de introducir dentro de la acción económica una noción de gratuidad o altruismo ha de ser capaz de superar el solipsismo utilitarista para el que la idea de no limitarse a la búsqueda de los propios fines es

«absurda puesto que incluso agentes fuertemente heterogéneos o altruistas no pueden seguir los fines de otras personas sin convertirlos en propios»⁴⁴.

Como hemos visto, la introducción del tema honor presentado por Mauss para explicar el carácter obligatorio del don se salda empapando todo el fenómeno, aunque Mauss no lo quiera, de un carácter competitivo, agonístico; esto lleva irremediablemente a subsumir el fenómeno don en el juego de poder, haciendo de la *lógica del don*, en último término, un disfraz con el que se camufla la racionalidad estratégica. Con la inscripción de la *lógica del don* en el ámbito del honor y la jerarquía social tal y como Mauss la sitúa, la aporía queda disuelta pero no resuelta, ya que es el polo de la obligación, de la confrontación, del deber, lo que prevalece en el fenómeno del don sin dejar espacio para

⁴⁴Sen, A. K., *La idea de la justicia* (Madrid: Taurus, 2010), 222; Cf. Sen, A. K., "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory" *Philosophy & Public Affairs* (1977)

II.- La irrupción de la lógica del don

la libertad y por tanto para cualquier forma de altruismo. Este posicionamiento de Mauss, como podremos ver en las páginas siguientes, ha marcado todo el debate posterior.

El círculo dar-recibir-corresponder

Al abordar la obra de Mauss veíamos cómo presentaba el fenómeno articulado en tres momentos, tres actos, dar-recibir-corresponder, cada uno ratificado por ese doble carácter de libre y obligado. La reflexión postmaussiana ha desarrollado este aspecto en torno a la unidad de estos tres momentos y dos modos diferentes de comprenderlo. En un primer sentido, una de las interpretaciones de este triple movimiento del don opta por comprender el fenómeno en sus tres momentos como un todo, distinguible cada momento, pero no separables y por tanto consagrando la necesidad de la presencia del triple movimiento para que se dé propiamente el fenómeno del don, o, un segundo sentido, comprender cada uno de los momentos con una entidad propia sin que haya necesidad de que se den los otros dos momentos. Las diferentes tomas de posición conducirán a matices diferentes en la comprensión del fenómeno, cuando no a comprensiones totalmente antagónicas.

El don como hecho social total

La caracterización que hizo Mauss del fenómeno como hecho social total, entendiendo por tal como lógica que articulaba todas las relaciones sociales, va a tener en el debate posterior dos líneas de desarrollo. Por un lado, desde los estudios etnológicos, el concepto de don como hecho social total va a constituirse como criterio de fundamental distinción entre dos tipos de sociedades totalmente diferentes: sociedades articuladas en torno a los dones, y sociedades articuladas en torno al mercado. Y, por otro lado, desde la sociología, la consideración del fenómeno del don como hecho total se proyectará en la búsqueda de los estratos en los que el fenómeno del don permanece en las sociedades occidentales contemporáneas, así como los modos en los que el fenómeno se hace presente en la actividad ordinaria de estas.

A lo largo de las siguientes páginas vamos a apoyarnos en algunos de la ingente pléyade de autores que han abordado el fenómeno tanto desde la reflexión

II.- La irrupción de la lógica del don

filosófica⁴⁵ así como desde la reflexión antropológica y sociológica⁴⁶. Hemos elegido aquellos más significativos para nuestro objeto en función de la capacidad que su obra tiene para iluminar los núcleos temáticos que hemos señalado y/o para poder extrapolar sus análisis a la realidad económica.

⁴⁵ Derrida, J., *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1995); Marion, J.-L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008); Marion, J.-L., Derrida, J., y Kearney, R., "Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)" *Anuario colombiano de fenomenología*. III (2009); Ricoeur, P., *Amor y justicia* (Madrid: Trotta, 2011); Ricoeur, P., *Camino del reconocimiento: tres estudios* (Madrid: Editorial Trotta, 2005)

⁴⁶ Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," en *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*; Godelier, M., *El enigma del don* (Barcelona: Paidós, 1998); Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précède de "Trois études d'ethnologie kabyle"* (Genève: Librairie Droz, 1972); Gregory, C. A., *Gifts and commodities* (London: London Academic Press, 1982); Hénaff, M., *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Seuil, 2002); Godbout, J. y Caillé, A., *El espíritu del don* (Madrid: Siglo XXI, 1997); Godbout, J., *Le don, la dette et l'identité: homo donator versus homo oeconomicus* (Trois-Rivières: Éditions du Boréal, 2000); Appadurai, A., "Introduction: commodities and the politics of value," en *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, ed. A. Appadurai (Cambridge University Press, 1988); Cheal, D., *The Gift Economy* (London: Taylor & Francis, 1988); Parry, J. y Bloch, M., *Money and the Morality of Exchange* (New York: Cambridge University Press, 1989); Carrier, J., "Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange" *Sociological Forum* 6, no. 1 (1991); Carrier, J. G., *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700* (London: Taylor & Francis, 1994)

III. Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

A. La lectura filosófica sobre el don

Como ya hemos señalado, la cuestión sobre el carácter aporético del don tiene para nosotros una especial importancia. Si bien es cierto que el tema del don entra en el ámbito de la filosofía con cierto retraso respecto a las ciencias sociales, sin embargo, su tratamiento desde esta disciplina resulta muy esclarecedor. Desde el abordaje filosófico a la cuestión del don podemos acceder en su plena problematicidad a lo que hemos llamado *la aporía del don*, llevando la cuestión más allá del subjetivismo fenomenológico de la antropología cultural y la sociología de Mauss. De ahí que hayamos optado por presentarlo en un primer momento.

Antes de entrar en materia es necesario hacer una puntualización fundamental. La temática del *don* en el campo filosófico ha tenido una presencia muy significativa a partir del surgimiento del movimiento fenomenológico, tanto en la versión de Husserl como en la de Heidegger. No obstante, nuestro interés no es la temática del fenómeno *como lo que aparece*, y por tanto entendido como acontecimiento que se hace presente en forma de *don* (es gibt) a la conciencia y no como construcción de esta. Nuestro interés se centra en cómo la discusión filosófica, que ha girado en torno al fenómeno y su acontecer, se proyecta e ilumina el fenómeno del don como circulación de realidades entre las personas.

En este abordaje filosófico el primer ámbito de referencia ha sido, por tanto, la fenomenología, desde la que dos autores, Jacques Derrida y Jean-Luc Marion, han sido los principales protagonistas de un debate abierto¹. El primero, al poner el acento en la vertiente agonística del fenómeno del don converge, al igual que Mauss, en una disolución de este. Marion, por su parte, propondrá alejarse de la materialidad de lo dado, del objeto entregado, e inclusive de los agentes insertos en la donación, y transformar el fenómeno del don en el fenómeno de la pura donación. No obstante, tomando otra perspectiva y rodeando esta disputa desde la perspectiva fenomenológica, Paul Ricoeur ha abordado también la cuestión desde su enfoque hermenéutico haciendo una reconstrucción de la

¹ Testimonio de esta contienda filosófica lo encontramos en Marion, Derrida, y Kearney, "Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)."

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

dialéctica entre la *lógica de la equivalencia* y la *lógica del don* en la configuración del horizonte ético de las sociedades occidentales contemporáneas.

1. Derrida y el don como lo imposible

Preguntarse sobre la posibilidad del fenómeno del don ha sido el modo en el que la cuestión ha entrado en el ámbito filosófico de la mano de la obra de Jacques Derrida, especialmente su título *Dar (el) tiempo*². Las raíces del pensamiento de Derrida se hunden en la obra de Heidegger y su análisis fenomenológico del ser y del tiempo como accesibles no por la reflexión nouménica sino por y en el acontecer (Ereignis) del fenómeno, entendido este acontecer del fenómeno como donación³ y no como conquista de la razón. La obra de Derrida no hace sino proyectar la reflexión fenomenológica de Heidegger sobre el don, pero si Heidegger lo había hecho desde un interés ontológico, un más prosaico Derrida se interesará en su concreción material y social, y por tanto económica, tal y como Mauss lo había presentado:

Ahora bien, el don, *si lo hay*, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria. ¿Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía?⁴

La tesis principal que Derrida plantea es que el don, en su triple movimiento dar-recibir-corresponder, especialmente desde este tercer movimiento, deviene irremediabilmente en un aniquilamiento, en una disolución:

«Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda. Si el otro me devuelve o me debe, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo. Es demasiado evidente si el otro, el donatario, me devuelve inmediatamente la misma cosa. Por otra parte, también puede tratarse de una cosa buena o mala (...)
Para que haya don, es preciso que el contrario no devuelva, ni amortice, ni salde su

² Derrida, *Donner (le) temps.*; usaremos la edición en castellano Derrida, *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa.*

³Cf. Heidegger, M., *Tiempo y ser* (Madrid: Tecnos, 2000); Derrida, *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa.*, 18-20

⁴ Derrida, *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*, 17.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

deuda, ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda»⁵.

Para Derrida el don es aporético en sí mismo. Al igual que en la obra de Mauss, para Derrida la misma conciencia del don, de la existencia de algo que se transmite, tanto en el donante como en el donatario, hace que se manifieste la *deuda*, y esta conciencia de *lo debido* anula en sí misma la razón de ser de don:

«En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica, que anulará el don en el círculo ritual de la deuda»⁶.

Por eso, al igual que el ser en el pensamiento heideggeriano se manifiesta en su no aprehensión sino tan solo accesible en el *Ereignis*, en el acontecer, para Derrida el don ha de quedar necesariamente en el ámbito del olvido como inaprehensible, si es que se quiere seguir pensando el don; el olvido es la condición para que tenga lugar el don. Así pues, para Derrida el don es lo imposible como fenómeno, pero que paradójicamente puede ser pensado. Y puede ser pensado porque, al igual que en Heidegger el ser se esconde y solo queda el acontecer como tiempo, el don para Derrida lo que da es el tiempo:

«El don no es un don, no da, sino en la medida en que da (el) tiempo. Lo que ello da, el don, es el tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. Allí donde hay don, hay tiempo. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición del tiempo»⁷.

La tesis derridiana, como vemos, se inscribe dentro de lo que hemos llamado disolución de la aporía del don al subrayar con contundencia la condición agonística del don en virtud de su consideración de que toda transmisión genera una deuda.

2. Marion y el don como intencionalidad

Como hemos señalado anteriormente, la interpretación de Derrida ha sido contestada, también desde la fenomenología, por la obra de Jean-Luc Marion⁸. La resolución de la aporía del don en la obra de Marion tiene como punto de partida la

⁵ Ibid., 21-22

⁶ Ibid. 32

⁷ Ibid. 47

⁸ Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

sustracción del fenómeno del don de la estructura lógico-formal de donante-don-donatario, ya que, de lo contrario, según Marion, habría que coincidir con el análisis de Derrida. La propuesta de este autor es volver al Husserl de las *Investigaciones lógicas*, y al enfoque no desde del objeto, desde el don, sino desde la donación, no desde la facticidad de lo dado sino desde la fenomenicidad de la donación -*Gegebenheit*.

Para Marion cuando el don como fenómeno se mira desde la perspectiva del objeto, tal como hace Derrida, insertándolo en la necesidad lógica de la triple estructura del don -donante, don, donatario- y como Mauss la había presentado, acaba siendo reducido en último término al esquema causal aristotélico (donante como causa eficiente, don como causa formal y material, donatario como causa final) y en la medida que está concebido en un esquema causal es concebido en un esquema de necesidad o deuda. La consecuencia de esto es que el don, o bien se convierte en «lo imposible» como coherentemente propone Derrida, o bien es fagocitado por la lógica agonística de Mauss; en cualquier caso, disuelto fenomenológicamente, ya que de una manera u otra el fenómeno del don no es más que el ropaje tras el que se disfraza una lógica agonística, instrumental, utilitarista. La propuesta de Marion será que para acceder al fenómeno del don en su especificidad hay que sustraerse del objeto, y por lo tanto no pensar en términos de don (objeto) sino de donación⁹.

Marion ilustrará su propuesta mediante el recurso a la *epoché* metodológica del Husserl. Según este autor la donación puede acontecer sin donante¹⁰, sin materialidad del don¹¹, o sin donatario¹². De este modo, para Marion, el don puede acontecer sustraído de la economía, extramuros de la deuda, fuera del ámbito de lo debido, lejos de la relación agonística, ya que toda inclusión del don dentro del ámbito de lo económico hace que el don como fenómeno desaparezca:

«el don contradice el intercambio en tanto que económico; el modelo económico de los ensayos sobre el «don» no abre una vía para el don conforme a la donación, sino que ese modelo le asigna su primer obstáculo, quizá su obstáculo principal. Para conquistar la figura del don, hay que guiarse directamente por la donación y no por el intercambio económico entre términos reales; pero sobre todo hay que admitir que

⁹ Ibid. 152

¹⁰ Ibid. 159-170

¹¹ Ibid. 171-182

¹² Ibid. 183-198

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

el don, desde sí mismo, no permite jamás acceder a la donación, sino que, muy al contrario, la oculta»¹³.

Por tanto, para Marion la realidad del don, o mejor dicho, de la donación acontece como fenómeno solo en la intencionalidad, en el mundo intencional del sujeto o sujetos insertos en la donación. Así la donación acontece como no dependiente ya de los objetos materiales en los que se encarna, que pueden adquirir infinidad de formas, sino todo lo contrario, como donación «que permanece *inmanens, non vero transiens* en los dones»¹⁴ y cuya presencia, cuyo fenómeno, se da al sujeto.

Curiosamente la reflexión de Marion en su principal referencia en este tema se solapa con la obra Paul Ricoeur tal y como veremos inmediatamente; no en vano, tanto Ricoeur como Marion inician su discurso sobre el don desde la lectura de Husserl. La propuesta de Marion, en *Siendo dado* va evolucionando desde la fenomenología del don hacia la fenomenología del sujeto, desembocando finalmente en una fenomenología del sujeto relacional, mientras que en Ricoeur el camino recorrido ha sido el inverso. Así, si Marion hace aflorar desde la fenomenología del don la conciencia del *sí*, del *mí/me*¹⁵, Ricoeur toma como punto de partida dicha conciencia del *sí* (ipse/idem) en su reconstrucción hermenéutico-narrativa del sujeto¹⁶ y termina desembocando en la fenomenología del don como modo de reconocimiento mutuo; y si Marion desemboca desde la donación en la cuestión sobre el *yo trascendental* cartesiano¹⁷, justo es desde ese punto de donde arranca la cuestión sobre el sujeto ético en Ricoeur¹⁸.

3. Ricoeur: el don como «estado de paz»

El discurso de Paul Ricoeur en torno a la cuestión del don va a obligarnos a un mayor detenimiento por dos motivos principales que se refuerzan mutuamente. En primer lugar, Ricoeur aborda la cuestión del don en tanto que lógica del hacer humano. No se ciñe propiamente al fenómeno del don en sí, como hacían Derrida y Marion, sino que el fenómeno es considerado como principio genético de un modo propio de racionalidad práctica. Y en segundo lugar la reflexión filosófica de Ricoeur, que siempre mira a las relaciones intersubjetivas, dialoga y acoge los desarrollos llevados a cabo desde

¹³ Ibid. 200

¹⁴ Ibid. 205

¹⁵ Ibid. 410-414; 426-427

¹⁶ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1996). 138-172 *ibid.*. 138-172

¹⁷ Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. 430-438

¹⁸ Ricoeur, *Sí mismo como otro*. XI-XL

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

la sociología o la ciencia política, íntimamente emparentadas con la ciencia económica. Así pues, pasemos a abordar la rica y abundante producción de este Autor.

En su última etapa de producción filosófica, Paul Ricoeur se va a interesar vivamente por lo que él llamó *lógica de la sobreabundancia* -que se correspondería con la *lógica del don* en el sentido en el que nos estamos refiriendo nosotros- entendida esta como correlato dialéctico del que había sido uno de los grandes temas que atraviesan su obra: la justicia. El concepto de justicia en la obra de Ricoeur se articula en la que el mismo autor denomina *lógica de la equivalencia*, desplegada dicha equivalencia tanto en un sentido conmutativo -al interior de las relaciones yo/tú- como en un sentido distributivo -nosotros.

Así, si en buena medida su obra ética se había dedicado a la reconstrucción (narrativa) del sujeto ético y a las relaciones de justicia en la sociedad¹⁹, en este quehacer filosófico siempre había aparecido de una manera u otra la necesidad de recurrir a un ámbito que complementase la esfera de la justicia, un ámbito que denominó de muchas formas: cuidado, responsabilidad, proximidad, etc.²⁰. A este ámbito complementario al de la justicia -regida por la *lógica de la equivalencia*- Paul Ricoeur lo va a caracterizar por el primado de la *lógica de la sobreabundancia*.

Donde aparece más explícitamente expresada esta dialéctica es en su obra *Amor y Justicia*, aunque volverá a ella en los últimos compases de su última obra *Caminos de reconocimiento*, obra en la que abordará la cuestión del don siguiendo muy de cerca los términos en los que fue presentada por Mauss, y, como resulta inevitable, teniendo que afrontar el carácter aporético de la realidad del don.

Para Ricoeur estas dos lógicas resultan totalmente distintas, con lenguajes distintos. La prosa sería el modo propio de la *lógica de la equivalencia*, del lenguaje de la justicia, que en sí misma reclama argumentación, y que en su concepto más propio de «dar a cada uno lo suyo» establece siempre una mediación entre los sujetos monopolizada por el derecho y el deber. Su correlato por el lado del amor sería la *lógica de la sobreabundancia* que se manifiesta en la poética, que en sí misma no es sino alabanza, proclamación, canto o metáfora; la poética del amor, de la sobreabundancia, no necesita

¹⁹ Cf. Ibid.; Ricoeur, P., *Lo justo* (Madrid: Caparrós, 1999)

²⁰ Cf. Ricoeur, P., *Historia y Verdad* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1990), una de sus primeras obras en las que ya aparece la dialéctica ente socio y prójimo, como concepción del “otro” desde la dos lógicas a las que nos referimos, dialéctica que ya aparecía cuando dialogaba con Gabriel Marcel en Ricoeur, P. y Marcel, G., *Entretiens: Paul Ricoeur, Gabriel Marcel* (Paris: Aubier Montaigne, 1968).

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

de argumentación sino de la mera proclamación, o como máximo del imperativo suplicante del ¡ámame! que precede como imperativo no coactivo a todo imperativo legal²¹. Estas dos lógicas aparecen confrontadas, pero nunca totalmente contradictorias, antes bien, se reclamen y se relacionen dialécticamente en una relación de complementariedad:

«Por dialéctica entiendo aquí, por una parte, el reconocimiento de la desproporción inicial entre los dos términos y, por otra, la búsqueda de las mediaciones prácticas entre los dos extremos —mediaciones, digámoslo en seguida, siempre frágiles y provisionales»²².

Desde su primera aproximación en su obra *Amor y Justicia*, Ricoeur ya va a señalar esta dialéctica, cuyo primer momento de antítesis se manifestaría como la aporía del don que nosotros hemos señalado. Para Ricoeur esta aporía tiene un claro ejemplo en un pasaje evangélico (Lc 6,27-36) en el que ambas lógicas, la *lógica de la sobreabundancia*: «amad a vuestros enemigos» (Lc 6,27), aparece yuxtapuesta la *lógica de la equivalencia* expresada en la regla de oro: «lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros igualmente» (Lc 6,31). Esta aporía en forma de antítesis tiene su esencia en que, por un lado, la *lógica de la sobreabundancia* tiene un carácter *supra-ético*²³, puesto que el mandamiento de «amad a vuestros enemigos» no se sostiene sobre sí mismo, sino que sería la expresión *supra-ética* de una economía del don que la antecede: «porque Él es bondadoso con los ingratos y los perversos» (Lc 6,35)²⁴; mientras que por el otro lado la *lógica de la equivalencia* es precisamente la *lógica interna* que gobierna la eticidad²⁵ y se sostiene en la reciprocidad y reversibilidad.

Esta antítesis ente las dos lógicas, parecería resuelta en el relato evangélico a favor de la *lógica de la sobreabundancia*: «porque si amáis solamente a los que os aman, ¿qué merito tenéis?» (Lc 6,32). Sin embargo, esta resolución es para Ricoeur una mera apariencia, una interpretación simplificadora del pasaje evangélico. Si la *lógica de la sobreabundancia* se erigiera como regla general se correría el riesgo de la anulación de la justicia, desembocando en una in-moralidad:

²¹ Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios.*, 230

²² Ricoeur, *Amor y justicia.*, 33

²³ *Ibid.* 47-48

²⁴ *Ibid.* 47

²⁵ *Ibid.* 48-49

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

«¿qué ley penal y en general qué regla de justicia podría ser extraída de una máxima de acción que erigiera la no-equivalencia como regla general? ¿Qué distribución de tareas, de roles, de ventajas y cargas, podría ser instituida, en el espíritu de la justicia distributiva, si la máxima de prestar sin esperar nada a cambio fuera erigida como regla general?»²⁶.

Así pues, la *lógica de la sobreabundancia*, que en sí misma es supra-ética, precisa, para entrar en el campo de lo ético, de la guía de la justicia, de la *lógica de la equivalencia*, sin la cual corre el riesgo de convertirse en arbitrariedad.

Sin embargo, Ricoeur considera también la dirección opuesta, la que va desde la *equivalencia* a la *sobreabundancia*. La regla de oro precisa del mandato del amor para inmunizarse ante interpretaciones perversas que la reduzcan disimuladamente al cálculo utilitarista del *do ut des*. De este modo, el amor evita que la *lógica de la equivalencia* termine por trasmutar la cooperación en competencia, reduciendo la cooperación a una mera apariencia que esconda una forma refinada de equilibrio entre intereses²⁷.

Para Ricoeur el carácter supra-ético de la *lógica de la sobreabundancia* proviene de una *economía del don* que la antecede. Se puede dar porque previamente *te ha sido dado*²⁸. Solo de este modo se previene la deriva utilitarista de la regla de oro evitando el dar *para* recibir mediante su transformación en un dar *porque* te ha sido dado. Con este simple cambio de preposición (y voz), la *lógica de la sobreabundancia* se encarna en la fórmula de la regla de oro introduciendo en la misma regla el matiz que evita a la *lógica de la equivalencia* entrar en la deriva utilitarista²⁹.

Como ya hemos indicado, la cuestión del don va a volver a aparecer, en esta ocasión ya de un modo explícito, en la última obra de Paul Ricoeur *Caminos de reconocimiento*³⁰. No deja de ser significativo que las últimas páginas de la última obra escrita por este autor se dediquen a abordar el fenómeno del don, como uno de los lugares filosóficos en los que desemboca su propio camino intelectual.

Caminos de reconocimiento está formado por tres estudios dedicados cada uno de ellos al análisis del concepto de reconocimiento desde tres acepciones distintas

²⁶ Ibid. 51

²⁷ Ibid. 52

²⁸ Recordemos aquí las características de la lógica del don tal como hemos extraído de Benedicto XVI.

²⁹ Ricoeur, *Amor y justicia*. 51

³⁰ Como el propio Ricoeur señala en su obra, el término *reconnaissance*, cuya traducción al español es *reconocimiento*, es sinónimo, tanto en lengua francesa como en española, de *agradecimiento* y *gratitud*. Esta relación semántica resulta muy significativa para nuestro interés.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

que pertenecen a tres campos filosóficos diferentes. El primer estudio titulado «El reconocimiento como identificación» es un diálogo con la noción de sujeto trascendental kantiano derivado de la revolución cartesiana y la cuestión del reconocimiento como identificación. El segundo estudio titulado «Reconocerse a sí mismo» recopila su reconstrucción narrativa del sujeto ético, y se centra en el reconocimiento del hombre como agente, el reconocimiento entendido como la adscripción del acto al agente. La cuestión sobre el don se va a encuadrar en el tercer estudio titulado «El reconocimiento mutuo» que abordará la cuestión del reconocimiento desde su perspectiva política, en el sentido del reconocimiento como reconocimiento personal, jurídico y social. Es este tercer capítulo y su enfoque es el que nos interesa para nuestra investigación.

El punto de partida de este tercer estudio es el concepto de reconocimiento, en la obra de Hegel³¹, pero en la lectura actualizada que realiza Axel Honneth³², y situándose Ricoeur en la estela del intento del idealismo alemán de fundamentar la vida en sociedad asentándola sobre motivos morales. Este enfoque del idealismo alemán se presenta como alternativa a la propuesta del contractualismo hobbesiano que fundamentaba la vida en sociedad en la rivalidad, la desconfianza y la gloria.

Hegel había presentado al final de su obra *Principios de la filosofía del derecho*³³ una lectura de la historia entendiéndola como el devenir de una *lucha por el reconocimiento* mutuo entre las personas. Axel Honneth tomará para su obra este concepto hegeliano de lucha por el reconocimiento como hilo conductor que une y articula tres ámbitos fundamentales de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y el reconocimiento social³⁴. Ricoeur partirá de estos tres ámbitos de reconocimiento que señala Honneth para desarrollar su tercer estudio.

La pregunta que Ricoeur se hace al final de su obra, tras repasar la propuesta de reconocimiento de Hegel, es si, en último término, la realidad de la convivencia humana no sería sino una interminable y agotadora lucha por obtener el reconocimiento del otro y de los otros, o si, por el contrario, existirían situaciones de real reconocimiento,

³¹ Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 6 ed. (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985), cap. 4.; Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases* (Madrid: Alianza, 1999), §430-433.

³² Cf. Honneth, A., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996). Por razón de accesibilidad nuestras referencias son de la edición norteamericana, aunque existe una traducción española

³³Cf. Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía Del Derecho, o, Derecho Natural y Ciencia Política* (Barcelona: Edhasa, 1999).

³⁴ Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, 92-132.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

situaciones de convivencia que no precisen de la tensión de la reivindicación puesto que en ellas el reconocimiento es plenamente manifestado, situaciones que Ricoeur llama *estados de paz*³⁵.

Ricoeur va a señalar como modelos de *estados de paz* insertos en nuestra cultura los tres órdenes del amor: el eros (en el sentido platónico), la philia (en el sentido aristotélico) y el ágape (en el sentido bíblico y postbíblico). De ellos se centrará especialmente en el ágape en la medida en que de los tres es el único que, en su propia concepción, y paradójicamente, parece rechazar el mismo hecho del reconocimiento. El ágape albergaría en su interior una cierta negación de la reciprocidad en la medida que se manifiesta en su sentido más intuitivo como el don *sin contrapartida*. Es este *sin contrapartida* es el que parecería contradecir un sentido de reciprocidad. Y, sin embargo, este don *sin contrapartida*, expresión privilegiada del ágape, se encarna en relaciones de intercambio (toda relación de dones adquiere la forma de intercambio) siempre enmarcadas en la regla de la justicia, en la reciprocidad. He aquí, que Ricoeur -al igual que Derrida y Marion- al abordar el fenómeno del don como expresión privilegiada del ágape, estado de paz por antonomasia, se encuentra cara a cara con lo que nosotros hemos llamado la *aporía del don*, a la que Ricoeur se referirá como la *paradoja* del don y del contra-don.

Para abordar la *paradoja del don* Ricoeur va a servirse de las interpretaciones del fenómeno del don en la tradición sociológica francesa: Mauss, Lévi-Strauss, Claude Leforte y Mark R. Anspach³⁶. Reconoce en cada una de ellas intentos de resolución de la aporía mediante el recurso común a la aplicación implícita de la teoría de los tipos de Whitehead y Rusell³⁷, en la medida en que en todos estos autores la resolución de la aporía del don se ejecuta distinguiendo dos niveles: un nivel superior, trascendental, o social-institucional en el que se situaría la *regla de reciprocidad* y por tanto la necesidad de

³⁵ Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios.*, 225. El término lo toma de Boltanski, L., *El amor y la justicia como competencias* (Buenos Aires: Amorrortu, 2000) de su segunda parte titulada "Ágape. Una introducción a los estados de paz".

³⁶ Leforte, C., *Las formas de la historia: ensayos de antropología política* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1988); Anspach, M. R., *À charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité* (Paris: Seuil, 2002)

³⁷ Whitehead, A. N. y Russell, B., *Principia mathematica: (hasta el *56)* (Madrid: Paraninfo, 1981)

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

corresponder, y un nivel inferior en el que se realizan las relaciones discretas entre los individuos, estas sí, inscritas en una *lógica del don*, ahora *sin contrapartida*³⁸.

Situar la reciprocidad más allá de las relaciones concretas mediadas por el intercambio de dones, no implica para Ricoeur privar al ágape, expresado en el don, de su ejercicio efectivo del reconocimiento. Ahora bien, si ya no podemos hablar propiamente de reciprocidad dentro del ámbito del ágape, que se expresa en las acciones discretas de intercambio de dones ¿con qué término expresamos el reconocimiento en el ámbito del don? Ricoeur va a referirse como *mutualidad* a esa relación de reconocimiento propia ágape y que se expresa en el don. Para Ricoeur en el régimen del ágape no hay reciprocidad sino *mutualidad*, en el sentido de que la reciprocidad expresa el reconocimiento en las relaciones sistémicas, mientras que *mutualidad* se refiere al reconocimiento en las relaciones personales discretas *entre* los actores. La mutualidad surge por tanto de ese *entre* los actores vinculados en una relación concreta, frente a la reciprocidad que se enraíza en la relación de los sujetos con el otro anónimo que queda representado en la institución³⁹.

No obstante, la aporía del don no queda resuelta con esta distinción entre *reciprocidad* y *mutualidad*, en el sentido de que la *mutualidad* no está en sí misma exenta del riesgo de derivar en una relación mercantilizada. Ricoeur se adentrará en el fenómeno del don para lo cual va a tomar de la obra de Marcel Hénaff *Le prix de la vérité*⁴⁰ la idea del intercambio de dones como realidad en la que se encarna el reconocimiento *mutuo* y que adquiriría la forma de *reconocimiento mutuo simbólico*. Este constituiría, como hemos visto, una esfera totalmente distinta a la del reconocimiento *recíproco* el cual pertenecería a las relaciones mediadas institucionalmente⁴¹. Para Ricoeur la clave de este modo específico del reconocimiento en el intercambio de dones reside en su constitución simbólica la cual se expresa en el carácter *ceremonial* que adquiere todo intercambio de dones. En este sentido todo intercambio de dones regidos por la mutualidad constituye de algún modo un ritual, una ceremonia de reconocimiento mutuo.

³⁸ De igual modo podríamos reconocer los intentos de resolución de la aporía del don de Derrida y Marion, Ahora bien, los filósofos la resuelven en sentido inverso a los sociólogos. Derrida sitúa el don en un nivel trascendental como *imposible* en las relaciones discretas de los agentes, y Marion sitúa el don en el nivel intencional de los agentes al centrarse en la donación y no en los objetos donados.

³⁹ Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, 240

⁴⁰ Hénaff, *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*.

⁴¹ Estas relaciones recíprocas mediadas institucionalmente se encarnarían en el reconocimiento recíproco contractual (mercado) y el reconocimiento recíproco jurídico (estado/judicial).

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Siguiendo a Henaff, Ricoeur va a subrayar dos aspectos esenciales del don como reconocimiento mutuo y que lo constituyen como reconocimiento simbólico. El primer aspecto es que la relación entre un donante y un donatario –en el ámbito del ágape– no pivota en torno a la cosa dada y devuelta, sino en torno a la relación entre los sujetos⁴², siendo la cosa dada y devuelta la *prenda* del reconocimiento. En este sentido la cosa dada y devuelta es símbolo de la relación marcada por la mutualidad⁴³. El segundo aspecto fundamental del reconocimiento mutuo simbólico propio del don ceremonial es el carácter de *sin precio* de la cosa dada y devuelta. Los presentes, los dones, no tienen significado en la esfera mercantil. En la medida en que son *prenda* del reconocimiento mutuo no son cosas que se pueden comprar y vender, aunque como señala Ricoeur, la esfera del intercambio de dones y la del intercambio mercantil en muchas ocasiones se entrecruzan, con el riesgo de pervertir tanto la reciprocidad como la mutualidad, siendo el fenómeno de la corrupción el paradigma de esta perversión⁴⁴. Esta posibilidad de trasmutación del *régimen del don* al *régimen de la mercancía* pone de manifiesto que la aporía del don no estaría resuelta del todo con la distinción entre reciprocidad y mutualidad, sino que es necesario distinguir, como dice Ricoeur, entre *la buena y la mala reciprocidad*⁴⁵.

Para concluir esta resolución de la aporía del don y poder marcar claramente el terreno en el que se puede hablar propiamente de don, y por tanto del estado de paz generado por el reconocimiento en el ágape, Ricoeur volverá al punto de vista fenomenológico para invertir la pregunta sobre *por qué corresponder lo dado* por la pregunta sobre *por qué dar*, y por otro lado subraya el carácter *ceremonial* del don.

Con la inversión de la pregunta Ricoeur recupera el carácter más propio del ágape, el carácter desinteresado, en tanto que el primer don es el que inicia el proceso con una doble espera, una primera espera de que el don sea acogido, y una segunda espera de que el don sea correspondido. Estas *esperas* pueden diferirse indefinidamente, incluso perderse de vista⁴⁶ de manera que el corresponder se convierta en un segundo don situado al mismo nivel que el primero, ahora sustraído de todo sentido de restitución. De esta

⁴² Nótese que aquí coincidiría con la perspectiva de Jean Luc Marion que abordaba el fenómeno no desde lo dado, sino desde la donación, la relación entre sujetos.

⁴³ Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios.*, 242-243

⁴⁴ El fenómeno de la corrupción sería la perversión del régimen del don en tanto que supone la “venta” de “favores” a la vez que la violación de la reciprocidad en el ámbito de la legalidad.

⁴⁵ Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios.*, 247

⁴⁶ Vemos cómo aquí reaparece de otro modo ese *imposible*, esa *différance* de Jacques Derrida, o una forma del fenómeno del don en régimen de reducción de Jean Luc Marion.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

forma, para Ricoeur el modo en el que se acoge el don es la clave de arco para la superación de la aporía del don: solo cuando el don se acoge en *gratitud*, es decir, liberado del peso de la obligación, solo entonces se orienta hacia una *gratuidad* igual a la que puso en marcha el don inicial. Se genera así un doble binomio: dar-recibir y recibir-corresponder ambos situados en el régimen del ágape, en el que el primer binomio no es más que modelo para el segundo⁴⁷, pero entre los cuales hay una *inexactitud* que los sitúa fuera del régimen de equivalencia tanto de la justicia distributiva (jurídica) como de la conmutativa (contractual).

Finalmente, para Ricoeur el don bajo el régimen del ágape solo acontece como ceremonia, como rito simbólico. Este carácter ceremonial del don subraya la distinción entre el intercambio del don y el intercambio mercantil, segregándolo del ámbito de las transacciones cotidianas de compra y venta. En este sentido el carácter ceremonial del intercambio de dones excluye toda posibilidad de considerarlo como forma arcaica de las transacciones mercantiles. Y por otro lado el carácter ceremonial previene igualmente al don de la reducción moralizante, de deslizar el ámbito excepcional y libre del don hacia el ámbito de un deber de justicia moral que transformaría el ágape, la caridad, en un modo refinado de restitución⁴⁸.

No obstante, tal y como Ricoeur reconoce en las últimas líneas de este tercer estudio, el carácter simbólico, ceremonial, festivo, en cierto sentido *sacral*, del don, al estar segregado de las relaciones cotidianas no puede crear institución, tan solo hace emerger en nuestra conciencia los límites del ámbito de la justicia de equivalencia, reclamando un ámbito propio, pero que nunca estará exento de la tensión creadora entre la generosidad y la obligación. En último término el carácter aporético del don puede ser acorralado, acotado, perfilado, pero nunca eliminado.

⁴⁷ Recuérdese cómo Joseph Ratzinger hablaba de *sacramentum* y *exemplum*.

⁴⁸ Este deslizamiento del ámbito del ágape al ámbito de la justicia lo hemos visto también en Joseph Ratzinger cuando señala el riesgo de transmutar la lógica de la sobreabundancia en *moralismo*. En el ámbito sociológico este deslizamiento queda muy bien reflejado en el estudio de Komter, A. E., *Social Solidarity and the Gift* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)..

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Nuestro recorrido por las aproximaciones filosóficas al fenómeno del don a través de Derrida, Marion y Ricoeur, ha puesto primariamente de manifiesto la profundidad y complejidad del tema que nos centra. El fenómeno del don ha ocupado un lugar privilegiado en toda la corriente fenomenológica a raíz de la obra de Heidegger, y ha tenido un eco profundo en la estela de autores que beben de las fuentes del filósofo alemán. Ciertamente Heidegger considera el fenómeno del don desde la ontología, pero su dialéctica entre el ente y el ser se refleja en la discusión dentro del ámbito fenomenológico sobre el *don*, en una dialéctica entre los sujetos insertos en el acto de donación y los objetos que materializan el don. Esta dialéctica, llevada hasta sus últimas consecuencias, ha sido el núcleo del discurso de Derrida. Si algo ha puesto de manifiesto el discurso de Derrida es que situar en un mismo plano el fenómeno del don y la relación económica deviene en una disolución del don que queda fagocitado por la lógica agonística, sacrificial de intercambio material.

Para salir de tal situación de contradicción, la fenomenología del don desarrollada por Marion nos ha mostrado que la *lógica* inherente al fenómeno del *don* solo es accesible desde la intencionalidad de los sujetos. El fenómeno del don solo es accesible desde la perspectiva de los sujetos inmersos en una relación. He aquí una aportación fundamental que este periplo filosófico nos ofrece, una clave esencial para poder comenzar a estructurar los elementos definitorios de una *lógica del don*, en la medida en que se superpone con los elementos definitorios de dicha lógica presentes en el pensamiento de Joseph Ratzinger y de Benedicto XVI, y que, por otra parte, amplía nuestra comprensión de por qué el fenómeno del don resulta una realidad tan refractaria a lo económico. El *don* se refiere a la relación, a las personas, lo económico a las cosas. Pero ¿puede haber transacción económica digna de consideración sin que en uno y otro polo se hallen personas?

Ricoeur, con su enfoque hermenéutico nos ha abierto a otro elemento esencial para ir dando forma a la *lógica del don*: el reconocimiento. El fenómeno del don es irreductible a la *lógica de la equivalencia*, al ámbito de la justicia y el reconocimiento como reivindicación, e inaugura un ámbito en el que prima la *lógica de la sobreabundancia* y el reconocimiento como proclamación, como alabanza, como ceremonia. El fenómeno del don se inscribe en el régimen de la mutualidad, en el que prima el carácter simbólico del don, el carácter *sin precio* de la realidad donada, y que excluye el acto de la donación de la reciprocidad en la medida en que no puede ser

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

equiparada, porque no puede ser *apreciada*, ni sometida a un cálculo equivalente. En este carácter de *sin precio* aflora otro elemento fundamental para comprender la *lógica del don* en su especificidad.

B. Las lecturas etnosociológicas

Siendo la etnología y la sociología los ámbitos donde emergió en la conciencia de las modernas ciencias humanas el fenómeno del don, era de esperar que la producción en estos ámbitos respecto al objeto que nos ocupa fuese tremendamente amplia y a la vez plural. Cuando Lévi-Strauss remitió a la obra de Mauss como la base de su teoría estructuralista, señalando el fenómeno del don como fenómeno genético de lo social, toda una riada de etnólogos y sociólogos seguirían el cauce abierto, bien para proyectar la *lógica del don* sobre otros ámbitos de la realidad social (Lévi-Strauss lo hizo sobre las relaciones de parentesco), bien para refutar, matizar o reinterpretar dicha tesis.

En cualquier caso, hay que añadir que al abordar el discurso del don en estas disciplinas nos vamos a encontrar con dos dificultades que hemos de saber relativizar si es que queremos ir más allá de las reflexiones de los antropólogos y sociólogos y sacar a la luz sus aportaciones más valiosas de cara a nuestro objetivo.

La primera de estas dificultades es que el objeto inmediato de muchos de los estudios a los que haremos referencia no es nuestra sociedad occidental contemporánea, sino sociedades arcaicas o tradicionales. La divergencia entre estas sociedades y la nuestra hace que las prácticas sociales en las que el fenómeno del don adquiere su forma en las primeras, o bien no encuentran un paralelo en nuestra sociedad, o bien, aunque lo encuentren, tienen un carácter menos significativo socialmente. Es más, en las sociedades arcaicas y tradicionales el fenómeno del don lo impregna todo, mientras que en nuestra sociedad ha quedado relegado a prácticas sociales periféricas. Ante esta situación uno no puede dejar de plantearse si toda la fuerza explicativa que tiene la *lógica del don* en las sociedades arcaicas y tradicionales resulta del todo irrelevante en la nuestra. Y, sin embargo, no a pesar de esta distancia, sino precisamente por ello, la etnosociología

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

encuentra en el estudio de otras sociedades el fondo de contraste con el que tomar distancia de nuestra sociedad y poder objetivarla mejor⁴⁹.

La segunda dificultad está en categorizar las diversas lecturas con las que el fenómeno del don aparece en la literatura etnosociológica ya que la multitud de intereses y de enfoques con los que se aborda el fenómeno del don no posibilitan ofrecer una lectura unitaria. Si, como hemos podido comprobar, en la lectura filosófica primaba la preocupación en torno al carácter aporético del fenómeno del don, en la literatura etnosociológica el interés predominante será la comprensión de los elementos que dotan de inteligibilidad al fenómeno del don (carácter aporético y estructura dar-recibir-corresponder) que se articularán en coherencia con la particular toma de postura de cada autor respecto del papel interpretado por la *lógica del don* en la configuración de la sociedad.

En este sentido organizaremos la presentación de la lectura etnosociológica del fenómeno del don en tres modos de aproximarse, en función del interés último con el que se haya acercado al fenómeno. Una primera aproximación sería la de la escuela estructuralista, que aborda el fenómeno del don desde su capacidad explicativa de lo social (Lévi-Strauss); un segundo grupo cuyo trabajo se ha centrado en explorar la presencia de la *lógica del don* en las relaciones sociales de producción y distribución (Godelier, Bourdieu, C.A. Gregory); y finalmente, un tercer grupo cuyo interés ha sido mostrar los modos en lo que en las sociedades occidentales contemporáneas sigue presente el fenómeno del don (Henaff, Anspach, Godbout Cheal, Carrier, Appadurai, Bloch, Komter). Son tres perspectivas, tres intereses diferentes, aunque a lo largo de las siguientes páginas veremos que no dejan de estar íntimamente relacionados.

1. La lectura estructuralista: Lévi-Strauss

Como ya hemos indicado, corresponde como mérito de este autor el rescatar la obra de Mauss y situarla en el centro del debate etnológico y sociológico, de ahí que tal vez sea lo más apropiado comenzar con él este recorrido por el abordaje de la cuestión en dichas disciplinas, ya que tomando tal punto de origen se podrá comprender mejor la

⁴⁹ Nótese que estoy utilizando el término *etnosociología* sintetizando en él dos disciplinas. Esto es debido a que respecto al fenómeno del don ambas disciplinas lo han estudiado en mutua referencia. Respecto al uso que hago del término *etnosociología* y su enfoque epistemológico Cf. Santoro, P., "El momento etnográfico: Giddens, Garfinkel y los problemas de la etnosociología" *Reis*, no. 103 (2003)

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

importancia que la cuestión sobre la *lógica del don* tiene en la comprensión contemporánea de lo social.

Claude Lévi-Strauss inaugura con su obra *Las estructuras elementales del parentesco*⁵⁰, la que se conoce como la escuela estructuralista sociológica, que ha tenido un gran impacto en las ciencias sociales a partir de su publicación. En esta obra, clave para entender la sociología contemporánea, Lévi-Strauss va a recorrer una pléyade de sistemas de parentesco presentes en sociedades arcaicas, preguntándose si existiría una lógica interna común a dichos sistemas que les dote de una inteligibilidad, es decir, una *estructura* común.

Lévi-Strauss comenzará señalando que todos los sistemas de parentesco tienen como punto de origen el tabú del incesto. El sistema de parentesco emerge propiamente en el preciso momento en que se establece una norma que regula lo que la naturaleza exige -la reproducción sexual heterógama- pero que no determina -la biología no impide la reproducción consanguínea. En este sentido la irrupción de lo cultural como lo superpuesto a lo biológico tiene su más primitiva manifestación en el surgimiento de la ley que organiza la *herencia* a través de la *alianza*⁵¹. En este sentido el tabú del incesto, al ordenar con quien no se puede tener relaciones sexuales ni contraer matrimonio sería la bisagra que articula la confluencia entre la naturaleza y la cultura. En tanto que manifestación de la naturaleza, de lo biológico y psíquico humano, la prohibición del incesto es universal, y por tanto aparece presente en todo grupo humano, pero, a su vez, el tabú del incesto aparece siempre expresado bajo la forma de la cultura, en forma de ley que regula los matrimonios prohibidos y los permitidos, estructurando así la multiplicidad de los sistemas de parentesco.

Para Lévi-Strauss el tabú del incesto

«constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura»⁵².

en tanto que es la norma más primera en la que se manifiesta la cultura como modo propiamente humano de asegurar la supervivencia del grupo como grupo. Al exorcizar con el tabú del incesto el riesgo de la endogamia, de la clausura del pequeño

⁵⁰ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. edición española Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*.

⁵¹ Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*., 65-68

⁵² *Ibid.*, 58-59

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

núcleo familiar en sí mismo, la cultura impele a distribuir las mujeres -al igual que los alimentos- como bienes escasos y preciosos, a la vez que imprescindibles para la creación y supervivencia del grupo⁵³. La norma que prohíbe el incesto impele al grupo a dejar disponibles sus mujeres para otros y a su vez permite al grupo tener disponibles mujeres para sí, abriendo así el espacio para tejer mediante las estructuras de parentesco la urdimbre que sustenta toda la vida social.

En tanto que elemento primario de la cultura, comprendida esta como el modo humano de supervivencia, la regla que organizará el tabú del incesto va a compartir rasgos con otros elementos esenciales para la supervivencia como es el alimento y sus reglas de distribución. Así pues, las *estructuras de parentesco* se articularán como una lógica de distribución, de transmisión, en este caso de mujeres, dentro del grupo y/o con distintos grupos humanos.

He aquí donde la *lógica del don*, señalada por Mauss como forma primaria de transmisión de realidades dentro de las sociedades arcaicas, cobrará en la obra de Lévi-Strauss su importancia capital. Lévi-Strauss señalará que la transmisión de mujeres, hecho primigenio de la cultura, se realiza bajo la forma del intercambio de dones, no como mercancías; las mujeres no se compran ni se venden, sino que se intercambian como las realidades más valiosas y por tanto con todos los elementos que dicho modo propio de transmisión tiene: libre a la vez que obligado, en tres momentos dar-recibir-corresponder.

Para Lévi-Strauss el intercambio de dones no esconde un interés primariamente económico, aunque puede tener dicho valor, pero en un plano muy secundario:

En todas partes encontramos un doble supuesto implícito o explícito: los regalos recíprocos constituyen un modo, normal o privilegiado según el grupo, de transmisión de los bienes, o de ciertos bienes, y estos regalos no se ofrecen, de modo principal o en todo caso esencial, con el fin de recoger un beneficio o ventajas de naturaleza económica... Las mercaderías no solo son bienes económicos sino vehículos e instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, estatus, emoción; y el juego sabio de los intercambios (...) consiste en un complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contra riesgos, en el doble terreno de las alianzas y de las rivalidades⁵⁴.

⁵³ Ibid.69-78

⁵⁴ Ibid.92-93

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Pero a diferencia de los filósofos, más enfocados en abordar el carácter aporético del don, a Lévi-Strauss le va a interesar especialmente el último de los rasgos con los que Mauss caracterizó el fenómeno del don en las sociedades arcaicas, su carácter de hecho social total. Lévi-Strauss planteará que la *lógica del don* como lógica propia del proceso más primario de lo cultural, lo es en tanto que supone la cristalización de una estructura psíquica inherente a lo humano, y que articula los estratos más primarios de lo social como son las reglas de intercambio. Esta estructura del psiquismo humano que determina la sociabilidad consistiría en el principio de reciprocidad⁵⁵ que rige todo acto de comunicación. En último término la lógica del intercambio de regalos manifiesta la estructura fundamental del acto comunicativo, del acto de la transmisión recíproca, desde las palabras, hasta los objetos y, por supuesto, las mujeres⁵⁶. En definitiva, el acto constitutivo de lo social.

A pesar de haber señalado la comprensión del circuito de dones de Mauss como clave para comprender el modo de establecerse los vínculos de parentesco, habrá que esperar a la introducción a la reedición de *Essay sur le don* que realiza Lévi-Strauss para constatar con toda claridad su propuesta de concebir la *lógica del don* como manifestación privilegiada del principio de reciprocidad el cual no es sino la estructura fundamental de la sociabilidad humana. En dicha introducción Lévi-Strauss pondrá el foco de atención en la explicación que Mauss dio a la causa por la que emanaba el deber de corresponder los regalos, la idea indígena de que en las cosas habitaba un *hau*, que nosotros indicábamos como *espíritu en la cosa*. Para Lévi-Strauss el recurso que Mauss hace a la categoría indígena de *hau* no puede sustentar una explicación apropiada para una aproximación científica al fenómeno del don. Por eso se va a concentrar en desentrañar qué se esconde tras el término indígena.

Para Lévi-Strauss, detrás del concepto de *hau* o *mana* no se esconde un conjunto de sentimientos, representaciones o creencias, sino un nivel profundo de la estructura mental inconsciente de la humanidad:

Las concepciones de tipo *mana* son tan frecuentes y se hallan tan extendidas que cabe preguntarse si no nos hallamos en presencia de una forma de pensamiento universal y permanente que, lejos de caracterizar a ciertas civilizaciones o a supuestos estadios arcaicos o semiarcaicos del espíritu humano, sería función de una

⁵⁵ Ibid.100-101

⁵⁶ Ibid.573-574

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

cierta situación del espíritu en presencia de las cosas, que aparecería cada vez que se produjese dicha situación.⁵⁷

La *cierta situación* a la que en este párrafo se está refiriendo Lévi-Strauss, manifiesta, según este autor, la naturaleza simbólica del pensamiento humano y del lenguaje como su correlato. Para Lévi-Strauss la aparición de la capacidad simbólica y con ella del lenguaje hace que toda la realidad emerja ante el hombre cargada de significado, y lo hace de una vez por todas, no en un proceso, sino en un *big-bang* simbólico y lingüístico⁵⁸. Hablar es pensar y pensar es hablar, y ambas realidades que dotan a lo humano de su especificidad son la manifestación del hombre como animal simbólico.

No obstante, el establecer las correspondencias entre significantes (palabras y elementos del lenguaje) y significados (conceptos y realidades), que es en sí mismo el proceso de conocimiento, no se desarrolla de una vez por todas sino gradualmente. Y no solo gradualmente, sino en una variabilidad infinita sujeta a las múltiples circunstancias en las que las diferentes culturas humanas se han desarrollado. De este modo el proceso de establecer correspondencias entre significados y significantes da lugar a la multiplicidad de lenguajes, que precisamente por ser cada uno fruto del establecimiento de correspondencias entre significados y significantes por parte de un grupo humano, una sociedad, una cultura particular, nunca son perfectamente traducibles. En cada lengua, el significante nunca abarca totalmente el significado, hay aspectos de este último que, estando presentes a la percepción simbólica del hombre, quedan sin embargo sin expresar en el significante, y que sin embargo otras lenguas sí pueden haber recogido⁵⁹.

Para Lévi-Strauss este *plus* de significado no recogido en el significante es lo que da lugar a la necesaria aparición de *significantes flotantes*, es decir, significantes (palabras) que no están adscritas a ningún significado concreto y que pueden ser utilizadas para referirse a ese plus de significado que algunas realidades tienen y que no queda recogido⁶⁰. Y el término *hau* que aparece en la obra de Mauss sería un *significante flotante* que, en el lenguaje melanesio, recoge ese plus de significado que se halla presente en todo

⁵⁷ Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," en: GURVITCH (Ed.), *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, Paris, 1950 XLIII. Traducción propia

⁵⁹ Ibid. XLVII-XLVIII

⁵⁹ Cf. Hespos, S. J. y Spelke, E. S., "Conceptual precursors to language" *Nature* 430, no. 6998 (2004)

⁶⁰ Cf. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. XLV

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

acto de transmisión, y que no queda expresado en el significante, lo transmitido, que en sí es a su vez símbolo de la relación.

Bien, ¿a qué *cierta situación* se enfrenta el espíritu humano en el fenómeno del don que ha de recurrir a un significante flotante para poder expresar aquello que en el mismo símbolo (lo donado) no se termina de recoger y que Mauss explicaba con el término de *hau*? Para Lévi-Strauss en el término *hau* se recoge y se expresa la *situación* de contradicción inherente a toda forma comunicación -y al intercambio como una de estas formas- por la cual las realidades que se transmiten en la comunicación se perciben como referidas a uno mismo y al otro simultáneamente, y destinadas por naturaleza a pasar de uno a otro, que pueden ser mías y de otro. El término *hau* recogería ese algo mío que puede pasar a ser del otro, o ese algo del otro que puede pasar a ser mío⁶¹.

Leví-Strauss traslada el concepto de *hau* desde el universo imaginario de los melanesios, al universo simbólico de la sociología estructuralista, en la que lo social y lo psíquico se correlacionan, es decir, la realidad social tiene un correlato en la realidad psíquica de los sujetos de manera que toda realidad social está fundamentada en las estructuras universales del psiquismo humano, y, a su vez, el psiquismo humano está determinado por la cultura, el universo simbólico, el lenguaje, la realidad social.

En este sentido el círculo del dar-recibir-corresponder inherente a la *lógica del don* se fundamenta en la experiencia primaria de lo simbólico, fuente de la sociabilidad humana. Según Lévi-Strauss

«La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión»⁶².

El circuito del don halla el origen de su movimiento en la estructura de reciprocidad que emerge en lo simbólico y que se proyecta sobre todo lo que el hombre comunica o transmite, bien sean palabras, bien sean objetos. El don es pues la representación simbólica primaria de una conciencia profunda de la unión entre los individuos y los grupos, lo que, en definitiva, es la esencia de la vida en sociedad.

⁶¹ Cf. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," en *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*. XLVI

⁶² Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," en *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, XIX.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Como es sabido, Lévi-Strauss va a abrir el campo de la sociología estructuralista al establecer un paralelismo entre los métodos analíticos de la teoría del lenguaje y los métodos de análisis de la realidad social. La realidad social del hombre se comprende desde una estructura psíquica fundante, el intercambio recíproco, que adopta su primera forma en el fenómeno del intercambio de dones. Y así, toda configuración social se puede entender a través del despliegue de las posibles permutaciones y formas en las que la fuente de la sociabilidad, es decir, el intercambio recíproco, puede adoptar. En este sentido tanto el intercambio en forma de dones, como el intercambio mercantil, no serían sino dos permutaciones posibles de una estructura base que es la reciprocidad.

Es de señalar, como más adelante podremos ver, que Lévi-Strauss, entiende la estructura de la reciprocidad como reciprocidad equivalente, aunque propiamente no lo explicita. Aunque la *lógica* inherente al intercambio de dones sea una lógica simbólica, en la que las realidades materiales son símbolos de las personas, y el intercambio simboliza -es decir, realiza porque expresa- la relación, esta no deja de estar sometida a una equivalencia, simbólica sí, no crematística, pero equivalencia, al fin y al cabo, porque lo que se intercambia se trata, en último término, de *re-conocimiento*. Para Lévi-Strauss, no tiene sentido hablar del don sin contrapartida, pues sin retorno no puede crear cultura.

2. La lectura de la antropología económica marxista

La antropología económica marxista va a desarrollarse en los años setenta retomando la tradición iniciada por Engels⁶³ que, en coherencia con el materialismo histórico, entendía que la organización social era el resultado del desarrollo del proceso producción, frente a las tesis de tradición idealista que vinculan el hecho social con la capacidad cognitiva, tal y como hemos comprobado al presentar la tesis estructuralista. La antropología económica marxista de los setenta no va a inclinarse tanto por entender lo social en función del desarrollo de las *fuerzas* de producción cuanto en función del desarrollo de las *relaciones* de producción, por lo que, al alejarse del materialismo raso del marxismo clásico, va a cobrar un mayor protagonismo lo cultural, lo religioso o lo familiar; he aquí donde la *lógica del don* aparecerá como lógica desde la que comprender esas relaciones sociales sobre las que se sustentan las relaciones de producción.

⁶³ Engels, F., *El origen de la propiedad privada, la familia y el estado* (Buenos Aires: Planeta, 1986)

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Teniendo en cuenta este enfoque general, presentaremos las propuestas de comprensión del don de los principales autores encuadrados dentro del mismo: Maurice Godelier, Pierre Bourdieu y Christofer Greory.

a) *Maurice Godelier*

Dentro de la obra de Maurice Godelier, la cuestión sobre la realidad del don va a ser especialmente abordada en su título *El enigma del don*. Godelier parte en esta obra explícitamente de una relectura crítica tanto de Mauss como de Lévi-Strauss. Por un lado, recoge la idea fundamental de Mauss de dar un lugar central en la comprensión de lo social a la lógica al intercambio de dones, y a la vez va a partir de la crítica de Lévi-Strauss a Mauss por la que habría que ir más allá de las intuiciones de Mauss para proponer la comprensión de lo social desde lo profundo de la psique humana.

No obstante Godelier va a reivindicar que, frente a la tesis estructuralista por la que la sociedad se constituye a partir del despliegue de la capacidad simbólica, cuya estructura básica es la del intercambio recíproco que se encarna en el intercambio de palabras, mujeres y objetos, el punto de origen y anclaje de lo social habría que buscarlo más bien en lo imaginario como previo a lo simbólico, en ese conjunto de imágenes, ideas y representaciones comunes que cada cultura ha desarrollado a través de su historia, y que la dotan de identidad al ser el modo propio en que las culturas comprenden la realidad:

«En principio, las diferentes maneras que los hombres tienen de imaginar sus relaciones, entre sí y con eso que llamamos naturaleza, son las que permiten distinguir tanto las sociedades como las épocas durante las cuales continúan existiendo algunas de esas relaciones. Sin embargo, lo imaginario no puede transformarse en algo social, “fabricar sociedad”, si existe de un modo meramente “ideal”. Debe “materializarse” en relaciones concretas que tomen forma y contenido en instituciones y, por supuesto, en símbolos que las representen y las hagan responderse unas a otras, comunicarse. Al “materializarse” en relaciones sociales, lo imaginario deviene una parte de la realidad social»⁶⁴.

Es por tanto el conjunto de lo imaginario lo que constituye la raíz profunda de lo social, la fuente de significado que da origen a lo cultural, a la realidad humana en tanto que humana, y que, como Freud, Jung o Lacan señalaron, se hipostasia en cada

⁶⁴ Godelier, *El enigma del don*.46-47

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

individuo, se despliega en cada institución y constituye el fondo de significado del todo social. Este universo imaginario en un segundo momento se va a desplegar en una simbólica social (de estatus, de poder, de parentesco, de funciones, etc.) que, portando los significados de lo imaginario, estructuran relaciones sociales. Para Godelier ese camino que lo imaginario ha de seguir expresándose en lo simbólico para construir sociedad se realiza de dos modos complementarios, es más, de dos modos que se reclaman mutuamente.

Por un lado, lo imaginario se encarna necesariamente en el circuito de los dones, de los intercambios recíprocos en tanto que expresión simbólica de las relaciones personales que hacen sociedad. En el imaginario colectivo que supone la cultura, la relación con el otro, la relación del yo con el otro y con los otros se visibiliza en las relaciones de reciprocidad cuya expresión simbólica es el intercambio según el modelo del don. Godelier va a hacer toda una relectura de la obra de Mauss, retomando como Lévi-Strauss la problemática del *hau*, de esa extraña cualidad de los objetos para reclamar su circulación entre las personas. Pero en vez de entender el *hau* como un símbolo de la estructura mental de la reciprocidad, lo va a interpretar como expresión del imaginario de lo personal. El *hau*, para Godelier, expresa una presencia intencional de las personas en la realidad que se intercambia, la capacidad de las realidades de portar la identidad de sus originarios poseedores.

nos queda resolver el problema esencial, a saber, descubrir por qué la deuda engendrada por un don no es anulada o suprimida por un contradón idéntico... Si el contradón no elimina la deuda, es porque la «cosa» donada no se ha separado, no se ha escindido completamente del que la dona. La cosa ha sido donada, sin ser verdaderamente «alienada» de quien la dona. Así, la cosa donada arrastra consigo algo que forma parte del ser, de la identidad de quien la dona.⁶⁵

En este sentido dicha presencia intencional del donante en lo donado es lo que genera el circuito del don y del contradón. Dicho circuito puede tener un carácter agonístico, como exponía Mauss al describir el *potlach*, en el que el exceso de lo donado busca someter al donatario para lograr una posición dominante en la organización social, establecer una jerarquía o alcanzar un estatus. Pero Godelier señalará que el circuito del don también puede tener un carácter no agonístico, es más, su forma no agonística sería su forma más común. En el don no agonístico este genera una deuda *personal* que un

⁶⁵ Ibid.67

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

contradón *equivalente* no puede anular, sino que obliga a corresponder con otro don, generándose de este modo una tupida red vínculos personales. En este sentido el don no es meramente un modo de distribución dentro de las sociedades, sino el modo de producción de sociedad y de reproducción de la sociedad.

El segundo modo de hacerse presente el imaginario social en lo simbólico recorriendo el camino del don sería, paradójicamente, a través de la presencia de realidades inalienables, que se sustraen al intercambio. Precisamente la presencia intencional de las personas en las realidades intercambiadas como aquello que genera la norma de derecho que obliga a corresponder a lo donado, remite necesariamente al sutil hilo que continúa vinculado a las personas con los objetos, y por tanto a su imposible alienabilidad total. Esta inalienabilidad de lo que se transmite, según Godelier, adquiere su máximo poder en las realidades esenciales para la reproducción de la sociedad (las mujeres, la tierra, ritos, etc.), en aquellas realidades que, ya no se transmiten entre individuos, sino entre el individuo y la sociedad, entre las generaciones que la han habitado, la habitan y la habitarán:

...en el curso de la evolución histórica, los grupos humanos se han esforzado por preservar sus condiciones de existencia (materiales o no, pero siempre reales a sus ojos), por sustraerlas a la dispersión, a la partición y al desmembramiento, otorgándoles el carácter de un bien que debe conservarse para ser transmitido tal cual, indiviso, y asegurar así la vida, la supervivencia de las generaciones futuras.⁶⁶

Por consiguiente, desde esta constatación hecha a partir de los datos aportados por la misma obra de Mauss, Godelier va a afirmar que lo constitutivo social no se puede reducir al intercambio, sino que existen realidades inalienables, que estarán siempre dotadas de un carácter sagrado, segregado, separado del círculo de lo que se intercambia, precisamente porque son las más imprescindibles para la producción de sociedad y para la reproducción de la sociedad:

los intercambios, sean cuales fueren, no agotan el funcionamiento de una sociedad, no bastan para explicar la totalidad de lo social. Junto a las «cosas», junto a los bienes, servicios y personas que se intercambian, se encuentra todo lo que no se dona y no se vende, y que es igualmente objeto de instituciones y de prácticas específicas

⁶⁶ Ibid., 71. Aquí podemos recordar las *res sacra privata* del derecho romano de las que nos hablaba Mauss.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

que constituyen un componente irreductible de la sociedad como totalidad, contribuyendo igualmente a explicar su funcionamiento como un todo.⁶⁷

A partir de esta observación Godelier va a desplegar su aportación más sagaz a la cuestión sobre el don.

Para Godelier existen dos puntos de anclaje de lo social, ambos dominados por la dinámica de los dones. Por un lado, coincidiendo en lo esencial con Lévi-Strauss, al origen de lo social se encuentra por un lado el intercambio en cualquiera de sus modos, capaz de tejer la trama de las relaciones sociales que encarnan la sociedad, en la que el intercambio bajo el régimen del don es esencial y primario. Pero a su vez existe otro punto de anclaje fundamental, que, a modo de bastidor, permite a la sociedad, como trama de relaciones, permanecer estable a lo largo de la historia, establecer una identidad, una continuidad y una unidad entre las generaciones. Dicho punto de anclaje estaría constituido por aquello que por tener el mayor valor imaginario debe ser conservado, que debe ser guardado, que no puede ser alienado, sino transmitido o compartido (relatos, objetos, ritos, creencias, valores, instituciones, etc)⁶⁸.

Este aspecto de lo inalienable en el intercambio de dones Godelier lo toma de Annette Weiner⁶⁹. Esta autora ha subrayado y desarrollado algo que Mauss había simplemente indicado, la existencia de bienes inalienables en las culturas melanesias. Todos los clanes de estas culturas conservan determinados bienes que nunca entran en el circuito del intercambio de dones (piezas de metal, amuletos, talismanes, saberes, danzas, ritos...). Estos objetos son los objetos que simbolizan y concentran en ellos la identidad del clan y la continuidad del mismo, y jamás se donan, sino que se transmiten a lo largo de las generaciones. Es más, estos objetos segregados del circuito de intercambio de dones simbolizan unas relaciones entre clanes que no son neutras, sino que también están jerarquizadas. El rango del clan está relacionado con el poder simbólico de sus objetos inalienables, y los bienes que sí entran en el intercambio de dones reciben en buena medida su valor simbólico por su relación a estos bienes inalienables. Los bienes inalienables operan como fuentes de valor, de valor simbólico, pero también como fuente de valor de intercambio.

⁶⁷ Ibid. 104

⁶⁸ Ibid. 285

⁶⁹ Weiner, *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*.

⁷⁰ Bourdieu, P., *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 179-194

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

En este segundo punto de anclaje de lo social, la *lógica del don* es igualmente relevante. Los elementos consustanciales a la sociedad, a la cultura, se presentan a la conciencia personal y colectiva como dones originarios, realidades que se hallan al inicio de lo social, realidades que le vienen dadas, y no solo al individuo, sino a la sociedad en su conjunto, que se hacen presentes en el imaginario personal y colectivo como exigentes de reciprocidad, fundantes de esa solidaridad primordial imprescindible para que toda sociedad sea lugar apropiado para la vida propiamente humana. En definitiva, el hombre viene a la vida *debiéndose*, ya no solo a su grupo humano más directo, a la familia o el clan, sino a toda la sociedad que le ha donado los elementos esenciales para la vida en tanto que humana. La reciprocidad que en el imaginario social exige esa *dote* inicial no puede ser clausurada con la equivalencia mercantil, con la mera lógica del contrato. La pretensión de saldar la deuda con la sociedad supondría el salir de la sociedad, volver a la barbarie, como saldar las deudas con los otros supone volver a un punto cero donde la relación habría de volver a construirse.

Con seguridad esta segunda dimensión del fenómeno del don sea la aportación más interesante de Godelier al estudio del don. En último término supone poner de relieve que el fenómeno no solo es indispensable para la comprensión de la realidad social en el ámbito de lo privado, de las relaciones más personales, sino que, aunque más oculto, constituye también el modo más primigenio de establecer el vínculo entre cada individuo y su sociedad matriz, en último término aquello que posibilita la vida en sociedad en cuanto tal.

b) Pierre Bourdieu

La obra de Bourdieu se puede inscribir más claramente que la de Godelier en una perspectiva marxista, en tanto que concibe lo social como una realidad marcada, indefectiblemente, por la competencia entre agentes y grupos situados a priori en una posición social. No obstante, su postura adquiere una perspectiva más amplia que la del marxismo más ortodoxo en tanto que considera la posición social de los agentes o grupos no exclusivamente dependiente de su papel en el proceso productivo o su acceso a los medios de producción, sino en virtud de un gran abanico de *campos* en los que la vida social se desenvuelve.

En lo referente a nuestro tema de interés, conviene comenzar por una comprensión de la teoría sociológica desarrollada por Bourdieu para poder extraer los

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

significados que este autor va a dar a la *lógica del don*. Como etnólogo y sociólogo, Bourdieu va a tener que recurrir inevitablemente a la *lógica del don* como modo de transmisión de realidades materiales y culturales, pero va a hacer su particular lectura a través de su comprensión del hecho social.

Bourdieu va a desarrollar una teoría de la acción con la que pretende superar tanto el objetivismo estructuralista que, adoptando la posición de espectador imparcial, busca comprender por comprender olvidando que a los significados plenos de las prácticas sociales solo accede desde las prácticas mismas, como el subjetivismo fenomenológico o el economicista que solo es capaz de encontrar en la voluntad expresada del agente social -bien en el *hau*, bien en las *preferencias reveladas*- la razón de sus comportamientos, excluyendo así los condicionamientos sociales que les dan no solo sentido sino también origen⁷⁰.

Bourdieu va a representar la vida social como un juego, no en el sentido de la teoría de juegos, sino en el sentido de una interacción reglada, a la vez que creativa, entre actores; juego que se desarrolla en una multiplicidad de *campos* particulares (economía, arte, familia, política, religión, instituciones, ciencia, etc), en los que los agentes están situados en una posición en función de su dotación de *capital* propio a dicho campo. La idea de capital en Bourdieu no se restringe al sentido económico, sino que en cada campo se produce, distribuye y consume un capital propio. Así hablará de capital simbólico -honor, virtud, reconocimiento-, capital cultural interiorizado -estatus familiar, de casta, organizacional, etc.-, capital cultural institucionalizado -títulos, diplomas, oficios, competencias-, capital social -relaciones, contactos, influencias, etc. Todos estos diferentes capitales son, sin embargo, convertibles entre sí a la vez que establecen sinergias multiplicadoras. El capital económico se puede transformar en capital simbólico y tiende a propiciarlo, así como el capital simbólico puede convertirse en capital económico y tiende a propiciarlo.

La configuración cultural e histórica de cada campo, así como la posición del agente dentro de este campo en función de su acceso al capital engendra un *habitus*, un conjunto de disposiciones prácticas duraderas y transferibles, que capacitan para una *práctica* en un campo. El *habitus* es producto del proceso de socialización particular del agente, tanto de la socialización recibida como de la desarrollada a lo largo de su práctica,

⁷⁰ Bourdieu, P., *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 179-194

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

y le capacita para entrar y participar en el juego social, en el que, en último término, se lucha por la acumulación del capital propio de cada campo⁷¹.

El despliegue del *habitus* dentro del *campo* es lo que constituye el *sentido práctico*, esencia de la acción social, y que Bourdieu explicita como la capacidad de los agentes en su praxis de ajustarse anticipadamente a las exigencias del campo. El *sentido práctico* es el «sentido del juego» por el que el agente se desenvuelve dentro del campo precisamente porque ha introyectado el significado y la razón de ser que el juego social tiene, porque pone en juego su *habitus* dentro del *campo*. De este modo el *sentido práctico* hipostasiado en el *habitus* supone, por un lado, una implicación total, un interés profundamente arraigado, una ilusión (*illusio*) constante del agente por el juego, y a la vez presupone una *doxa*, unas reglas o normas del juego, que son construidas socialmente e integradas en la capacidad práctica del agente mediante el *habitus* y que establecen el canon de las prácticas *sensatas*, dotadas de sentido dentro del juego⁷². Así, el concepto de *illusio* tiene para Bourdieu el sentido también de ilusión, de engaño, de *desconocimiento colectivamente organizado y garantizado*, tanto más cuanto el *habitus* se haya adquirido en los procesos de socialización más primarios y tempranos

Es muy importante señalar que, para Bourdieu, aunque no se puede negar la capacidad de los agentes de actuar conforme a una razón estratégica, incompatible, en último término con la *illusio*, esta no domina en absoluto la interacción social. La noción de *habitus* supone un proceso de aprendizaje adaptativo que libera al agente en buena medida del proceso deliberativo, y lo hace en la medida en que el *habitus* configura un sistema de estructuras cognitivas y motivadoras, de esquemas de percepción y apreciación a través de los cuales, tanto los fines como los procedimientos son reconocidos como inherentes al mismo sentido del juego⁷³. En este sentido el *habitus* es *disposición práctica* que evita un titánico esfuerzo constante por objetivar la situación de juego, los fines que elegir, las estrategias que plantear y las acciones y medios que emplear. Pero en la medida que facilita la toma de decisiones, en la medida en que está impreso en las estructuras cognitivas y motivadoras del agente, el *habitus* también supone la ocultación para el mismo agente de la lógica última del juego, que no es sino la competencia, la lucha por la acumulación de los capitales, competencia y lucha veladas por la *illusio*.

⁷¹ Ibid., 86

⁷² Ibid.107

⁷³ Ibid.86-87

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

La propuesta de Bourdieu se sitúa pues a medio camino entre el intelectualismo objetivista (Lévi-Strauss y el estructuralismo), al que reconoce por un lado su aportación para salir del mero dato etnográfico, pero al que acusa de ignorar el sentido que las prácticas sociales tienen para los agentes, y el subjetivismo fenomenológico (Mauss) incapaz de ir más allá de la experiencia subjetiva de los agentes. Para ello Bourdieu desarrolla una teoría de la acción con un fuerte componente filosófico, que no deja de recordarnos mucho a la teoría de la acción aristotélico-tomista, por mucho que el mismo Bourdieu haya criticado el mismo hecho de la construcción teórica del mundo académico⁷⁴.

Aterrizando ya en el tema que nos ocupa, Bourdieu va a encontrar en el fenómeno del don un ejemplo paradigmático de su propuesta de comprensión de la acción social que acabamos de presentar. Un ejemplo al que, por ser lugar común de la literatura etnosociológica, va a recurrir en repetidas ocasiones.

La primera referencia en la obra de Bourdieu al fenómeno del don en cuanto tal la encontramos en el título que le supuso su reconocimiento en el mundo académico etnosociológico *Esquisse d'une théorie de la pratique*⁷⁵ en el que, ya en sus primeros compases, va a presentar el fenómeno del don como el ejemplo que muestra cómo su modelo de análisis etnosociológico se sitúa más allá de la mirada objetivista del estructuralismo de Lévi-Strauss y del modelo fenomenológico que no fue capaz de superar Mauss.

Para Bourdieu el fenómeno del don, si solo nos atenemos a la explicación estructuralista que lo remite en último término a la estructura de reciprocidad inscrita en el psiquismo humano queda absolutamente mutilado, y no podría dar razón de la multiplicidad de prácticas sociales que se inscriben en su lógica. Solo registrándolo dentro del juego social en el que la reciprocidad se despliega de modo imperfecto, de modo no automático, el fenómeno del don, con su lógica interna, es capaz de dotar de sentido a las

⁷⁴ En este sentido, Bourdieu presentará su crítica a la teoría de la acción desarrollada por el mundo académico en Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas* (Barcelona: Anagrama, 1999).Ibid.. A pesar de ello, salvando las distancias nos parece evidente una clara afinidad de la propuesta de Bourdieu, dentro del panorama del pensamiento social contemporáneo, con el modo de comprender la acción humana dentro de su contexto social de autores como MacIntyre, A. C., *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica 1987),ibid., con Nussbaum, M. C., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1992); ibid. o con Sen, *La idea de la justicia*..

⁷⁵ Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précède de "Trois études d'ethnologie kabyle"*.; nosotros seguimos la edición inglesa Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1977), puesto que no hemos podido disponer ni de la francesa ni de la española (Bourdieu, P., *Bosquejo de una teoría de la práctica* (Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2012)

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

prácticas que lo encarnan, a los actos discretos del dar, recibir y corresponder. Este sentido de juego social aparece cuando se asume que en el fenómeno del don la variable *tiempo* es fundamental. El objetivismo estructuralista reduce el fenómeno del don a mero intercambio recíproco ignorando la práctica que se despliega en el tiempo. El lapso entre el don y el contradón es la condición de posibilidad de aparición del fenómeno más allá de las reglas de la equivalencia, ya que permite el juego del rechazo, de la incertidumbre, de la espera, del poder ejercido entre donante y donatario.

Ciertamente la teoría de la acción de Bourdieu se hallaba aún en una fase de *bosquejo* (*Esquisse*) en esta primera obra en la que trata la cuestión sobre el don. Hay que esperar a la maduración de su teoría en *Les sens pratique*⁷⁶ para que despliegue con mayor amplitud su comprensión del fenómeno del don. La aparición del concepto de *capital simbólico* en esta segunda obra que citamos, anticipado en *Esquisse* al hablar del *sentido del honor*, permitirá a Bourdieu ofrecer una más completa explicación de fenómeno del don.

Para Bourdieu el fenómeno del don se despliega en el campo de juego del capital simbólico, en el campo del capital del honor, del capital social, reputacional, un campo donde la *illusio*, ese *desconocimiento colectivamente organizado y garantizado* presente en el *habitus* y necesario para participar en la interacción, juega un papel determinante⁷⁷. Es la *illusio*, tanto más poderosa cuanto el agente no ha participado en la constitución del juego, cuanto el agente ha nacido inserto en el juego, la que permite comprender que puedan darse comportamientos desinteresados, que no son fruto de una intención calculada por mostrar desinterés, comportamientos que sean, en definitiva, capaces de ignorar sinceramente lo que el objetivismo estructuralista puso de manifiesto: que toda acción social es una acción recíproca, que toda acción social lleva implícita la expectativa de la reacción.

Pero será, sin duda, *Raisons pratiques*⁷⁸ la obra de Bourdieu donde más nítidamente va a exponer sus tesis respecto del sentido y posibilidad del fenómeno del don, desplegando toda su teoría para responder a la pregunta si puede haber un acto *desinteresado*.

⁷⁶ Bourdieu, P., *Le sens pratique* (Paris: Minuit, 1980) Traducción al español Bourdieu, *El sentido práctico*.

⁷⁷ Bourdieu, *El sentido práctico*. 179-180

⁷⁸ Bourdieu, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (Paris: Seuil, 1994), trad. Española Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama, 1997), 139-158.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Bourdieu va a recordar lo que hemos indicado hace un instante sobre el papel que juega el *habitus* y la *illusio*, siendo esta última fruto de la capacidad del *habitus* de dotar a las prácticas de un significado irreductible a la racionalidad estratégica. Siendo el *hábitus* una disposición práctica que se corresponde al campo en el que se desarrolla el juego social puede disponer verdaderamente a la acción desinteresada en la medida en que existan campos donde el interés, la *illusio*, es precisamente la ausencia de interés:

Si el desinterés es posible sociológicamente, solo puede deberse a la coincidencia entre unos *habitus* predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés está recompensado. Entre estos universos, los más típicos son, junto con la familia y toda la economía de los intercambios domésticos, los diferentes campos de producción cultural, campo literario, campo artístico, campo científico, etc., microcosmos que se constituyen sobre la base de una inversión de la ley fundamental del mundo económico, y en los que la ley del interés económico está en suspenso.⁷⁹

Finalmente, en una de sus últimas obras, *Meditations pascaliennes*⁸⁰ Bourdieu no solo va a reiterar su lectura sobre el fenómeno del don, sino que va a subrayar la necesidad de reivindicar el papel desempeñado por las prácticas desinteresadas en toda sociedad que quiera permanecer en el tiempo, necesidad especialmente urgente en las sociedades occidentales contemporáneas en las que el economicismo ha ido arrinconando las prácticas del desinterés. Para que una sociedad pueda permanecer en el tiempo y en la historia no puede olvidarse de

... la necesidad de invertir colectivamente en las instituciones que producen las condiciones económicas y sociales de la virtud. O, en otras palabras, las instituciones que hacen que las virtudes cívicas del desinterés y la abnegación, como obsequio hecho al grupo, sean estimuladas y recompensadas por el grupo. Hay que sustituir la cuestión puramente especulativa y típicamente escolástica, de saber si la generosidad y el desinterés son posibles, por la cuestión política de los medios que se deben utilizar para crear universos en los que, como en las economías del don, los agentes y los grupos tengan interés en el desinterés y la generosidad; o, mejor aún, puedan adquirir una disposición duradera respecto a esas formas universalmente respetadas de respeto de lo universal.⁸¹

⁷⁹ Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.*, 155

⁸⁰ Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas.*

⁸¹ *Ibid.*, 264-265.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Tras este recorrido por la obra de Bourdieu, cabe destacar la evolución en su pensamiento sobre la realidad del fenómeno del don. Si al comienzo de su obra, aunque señalase la necesidad de incorporar la dimensión temporal para la comprensión de las prácticas del don, no se distanciaba en último término de la perspectiva estructuralista en la que el fenómeno del don queda subsumido en la reciprocidad, y, en su concepción marxista, en la lucha por el capital, podemos ver cómo a lo largo de su carrera su planteamiento se ha ido modificando. El desarrollo de su teoría de la acción social le conduce a reconocer las prácticas del don como modos específicos de juego dentro de determinados campos, sin necesidad de recurrir a la reducción estructuralista para reconocer su veracidad fáctica; y no solo eso, sino que, como leemos en el último párrafo citado literalmente, termina reconociendo la necesidad de mantener las prácticas del don para sostener el entramado institucional y social. En cierta medida la consideración del fenómeno del don por parte de Bourdieu acaba por confluir con uno de los aspectos que destacábamos de la aportación de Godelier.

c) Christofer A. Gregory

La distinción entre mercancías y dones, como dos modos totalmente distintos de circulación de objetos, bienes, servicios o cualesquiera realidades entre las personas, constituye, tal y como ya vimos, el punto de partida de la obra de Mauss⁸². Para Mauss era obvio un modo de circulación de realidades bajo el régimen de mercancías por el cual éstas son intercambiadas en el mercado a través de la igualación del valor por medio de la moneda o mediante el trueque. Sin embargo, Mauss puso de manifiesto la existencia de otro régimen de circulación que afloraba de las investigaciones antropológicas y que constituiría el régimen del don. Para Mauss, el régimen del don es el que primaba en las sociedades arcaicas descritas en las investigaciones de antropología cultural; en estas sociedades tanto la producción como la distribución y la circulación se realiza bajo la forma del don mientras que, por el contrario, en las sociedades modernas la primacía la tiene el régimen de las mercancías, del mercado.

La recepción de la obra de Mauss tras su reedición a cargo de Lévi-Strauss, a raíz de que el mismo Lévi-Strauss reconociera que había sido una de sus fuentes de inspiración a la hora de proponer su teoría estructuralista, fijó su atención en un primer momento en

⁸² Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques."; 9,

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

la lógica del intercambio de dones como elemento esencial para la comprensión de la configuración de los niveles elementales de la vida en sociedad. No va a ser hasta la aparición de la obra de Christopher A. Gregory en 1982 *Gifts and commodities*⁸³ que precisamente la mirada de la antropología social se centre en esa diferencia entre los dos modos de circulación de realidades en las sociedades señalada por Mauss en su obra. Ciertamente la cuestión sobre el don ya hemos visto que había sido ampliamente abordada, pero la obra de Gregory lo que supone es fijar la atención en el modo en que la preponderancia de un modo u otro de transmisión de realidades influye en la configuración total de la sociedad.

En su obra Gregory va a tomar como punto de partida esta distinción señalada por Mauss y la va a contrastar con la caracterización que Marx había hecho del intercambio de mercancías. Si Marx había caracterizado el intercambio de mercancías como el intercambio de cosas alienables entre transactores que están en una relación de mutua independencia⁸⁴, Gregory deducirá como corolario que el intercambio de las *no-mercancías* (dones) es un intercambio de cosas *inalienables* entre transactores que están en una relación de mutua *dependencia*, tal y como ya aparecía en la obra de Mauss.

De este modo Gregory va a subrayar y centrar su atención en la presencia de dos modos de circulación de realidades totalmente distintos. Uno, en tanto que mercancías, en el que el intercambio se basa en la independencia entre los agentes; con un grado mínimo de sociabilidad y fuertemente marcado por la impersonalidad; en el que el valor cuantitativo de las mercancías es el esencial, resultando residual el carácter social.

Y otro modo de circulación de realidades: en tanto que dones. Este modo de intercambio supone una relación cualitativa entre los agentes involucrados (personas, familias, clanes, naciones), con un alto grado de sociabilidad, donde es muy relevante la identidad y lugar social de las personas o grupos entre las que circulan las realidades. Al contrario que en el régimen de mercancías, en el régimen del don la relación es ante todo cualitativa -el valor cuantitativo de las realidades es secundario o incluso totalmente irrelevante- hasta el punto de que la realidad transmitida, en tanto que no es cuantificada,

⁸³ Gregory, *Gifts and commodities*.. Previamente esta distinción entre dones y mercancías la había propuesto en el artículo Gregory, C. A., "Gifts to men and gifts to God: Gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua" *Man* (1980)

⁸⁴ Marx, K. y Engels, F., *El Capital: crítica de la economía política*. (Madrid: Siglo XXI, 2010), 64 Consultado en <http://www.portalalba.org/biblioteca/MARX%20CARLOS.%20El%20Capital%20Tomo%201.pdf> (21/10/2015)

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

no llega nunca a alienarse completamente de su poseedor originario. Por otro lado, el mismo hecho del intercambio de dones, aunque no presupone relaciones sociales previas, tiene el poder de instaurar dichas relaciones si no existen con antelación a la transmisión, y en todo caso siempre las actualiza, transforma y refuerza. Precisamente por estar el intercambio de dones encarnado en una trama de relaciones sociales, el ofrecimiento y la aceptación de dones tiene un grado de obligatoriedad que contrasta con la idea de libertad que caracteriza el intercambio bajo el régimen de mercancía. Si en el intercambio de mercancías son las cosas, los objetos, lo que se pone en relación, se comparan y se equiparan, en el intercambio de dones son las personas y no los objetos las que se relacionan, las que se comparan, se distinguen o se equiparan.

Así pues, los dones se caracterizan, en oposición a las mercancías, por el carácter de cierta obligatoriedad de la transacción, por predominar en ellos el valor cualitativo lo cual les confiere el carácter de realidades inalienables, en tanto que sin precio, y, finalmente, por realizarse entre personas mutuamente relacionadas y obligadas.

El concepto de hecho social total introducido por Mauss también va a ser abordado por C.A. Gregory para plantear no solo la diferencia entre lo que nosotros llamaremos regímenes⁸⁵, sino también sus paralelismos. Para Gregory la idea de hecho social total de Mauss y desarrollada por la antropología y sociología contemporánea está directamente relacionada con la intención de los economistas clásicos de contemplar el conjunto de relaciones económicas al interior de una sociedad estableciendo la relación entre producción, distribución, circulación y consumo. Así, para Gregory, los herederos de Smith, Ricardo y Marx no serían tanto los economistas neoclásicos, preocupados por la interacción de los agentes individuales, como los antropólogos Morgan, Mauss y Lévi-Strauss preocupados por las relaciones del todo social⁸⁶.

No obstante, Gregory señalará acertadamente que si los primeros, como economistas occidentales, tenían ante sus ojos una sociedad estructurada en clases definidas en función de la separación entre los factores productivos (trabajo y medios de producción) los segundos, como antropólogos culturales, tienen ante sus ojos sociedades

⁸⁵ Cuando Mauss señaló el fenómeno del don como un hecho social total hacía hincapié en que el fenómeno del don no puede comprenderse sino dentro de una determinada forma de configurar el conjunto de los diferentes aspectos de la realidad social. Es por esto que este concepto analítico de los modos de configuración social lo vamos a llamar régimen en tanto que de este modo expresamos que la lógica del don y la lógica del mercado solo se pueden comprender en su pleno significado situándolas en un todo simbólico y cultural del que forman parte.

⁸⁶ Gregory, *Gifts and commodities.*, 24-28

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

tribales estructuradas por relaciones de parentesco (familias, fratrías, clanes, tribus) en las que no se ha producido la escisión entre trabajo y medios de producción⁸⁷.

Sin embargo, a pesar de la diferencia entre las realidades que los economistas clásicos y los antropólogos tenían ante sus ojos, lo que Gregory va a resaltar es que el esquema analítico desarrollado por los clásicos en el que se distinguen y relacionan producción, distribución, circulación y consumo, se puede aplicar a las sociedades tribales. Ahora bien, si en el esquema de los economistas clásicos lo que se produce, distribuye, circula y consume son mercancías, en las sociedades tribales descritas por los antropólogos lo que se produce, distribuye, circula y consume son personas, relaciones personales. Mientras en las sociedades organizadas en clases, en las sociedades contemporáneas, las personas y las relaciones personales se mueven como mercancías y por lo tanto se compran y venden en el mercado (trabajo), por el contrario, en las sociedades tribales y tradicionales son las mercancías las que se mueven como personas, lo que se intercambia en las mercancías son las personas y relaciones personales bajo la forma de dones, de regalos, de prestaciones⁸⁸.

Surgen, a la luz de estas diferencias a la vez que de estas relaciones dos *regímenes* distintos que configuran las relaciones socioeconómicas.

En primer término tendríamos el *régimen del don* que, en consonancia con ese estrecho vínculo entre el don y las relaciones personales que hemos señalado, tiene su lugar natural en sociedades estructuradas en función de las relaciones de parentesco, en las que la posición social, las funciones, atribuciones, roles, estatus, etc. se definen en función del lugar que se ocupa en una amplia red parenteral, estructurada en familias, fratrías, clanes, tribus o más ampliamente en conjuntos de clanes o tribus. Este tipo de estructura social en función de las relaciones de parentesco nos puede parecer muy lejana en el tiempo, sin embargo, solo tenemos que mirar el tipo de relaciones entre la aristocracia medieval y renacentista en Europa para comprender que una buena parte de los orígenes de la estructura política y social de los estados modernos necesita ser leída desde este tipo de relaciones para ser plenamente comprendida⁸⁹.

⁸⁷ Ibid., 36-40

⁸⁸ Ibid., 41-45

⁸⁹ La constitución en los ss XV-XVI de los primeros estados-nación en Europa (España, Inglaterra y Francia) es fruto de sucesivas guerras civiles y enfrentamientos sucesorios, de alianzas matrimoniales y de anexión de territorios por medio de los matrimonios políticos. En España la procelosa consolidación de la dinastía Trastámara que no se concluye hasta el matrimonio de los Reyes Católicos y la unión de los dos

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

En este tipo de sociedades toda la actividad social, económica, política, cultural o religiosa está orientada a la reproducción de la sociedad, a mantener en el tiempo el grupo social, su estructura, su orden. En este sentido toda transmisión de realidades tiene como único fin su incorporación al eterno ciclo de la regeneración constante de la sociedad, a su perenne reproducción. Los dones, como hemos visto, están íntimamente ligados al estatus, al rol dentro del todo social, que a su vez se estructura en relaciones de parentesco. Por eso el principal volumen de realidades que se transmite se realiza vía transmisión patrimonial hereditario-familiar. Esta está vinculada a las alianzas por matrimonio, a la dote, a la herencia, a la descendencia, al sostenimiento en el tiempo del linaje, de la casa, del título, todas ellas realidades fuertemente caracterizadas como «sin precio» y por tanto solo transmisibles como dones.

Finalmente, la economía de las sociedades donde el régimen del don es preponderante está fundamentalmente orientada al consumo, donde la producción tiene como fin casi exclusivo incorporarse como input al proceso reproductivo de la sociedad. No se produce para vender, sino para consumir, para la subsistencia no solo económica, sino también social, política, cultural y religiosa. Todo lo que se produce tiene un fin muy concreto, una incorporación identificable al ciclo de reproducción social, un fin bien canalizado a través de las relaciones sociales de carácter personal.

Muy al contrario, como bien sabemos, sucede en las sociedades en las que el protagonismo en la transmisión de realidades lo tiene el *régimen de la mercancía*, las sociedades modernas. Nuestras sociedades se estructuran en torno al proceso productivo y no al reproductivo: no al consumo en el sentido en que antes hemos indicado, como incorporación a la regeneración de la sociedad, sino a la producción como eje configurador de las fuerzas económicas, sociales y culturales; no en torno al círculo del don y el contradón, ni siquiera a la línea Mercancía-Dinero-Mercancía del protocapitalismo mercantil o sino a la línea Dinero-Mercancía-Dinero del sistema capitalista. En el mundo de las mercancías el estatus, rol o posición social no se deriva de las relaciones de parentesco –al menos no primariamente– sino del lugar relativo respecto a proceso de producción; la sociedad en la que prima la producción y el mercado es la sociedad de clases o estratos⁹⁰.

reinos; en Inglaterra la guerra de las dos rosas entre la casa de York y la de Lancaster no se concluye hasta la integración de ambas en la casa Tudor; y en Francia la guerra de los cien años, que se inicia con la ruptura sucesoria de la dinastía Capeto y que concluye con la consolidación de la casa de Valois.

⁹⁰ Gregory, *Gifts and commodities.*, 36-42

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Así pues, la obra de Gregory, sin abordar directamente el fenómeno sino asumiéndolo como realidad dada, lo sitúa en la perspectiva del *enraizamiento* de lo económico dentro del todo social⁹¹. De este modo Gregory subraya el papel fundamental del fenómeno del don dentro de los procesos económicos implicados en la reproducción social, algo que ya indicaba Bourdieu, pero en este caso Gregory nos permite ver con mayor claridad la relación de este papel cultural-institucional del don en relación con la economía.

3. Del don arcaico al don moderno

El último grupo de autores que en la bibliografía etnosociológica ha abordado la cuestión sobre el don podemos configurarlo con aquellos autores que intentan levantar acta de la pervivencia del fenómeno dentro de las sociedades contemporáneas, y analizar tanto las formas que el don toma en ellas como el papel que desempeña en la configuración de lo social en la cultura contemporánea.

Las aportaciones de cara a nuestro interés tienen diferente calado, aunque sin duda todas nos ofrecen elementos que permiten una visión más amplia y a la vez más profunda del fenómeno. Comenzaremos exponiendo las tesis de Marcel Henaff, en la medida en que nos ofrece tanto una explicación genética del proceso por el que el fenómeno del don ha ido desplazándose a ámbitos cada vez más reducidos en nuestra sociedad. Por su amplitud y profundidad trataremos a continuación a Jacques Godbout, autor canadiense, que ha dedicado gran parte de su producción científica a la cuestión en torno al don. En un segundo momento presentaremos las contribuciones del enfoque de la antropología económica contemporánea desarrollada especialmente en el ámbito anglosajón, para lo cual presentaremos los trabajos de Cheal, Carrier, y Appadurai.

a) *Marcel Henaff y el don como reconocimiento simbólico*

La obra de Hénaff es difícil de clasificar, pues siendo propiamente filósofo, sin embargo, en toda su obra dialoga profundamente con la antropología cultural. No obstante, en la obra que vamos a referenciar, la cuestión en torno al don no es abordada desde el enfoque y discusión que propiamente ha tenido en la filosofía francesa. En su

⁹¹ Cf. Ekeh, P. P., *Social exchange theory: The two traditions* (London: Heinemann 1974); Granovetter, M., "Economic action and social structure: the problem of embeddedness" *American journal of sociology* (1985)

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

obra *Le prix de la vérité*⁹², Marcel Henaff va a desarrollar una investigación genealógica sobre el concepto de precio, sobre la conceptualización en la cultura occidental de las realidades susceptibles de ser compradas y vendidas, tomando como punto de partida tanto la disputa entre Sócrates, Platón y los sofistas respecto a la posibilidad hacer de la transmisión del conocimiento una transacción comercial, como las aportaciones de la etnosociología contemporánea.

A partir de la distinción aristotélica entre *economía* y *crematística*, por un lado, y la conceptualización antropológica de Mauss del fenómeno del don como hecho social total, Henaff va a profundizar en el hecho de la existencia de realidades que se sustraen de la compra-venta y que solo se pueden donar, y cómo esta distinción ha evolucionado hasta nuestros días. De ahí que hayamos introducido a este autor en este epígrafe y no en el dedicado a las aproximaciones filosóficas.

Henaff toma como punto de partida el trabajo de Mauss, y la constatación etnosociológica del fenómeno del don como modo esencial de la creación de vínculos y lazos sociales, como forma de establecer las relaciones sociales y de parentesco. Este modo de don descrito en la obra de Mauss, Henaff lo va a llamar *don ceremonial* que considera totalmente irreductible a una forma de intercambio, ni desde una perspectiva estructuralista ni desde una economicista. Tras el don ceremonial no se esconde ningún modo de intercambio de carácter económico, ni supone una dádiva benevolente. Con el término *don ceremonial* Henaff va a englobar los actos de donación que de suyo son formas de reconocimiento mutuo entre sujetos particulares. La constancia más alejada en el desarrollo cultural la encontramos en aquellos intercambios de dones que acontecían como parte de ceremonias en las que se reconocía la autoridad de un jefe tribal (*big man*), y en las que a su vez se establecían alianzas entre clanes, se reforzaban los vínculos tribales y se establecía, mediante el juego de los dones que hemos señalado profusamente en capítulos anteriores, una red de relaciones entre aquellos individuos que participaban de dicho ceremonial. En general muchos de estos dones estaban profundamente marcados por un carácter agonístico competitivo, de manera que a la vez que reforzaban los vínculos sociales establecían el orden de estatus dentro de las sociedades tribales.

⁹² Hénaff, *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Henaff⁹³ señalará el proceso por el que este intercambio ceremonial, agonístico o no, pero en todo caso esencial como aglutinante de los grupos humanos, va a ser transformado con el proceso de urbanización, derivando hacia el concepto de don magnánimo unilateral como elemento fundamental del imaginario de sociedades complejas, donde los vínculos parentales van a pasar a un segundo plano respecto de los vínculos civiles.

En Occidente esta transición de la praxis y funcionalidad del don acontece en la polis griega, donde el vínculo tribal sancionado por el don ceremonial fue sustituido por el vínculo civil establecido sobre la *aidós* (sentido moral) y la *dikē* (justicia) cuyo origen en el espíritu humano se halla, según el imaginario griego, en un don magnánimo de la divinidad, posibilitando dicho don la convivencia y la sociedad humana⁹⁴. La función aglutinante del círculo del don ceremonial entre particulares se traslada así al don ceremonial del culto y la ética públicos, como respuesta a la *charis* (gracia) recibida de la divinidad y que hace posible la vida humana. Para Henaff, este proceso tuvo como corolario que el intercambio de dones entre particulares quedase liberado de su función aglutinante de la sociedad humana, función ahora ejercida por la ley y el culto público, quedando así dispuesto el don para avanzar hacia un sentido libre de toda vertiente agonística y convirtiéndose, dentro de la ética aristotélica y del estoicismo, en la virtud de la liberalidad⁹⁵.

Henaff va a señalar un paralelismo entre la evolución del fenómeno del don en la cultura griega y el desarrollo del mismo al interior de la tradición judeocristiana. Así, si en el paso de la tribu a la polis griega el don ceremonial se liberó de su componente agonístico, en la tradición bíblica esta transición acontece a partir de la experiencia de la Alianza, entendida esta como punto de inflexión político y religioso donde se pasa de la divinidad henoteísta de unas tribus nómadas, a la divinidad monoteísta de un pueblo con entidad política.

⁹³ Resumen de su propuesta lo encontramos en Hénaff, M., "Religious ethics, gift exchange and capitalism" *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 44, no. 3 (2003)

⁹⁴ Para ilustrar esta transición Henaff, en el artículo anteriormente citado, hace una lectura metafórica del Protágoras, Platón, *Protágoras* (Madrid: Gredos, 2010), 322c-d: "Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad."

⁹⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudema* (Madrid: Gredos, 1998), Eth. Nic. Lib IV cap.1. 211; Séneca, L. A., *El libro de oro: seguido de los Pensamientos escogidos y del tratado De los beneficios* (Madrid: Ediciones Ibéricas, 1958), (Beneficiis IV,8) 261-62

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Así, si por un lado el código de la Alianza (*berith*) constituye el nuevo referente para la convivencia social, desempeñando el rol de la justicia (*diké*), por otro lado, en tanto que gracia (*hen*), don benevolente, magnánimo y absolutamente gratuito de Yahveh para con su pueblo, el código de la Alianza va a posibilitar liberar las relaciones personales del componente agonístico del don ceremonial arcaico y dotará de sentido y fundamento a la praxis del don no agonístico y recíproco que pasará a ser el núcleo ético del cristianismo.

Para Henaff, este paso en el que la tupida red de relaciones cercanas simbolizadas el don ceremonial arcaico es sustituida por el imaginario de una realidad social común (el *meson* griego como espacio público), deja libre dicho campo de las relaciones cercanas del sentido agonístico, de su función de organizar la sociedad y establecer deberes y derechos. El aglutinante de la sociedad se realiza ahora a través de la ley, del espacio público, y en el espacio público el don se transforma en el pragmático *do ut des*, ahora sancionado y protegido por la ley mediante el contrato. De ahí que tanto en el ámbito grecorromano (Aristóteles y Séneca), como en el judeocristiano se reivindique para el espacio privado, para las relaciones personales, el don como un acto magnánimo y unilateral que huye de la equivalencia que es entendida como deriva agonística. El espacio privado, las relaciones cercanas se rigen, por tanto, según la norma de la *philia* y del *agapé*.

Similar proceso ve Henaff que se repite en el renacimiento, al resurgir la sociedad urbana. Así, la Reforma protestante y la disputa sobre la justificación y la gracia, va a suponer también un nuevo momento de reivindicación de la gratuidad de la experiencia del don respecto de la deriva moralista y agonística que habría tomado a lo largo del Medioevo⁹⁶. Tal sería la reivindicación de Lutero y especialmente de la doctrina de la predestinación de Calvino. Pero, al igual que en la Grecia y Roma clásicas, como contrapartida, la reducción de la magnanimidad del don (de la justificación en términos teológicos), no ya al ámbito privado sino más estrictamente al ámbito de la intimidad subjetiva, deja el espacio público (y en buena medida el ámbito interpersonal) a merced de la lógica pragmática y da pie, como Weber señaló, al surgimiento de la nueva mentalidad utilitarista, al *espíritu* del capitalismo.

⁹⁶ Hénaff, "Religious ethics, gift exchange and capitalism," 315-21.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Así pues, Henaff, al indagar sobre el recorrido del fenómeno del don en la cultura occidental, señalará la pervivencia del don ceremonial recíproco en el ámbito de la intimidad, como forma fundamental y aún válida para el reconocimiento mutuo entre personas, en el que el sentido de la reciprocidad es esencial para distinguirlo del sentido de equivalencia que tienen los intercambios mercantiles. En el espacio público las relaciones sociales se tejen desde el intercambio equivalente, desde el principio de justicia equitativa y distributiva, en el espacio privado las relaciones se tejen desde el don recíproco.

b) Jacques Godbout y Allain Caillé

El trabajo de Jacques Godbout y Allain Caillé lo podemos encuadrar dentro del movimiento MAUSS (Mouvement Anti Utilitariste en Sciences Sociales), que, dentro de la sociología y etnografía propone, como su nombre indica, una superación del enfoque utilitarista que desde la sociología llegue a los fundamentos del análisis económico.

El punto de partida en la obra de Godbout-Caillé no va a ser la praxis etnográfica como los autores que hasta el momento hemos señalado, sino que va a ser la toma en consideración sociológica de las formas que el don adopta en las sociedades occidentales contemporáneas (socialidad primaria, voluntariado, asociacionismo, donación de órganos, etc.) sobre los que, en un segundo momento lógico, aplicará los elementos que el estudio del fenómeno del don ha ido perfilando en su recorrido etnosociológico desde Mauss. Su objetivo final es tomar el pulso a la persistencia del fenómeno del don en las sociedades contemporáneas, las formas en que cristaliza y su relación con las relaciones económicas y políticas.

No obstante, para comprender el don *moderno* Godbout-Caillé⁹⁷ van a subrayar la necesidad de tomar en consideración el efecto que la aparición del mercado y el Estado ha tenido sobre la configuración de la sociedad y sobre el papel del fenómeno del don dentro de las relaciones sociales. En este sentido, para comprender el diferente lugar que en la sociedad contemporánea tiene el fenómeno del don respecto de las sociedades tradicionales, hemos de partir del hecho fundamental de que tanto el mercado como el estado funcionan bajo la premisa de la independencia mutua de los agentes insertos en la relación. La extensión del mercado como referente último de la actividad económica, y la aparición del estado liberal y democrático formado por individuos libres e iguales como

⁹⁷ Cf. Godbout y Caillé, *El espíritu del don*.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

nueva configuración del espacio político, hicieron saltar por los aires la tupida red de relaciones personales, de dependencias y jerarquías, tejidas con el ir y venir constante de dones y prestaciones, sobre la que estaban construidas las sociedades tradicionales⁹⁸.

Partiendo de este punto de inflexión en la historia social occidental que supuso la aparición de la economía de mercado y el estado burocrático, Godbout-Caillé señalarán el modo en que el don se hace presente en diferentes ámbitos de las sociedades occidentales contemporáneas: las relaciones personales, el Estado, el don a los extraños, y el mercado. A partir de esta constatación, señalará cuáles son los rasgos que caracterizan al fenómeno en cada una de ellas.

En primer lugar, la presencia del fenómeno del don dentro de las relaciones familiares y de amistad parece a todas luces obvia, y una experiencia directa de todo interlocutor. Con toda seguridad la familia y el círculo de los íntimos es el lugar privilegiado de presencia del don en la sociedad contemporánea. Pero no puede reducirse meramente a relaciones afectivas; la dinámica del don dentro de las relaciones personales mueve también servicios (cuidados, favores, intermediaciones, información, etc.), bienes materiales (herencias, sostén económico, avales, etc.) y también dones rituales (nacimientos, matrimonios, navidad, cumpleaños, etc.)⁹⁹.

En segundo término, aunque con menor visibilidad, el don también estaría presente dentro del ámbito del Estado, toda vez que este, al desarrollarse como estado burocrático ha ido asumiendo como servicios vinculados a derechos ciudadanos ámbitos que anteriormente se cubrían desde el circuito de los dones entre familiares y amigos (educación, servicios médicos, cuidado de dependientes, etc.) o desde el circuito de las obras de caridad (auxilio a los más desfavorecidos, servicios médicos y educativos, etc.). En este sentido la relación entre el don y el Estado es negativa, en la medida en que el Estado ha *liberado* del don, es decir, ha liberado de muchas de las obligaciones ligadas a las redes sociales primarias. Pero, por otro lado, al pasar al Estado, el don ha desaparecido, ya que se han transmutado todos los elementos que lo caracterizan. El don dentro del Estado pierde su sentido libre ya que lo que el Estado distribuye antes se ha recaudado obligatoriamente; lo que distribuye lo hace conforme a criterios de igualdad (vertical y horizontal), fuera de la red de vínculos personales, y en cualquier caso nunca toma el cauce del grupo humano de referencia del beneficiario, sino el del aparato burocrático

⁹⁸ Ibid., 194-216

⁹⁹ Ibid., 39-69

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

despersonalizado. Y, por último, el Estado muestra gran dificultad en lidiar con aquello que es esencial al don: el reconocimiento de la especificidad, de lo particular, de las diferencias personales. Y a pesar de todo, aun con todas estas diferencias con el fenómeno del don, estos autores no dejarán de señalar la presencia, residual, escondida, en la sombra, del ámbito del don en el Estado, presencia que puede constatarse al menos en la necesidad de legitimarse como servicio no interesado al ciudadano¹⁰⁰.

De manera similar tampoco el don ha desaparecido por completo dentro del ámbito económico-mercantil. La fórmula que el exitoso hombre de negocios norteamericano Dale Carnegie propuso en 1939 como el secreto de su éxito es paradójica: «hagan de tal manera que su interlocutor se sienta importante. Y háganlo sinceramente». De algún modo las relaciones de mercado aún conservan unos vínculos mínimos con las estructuras de la sociabilidad humana sobre los que se sustenta la relación, esa sociabilidad mínima, que, situándose más allá del mercado, toda relación mercantil precisa. En este sentido la sociología de la empresa ha puesto de manifiesto el papel que desempeña en la productividad la fortaleza de los lazos informales y la moral de los grupos primarios, aspectos ambos en los que el fenómeno del don siempre aparece como elemento catalizador.

Lo que sí es especialmente significativo en su obra es el papel que Godbout-Caillé atribuyen al don entre extraños dentro de la configuración del fenómeno en las sociedades contemporáneas. Ciertamente el don entre extraños no es un fenómeno ausente en las sociedades tradicionales y arcaicas (especialmente en las instituciones religiosas), pero en las sociedades modernas, donde el mercado y el estado burocrático han *liberado* en buena medida los lazos sociales del don, la aparición de infinidad de instituciones benéficas cuya única misión es la de canalizar y organizar la práctica del don entre extraños, es para estos autores, junto con el don dentro de los lazos personales, la manifestación más específica del fenómeno del don moderno.

El don moderno entre extraños adquiere según Godbout-Caillé dos tipologías. Una primera la de los organismos basados en la benevolencia, que proporcionan libremente servicios sin reciprocidad. Entre las personas que participan como *voluntarios* en este tipo de organizaciones se expresa la conciencia de pertenencia a la comunidad humana, desde la más cercana a la más lejana, pero donde el establecimiento de un vínculo, al menos

¹⁰⁰ Ibid., 70-87

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

subjetivo, con los beneficiarios tiene un valor esencial. En todos los casos también se presenta la conciencia de haber recibido mucho de la sociedad, de estar de algún modo en deuda, de deberse a la comunidad. Y, por último, también es propio en el don moderno entre extraños el convencimiento de que en la praxis del don se está recibiendo más de lo que se da, es decir, en la praxis del don se constata una experiencia de satisfacción, de realización¹⁰¹.

Una segunda tipología del don moderno entre extraños sería la organizada en torno a grupos de ayuda mutua (Alcohólicos Anónimos, familiares de enfermos, grupos discriminados, grupos de autoayuda, etc.). Aunque su objetivo sea la superación de un problema, este objetivo se realiza mediante el establecimiento de un vínculo, en donde el gesto de ayuda supone el camino de solución al problema. Dar y recibir se unen en una misma realidad, y la reciprocidad es generalizada dentro del grupo, abierta a las múltiples dimensiones vitales, buscando crear espacios de reconocimiento, lo que les diferencia del asociacionismo instrumental (clubes deportivos, de recreo, etc.).

Desde esta descripción y análisis del don en nuestras sociedades Godbout-Caillé van a presentar como punto de inflexión en esta configuración actualizada del don moderno una comprensión renovada de la reciprocidad, aquella cuestión clave en torno al tercer movimiento del don. Para estos autores, la reciprocidad en la experiencia del don dentro de las sociedades contemporáneas escapa al fetichismo de la cosa, de la contabilidad y del cálculo utilitarista o mercantil. Se trata de una reciprocidad de reconocimiento e incluso autoreconocimiento, por la que el hecho del don supone en sí un acto social de vinculación. En este sentido la reciprocidad en el don moderno siempre existe, aunque el don pueda ser unilateral, sin posibilidad de contrapartida, siendo otra de las características del don en la sociedad contemporánea (donación de sangre, de órganos, voluntariado, etc.), y dicha reciprocidad siempre es percibida como desproporcionada, en el sentido de que se tiene conciencia de recibir más de lo que se da¹⁰².

Así pues, el don moderno, según Godbout, es siempre libre, en tanto en cuanto el mercado y el estado han liberado a las modernas sociedades de los circuitos del don como sustentadores de la relación social, y por tanto se realiza espontáneamente, sin coacción de ningún tipo, desligado de los procesos de legitimación y de establecimiento del estatus,

¹⁰¹ Ibid., 97-105 Respecto al *don entre extraños* es obligada referencia el estudio de Komter, *Social Solidarity and the Gift*.

¹⁰² Godbout y Caillé, *El espíritu del don*, 124-126

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

ahora monopolizados por la esfera del mercado y del estado; pero responde siempre a una conciencia de *deuda*, eso sí, nunca entendida en un sentido mercantil, no como un deber algo a alguien, sino como un *deberse* porque se ha recibido¹⁰³.

c) Antropología económica: la ida y vuelta del don a la mercancía

La antropología económica tiene por objeto profundizar en las relaciones existentes entre la configuración cultural de las sociedades y el despliegue dentro de estas de la actividad y relaciones económicas. En el momento en el que nos encontramos en nuestra investigación, la indagación de la presencia del don dentro de las sociedades contemporáneas, las contribuciones de un conjunto de autores todos ellos encuadrados dentro del ámbito anglosajón, nos aportarán una perspectiva pertinente de cara a nuestro objetivo final.

Como ya hemos visto a raíz de las aportaciones de D. Gregory, la distinción entre dos ámbitos claramente diferentes de circulación -la circulación de dones y la de mercancías- se ha constituido en un lugar común de la antropología económica, pero hemos de señalar que solo como un concepto instrumental que permite distinguir dos modos diferentes de circulación. Ciertamente la distinción entre mercancías y dones permite señalar las diferencias entre distintos tipos de sociedad, pero esta diferencia no nos permite obviar que, a pesar del protagonismo de la circulación de mercancías en las sociedades contemporáneas, también en estas encontramos distintos modos de circulación de dones, como bien nos ha señalado el trabajo de Godbout-Caillé. Así, los autores a los que nos vamos a referir en estos párrafos parten de esta distinción entre mercancías y dones, subrayando como elementos diferenciadores los binomios anónimo-personal y alienable-inalienable, que ya hemos visto en Gregory. Desde ahí ofrecen una profusa relación de ejemplos, situaciones y modos en los que ambas formas de circulación se hacen presentes en nuestra economía contemporánea. Ahora bien, cosa distinta es cómo cada autor entiende la articulación entre estas dos esferas de los dones y de las mercancías dentro de nuestras modernas sociedades.

A la hora de comprender la articulación entre los dos regímenes, nos encontraríamos en primer término con autores para los que esta diferenciación entre mercancías y dones es en todo o en parte aparente. Ya veíamos como para Pierre

¹⁰³ Ibid., 129-130

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

Bourdieu, en sus primeras obras, esta distinción entre mercancías y dones es en el fondo una apariencia, siendo el régimen del don un modo disfrazado de intercambio de mercancías, en la medida que el don no es más que un trueque no inmediato en el que el intercambio efectivo es diferido en el tiempo, y cuyo último fin no es sino la acumulación de capital simbólico, siempre transformable en capital económico. Siguiendo a Lévi-Strauss en su distinción entre dos niveles, entre las acciones discretas y la estructura psíquica, Bordieu entiende que lo que en las operaciones cotidianas de transmisión de realidades puede adquirir la forma de don, visto en un lapso más amplio es en realidad una forma de trueque o de intercambio de equivalentes. En un sentido parecido, aunque más matizado, se manifiesta Arjun Appadurai¹⁰⁴ para quien cualquier realidad, independientemente de que su aparición en el circuito de la circulación haya sido como don, es susceptible de ser transmitida en régimen de mercancía bajo un determinado contexto cultural, social o temporal. Así pues, la cualidad de mercancía o don de las realidades transmitidas no es inherente al objeto en sí, sino que se viene definida por el contexto social y cultural, o por la perspectiva temporal, y va evolucionando a lo largo de la vida social de las realidades transmisibles. En este sentido Appadurai habla de mercantilización (commodification) de las realidades como un proceso por el que las realidades susceptibles de transmisión pueden transitar desde su operatividad como don a su operatividad como mercancías.

Otros autores como Carrier o Cheal¹⁰⁵ no hacen una crítica a la distinción entre mercancías y dones, reconocen tal distinción, sin embargo, no entienden, como Gregory, una taxonomía cerrada por la que, según se desprende de la obra de Gregory, en las sociedades organizadas en clases (modernas) las realidades circularían exclusivamente como mercancías, mientras que en las sociedades organizadas en clanes las realidades circularían siempre bajo el régimen de dones. El trabajo de estos autores no solo recuerda cómo desde los primeros estudios antropológicos se observa un comercio de mercancías en las sociedades arcaicas, eso sí, circunscrito al comercio con otras comunidades o grupos extraños, sino que se puede mostrar cómo también en las modernas sociedades, donde la circulación de realidades se desarrolla fundamentalmente bajo el régimen de mercancía, hay una presencia significativa de circulación de realidades en tanto que

¹⁰⁴ Cf. Appadurai, "Introduction: commodities and the politics of value," en *The social life of things: Commodities in cultural perspective*.

¹⁰⁵ Cf. Carrier, *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700*; Cheal, *The Gift Economy*.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

dones. Así Carrier va a postular un proceso de apropiación en el sentido contrario del de mercantilización propuesto por Appadurai. Para Carrier el proceso de apropiación consistiría en la proyección de un significado personal y de inalienabilidad a realidades que se han adquirido como mercancías. Así, por ejemplo, bienes adquiridos para un fin específico de carácter pragmático, por su uso acaban vinculándose a las personas, hasta el punto en que quedan cargados de tal significado simbólico que terminan siendo inalienables (recuerdos o herencias personales, por ejemplo). Este proceso caracteriza el paso de las realidades transmisibles desde el ámbito del mercado, desde el ámbito de lo impersonal hacia el de lo social, familiar y personal, desde el ámbito de la mercancía hacia el ámbito del don. Tal proceso de apropiación se constata tanto en la producción como en la distribución y en la circulación, y no solo se circunscribe a los objetos materiales, sino que afecta a todo aquello que se transmite. Así, como ejemplo, Carrier señala el intenso entrecruzamiento en el mercado de trabajo de esta dialéctica entre mercancía y don, entre lo económico y lo social, cuando recuerda cómo la contratación en el mercado de trabajo está fuertemente vinculada a lazos sociales y no es meramente una negociación contractual. La obtención de un puesto de trabajo o la contratación de un trabajador, en muchas ocasiones no es solo cuestión de habilidades, capacitación o costes, sino que en ella intervienen significativamente los posibles vínculos sociales entre empleador y empleado, las recomendaciones, amistades, favores, etc ¹⁰⁶. Del mismo modo otros autores ponen de manifiesto cómo hay modos de transmisión de realidades en las modernas economías que adoptarían también la forma de dones, como podrían ser el compartir conocimiento en la comunidad científica, o documentos y archivos por internet.

Finalmente, otra perspectiva desde la que entender la taxonomía que divide las realidades transmitidas entre mercancías y dones sería la de aquellos autores que entienden ambos extremos como polos de un continuum, de manera que sería más apropiado entender que las realidades rara vez se pueden calificar como dones puros o como mercancías puras, sino que cada realidad que se transmite tiene ciertamente algo de ambos extremos. Así por ejemplo Parry y Bloch¹⁰⁷ relacionan el intercambio de dones o de mercancías con ciclos de intercambio en el corto o en el largo plazo, proponiendo

¹⁰⁶ Carrier, *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700.*, 107-126; este sería también un buen ejemplo de la convertibilidad del capital simbólico del que hablaba Bourdieu (relaciones) en capital económico (salario).

¹⁰⁷ Cf. Parry y Bloch, *Money and the Morality of Exchange.*

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

que ambos modos de intercambio coexisten en la sociedad. Para estos autores los ciclos de transmisión en el corto plazo están relacionados con la producción, distribución y circulación de los medios materiales de existencia de las sociedades, y están dominados por la circulación de realidades bajo el régimen de mercancía. No obstante, en todas las sociedades, y también en la occidental, los ciclos de transmisión en el largo plazo están vinculados a la reproducción de la sociedad (parentesco, familia, transmisión de status, organización, etc.) y en este ciclo a largo las realidades se transmitirían bajo el régimen del don. La transición de una realidad desde un circuito a otro es un proceso progresivo. Los elementos del ciclo de las mercancías pueden irse configurando progresivamente como medios de reproducción de la sociedad, de la cultura, y viceversa, realidades vinculadas a la reproducción social pueden ir adquiriendo paulatinamente un carácter de mercancía¹⁰⁸.

Así pues, recapitulando, podemos ver cómo la distinción entre don y mercancía no es solo una taxonomía antropológica que sirva para distinguir tipos culturales, sino que funciona también como instrumento analítico que permite comprender modos distintos de relación entre los sujetos y las cosas, analizar los modos variados de producción, distribución y circulación de las realidades en la sociedad humana, independientemente del lugar o tiempo en el que esta se desarrolle. En este sentido podemos concluir tras este recorrido por la literatura referente a la distinción don-mercancía que lejos de abrirse un abismo entre la economía del don y la economía del mercado, entre modos arcaicos y modos modernos de transmisión de realidades, el fenómeno del don se hace presente en la sociedad contemporánea de muy diversos modos, a la luz de las diferentes referencias que hemos citado.

Efectivamente, el don no ha desaparecido por completo de los modos en los que las sociedades contemporáneas establecen sus relaciones socioeconómicas. No obstante, es importante señalar que, a pesar de constatar que el fenómeno del don subsiste en nuestra sociedad, su presencia se da, o bien en los márgenes, en la periferia de las relaciones socioeconómicas, a cierta distancia del núcleo de las relaciones de producción, distribución y circulación, protagonizadas principalmente por el mundo de las mercancías, por la lógica de la equivalencia mercantil, o bien, no en la periferia, sino en

¹⁰⁸ Esta distinción de Parry y Bloch, nos recuerda la segunda interpretación del don que hacía Godelier, cuando hablaba de las realidades inalienables que simbolizaban el imaginario social primario. Un buen ejemplo de estas realidades que pasan del mercado a lo inalienable podría ser el patrimonio histórico-artístico.

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

el subsuelo, en el trasfondo simbólico inherente a la identidad cultural de toda sociedad. Esta distancia entre núcleo y periferia dentro del circuito económico viene marcada por las características contrapuestas de la mercancía y el don, en la medida en que el grueso de nuestras relaciones socioeconómicas contemporáneas se da en el mercado, donde las relaciones son anónimas, libres y cuantitativas, mientras que más allá de este tipo de relaciones, donde estas se van transformando en personales, referidas siempre a vínculos y cualitativas, se abre espacio para el régimen del don.

Por otro lado, como nos señalaban Appadurai, Carrier, Parry y Bloch, toda mercancía es susceptible de transformarse en don y todo don en mercancía, y existen puentes por los que las realidades transitan entre ambos lados del abismo, entre el universo de las mercancías y el universo de los dones mediante procesos de mercantilización y de apropiación. El tipo de relación entre los agentes que interactúan o el carácter de alienabilidad o inalienabilidad de las realidades es lo que hace que esta relación se desenvuelva en una lógica de mercado, cuando los agentes se entienden como otros anónimos intercambiando realidades alienables, o en una *lógica del don*, cuando los agentes se entienden vinculados personalmente intercambiando realidades inalienables.

Hemos llegado al final de nuestro recorrido por los autores más significativos que han abordado el fenómeno del don, especialmente en las ciencias sociales y, no, no hemos olvidado lo que en referencia al don se haya podido indagar desde la economía. Es precisamente ahí donde queremos llegar y lo que con este trabajo queremos iluminar. Sin embargo, como vimos, por la limitación metodológica que en su desarrollo como disciplina se había autoimpuesto la economía se hacía ciega al fenómeno del don, por lo que era del todo necesario nuestro paso por la filosofía, la etnología y sociología ya que estas han sido las primeras y fundamentales disciplinas que han sacado a la luz el fenómeno y, por tanto, desde donde podemos acercarnos al papel que juega en las relaciones económicas dada su vecindad epistemológica con la ciencia económica.

Si algo se ha puesto de manifiesto en estas líneas, es que, en la realidad social, en el complejo mundo de relaciones entre las personas, entre estas y sus grupos de pertenencia, y dentro de los grupos sociales más o menos extensos, existe un constante flujo de bienes, servicios, prestaciones, saberes, símbolos, etc., todo un flujo de realidades

III.- Aproximaciones contemporáneas al fenómeno del don

creación de la industria, la imaginación, la técnica y la cultura, que median, expresan, producen y reproducen ese vasto mundo relacional. Una gran parte de este flujo escapa a la conceptualización de mercancías susceptibles de la compra-venta en el mercado y, sin embargo, no dejan de pertenecer a ese conjunto de realidades que conforman el sustento material de la vida, tanto personal como social.

Cada una de las aproximaciones que hemos presentado no deja de ser por sí sola una aproximación parcial, una aproximación desde un interés concreto, absolutamente legítimo, pero que, si bien nos descubre e ilumina algún aspecto significativo del fenómeno del don, no nos ofrece, sin embargo, la totalidad de riqueza de matices y aspectos del mismo, amén de tampoco brindarnos una comprensión sistemática. Cabe añadir que, tal recorrido no deja de poner de manifiesto la necesidad de unificar y encajar esta pluralidad de dimensiones y de enfoques que deben ser pulidos, pues de lo contrario nos dejan un panorama lleno de contradicciones.

Por otro lado, todo este periplo, aunque valioso de suyo, en la medida en que recoge las aportaciones más significativas realizadas respecto al fenómeno del don, no deja de tener una intención instrumental en tanto que aparato conceptual con el que poder desplegar hacia el campo de las relaciones socioeconómicas el concepto intuitivo del don y su lógica interna que aparece en CV. Nos vemos por ello impelidos a reunir el conjunto de piezas y, a modo de puzle, ir colocándolas adecuadamente para poder finalmente tener una visión más precisa, amplia y operativa del fenómeno del don y su lógica interna.

IV. Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

La lectura de las aproximaciones etnosociológicas que hemos repasado en capítulos anteriores, como hemos visto, se centran en la mayoría de los casos en el estudio de sociedades arcaicas, muy distantes culturalmente de las nuestras. Hablar del don desde el intercambio de mujeres como elemento definitorio de la estructura del parentesco, como hace Lévi-Strauss, no tiene cabida en nuestra sociedad, aunque sin duda ilumine muchos aspectos de esta. La práctica del potlach tal como es descrita por Malinowsky, Troas o Hunt, tampoco tiene un paralelo claramente identificable en nuestras culturas contemporáneas, aunque, igualmente, nos permite acceder a matices relevantes de prácticas del don extendidas en nuestro entorno. Cabe, por tanto, preguntarse hasta qué punto, dado el abismo cultural que media entre las sociedades arcaicas y las contemporáneas, se puede extrapolar o se pueden realizar valoraciones homogéneas del fenómeno del don en culturas tan dispares.

Tal vez la función que más claramente desempeña el estudio y análisis de las prácticas del don dentro de sociedades arcaicas es la de constituirse en elemento de contraste, gracias al cual aflora más vivamente en nuestra conciencia una transformada pervivencia del don en nuestro mundo. La primera impresión de exotismo y extrañeza que surge en el lector contemporáneo ante la noticia de dichos fenómenos sociales arcaicos no tarda mucho en encontrar en el fondo de ellos cierto tono familiar, cierta similitud con prácticas presentes en nuestra sociedad, o incluso con conceptos que perviven en el imaginario social y cultural de hoy. Tal es así que no pocos han identificado, por ejemplo, la práctica occidental del intercambio de regalos en torno a la navidad como la celebración de un gran potlach, y aún no dejan de estar presente en nuestras costumbres determinadas situaciones de interacción en las que la ofrenda de regalos es obligatoria, o perviven en nuestros ordenamientos jurídicos obligaciones personales de carácter social. Así pues, más allá de la distancia cultural, todos los autores que han abordado la cuestión encuentran que el fenómeno del don se hace presente en todas las sociedades, de modo que el conocimiento del fenómeno en las sociedades arcaicas, al encontrar sus paralelismos en nuestra cultura, sirve como elemento de contraste permitiendo perfilar, por medio de la diferencia, la presencia del don en el mundo actual.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

Como ya hemos indicado, el propio Mauss fue consciente de tal distancia entre las sociedades arcaicas en las que fundamentó su propuesta sobre la *lógica del don* como estructura de las relaciones de intercambio en las sociedades humanas, y las sociedades contemporáneas. Ciertamente muchos ejemplos de los que en sus páginas aparecen nos hacen descubrir que, a pesar de su origen arcaico, la lógica del intercambio de dones está presente en toda sociedad humana del presente, aunque las formas que adopta y la importancia que cobra difiere mucho de una cultura a otra, de un tiempo histórico a otro.

La cuestión que hemos de preguntarnos por tanto es ¿qué lugar ocupa la lógica de intercambio de dones en nuestra sociedad occidental, en el presente momento histórico en el que el mercado se ha constituido como la forma predominante en relaciones materiales de intercambio? ¿Ha quedado la lógica del intercambio de dones, como esboza Mauss, oculta en un estrato profundo de la lógica que subyace a la vida social, a la convivencia? ¿Está la *lógica del don*, dada su naturaleza contraria a toda relación de intercambio en un sentido contractual, desvinculada por completo del ámbito de la economía, o existe alguna realidad social donde coexistan la *lógica del don* y la lógica de la equivalencia? Este conjunto de preguntas que nos asaltan al aproximarnos al fenómeno del don y a su significatividad para las relaciones socioeconómicas en nuestro entorno presuponen considerar que, si el fenómeno del don solo se puede reconocer en el entorno de sociedades arcaicas o tradicionales, no tendría sentido preguntarnos por él en nuestro mundo, y solo sería un instrumento conceptual para el historiador o el antropólogo. Sin embargo, si el fenómeno sigue presente, aunque haya sido transformado por la dinámica histórica y social de nuestra cultura contemporánea, hemos de señalar en qué medida pervive, qué ámbitos le son propios y qué formas adquiere.

Como adelanto cabe señalar, a modo de respuesta intuitiva, aunque sólidamente fundada a partir de lo expuesto hasta ahora, que el fenómeno del don sigue presente en nuestra sociedad, aunque profundamente transformado, trasmutado y adaptado a la configuración social nacida de la gran transformación, como la llamó K. Polanyi¹, que metamorfoseó la sociedad occidental en los últimos siglos.

Para comenzar a esbozar una presentación de los modos en los que el don pervive en nuestra sociedad se hace necesario describir y comprender el proceso de

¹ Polanyi, K., *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (Madrid: Endymion, 1989)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

transformación que la misma ha sufrido, haciéndola pasar de una sociedad tradicional, que no arcaica, donde la transmisión de realidades materiales entre las personas se realizaba en muchos aspectos en la forma de dones, a una sociedad donde la dimensión económica está marcada por la dinámica del mercado. Para ello vamos a tomar como punto de apoyo y de partida la aportación realizada por C.A. Gregory -que sin duda está en sintonía con las aportaciones del conjunto de autores dentro del campo etnosociológico- por la cual veíamos cómo este autor distinguía, a partir de las investigaciones antropológicas de finales del XIX y principios del XX, dos modos muy diferentes de configurar el mundo económico en íntima y directísima relación con dos modos diferentes de configurar el todo social. Estos dos modos se corresponden con lo que llamaremos *régimen del don* y *régimen de la mercancía*.

Recordemos cómo en dicha taxonomía de Gregory, en el régimen del don la producción y circulación de los bienes está determinada por la estructura social, es decir, por la distribución de estatus íntimamente ligada a las relaciones de parentesco. En el régimen del don las entradas y salidas de bienes o de prestaciones están condicionadas por la estructura social del grupo, su cuantía, forma, tiempo, etc está determinada en función del tipo de relación que exista entre las personas o grupos insertos en la transmisión. De este modo en el régimen del don la actividad económica está orientada en su conjunto a la reproducción de la estructura social y cultural, el gran conjunto de bienes y servicios se consumen de cara a la reproducción social y su estructura. Por el contrario, en el régimen de la mercancía es el modo en el que circulan los bienes, es la distribución de la riqueza la que determina el estatus social. Si en el régimen del don se obtiene riqueza porque se goza de estatus, en el de la mercancía pasa todo lo contrario ya que el estatus viene determinado por la riqueza acumulada. Por otro lado, el régimen de la mercancía no está orientado a la reproducción de la sociedad, sino a la producción de mercancías con el objetivo de incrementar la riqueza. En el régimen de la mercancía el gran conjunto de bienes y servicios se consumen como elemento integrante del proceso productivo, como retorno hacia dentro del proceso de producción, teniendo su máximo exponente esta dinámica en la sociedad de consumo. Esta distinción, que para nosotros va a ser muy significativa, se empieza a aplicar a diversas disciplinas como concepto analítico, con un gran potencial a la hora de explicar fenómenos sociales, económicos o históricos que hasta el momento se alejaban del canon que el *mainstream* establecía.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

La gran transformación, vista desde el fenómeno del don, que ha acontecido en nuestra sociedad es la de pasar de una sociedad fundamentalmente en régimen de don, o en la que en torno al fenómeno del don circulaba una significativa parte de los recursos materiales, a una sociedad en régimen de mercancía. La gran transformación de la sociedad, como Polanyi señala, es la de pasar de una sociedad donde la dimensión económica quedaba inserta y modelada por la estructura social, donde la economía fluía por los cauces de las relaciones sociales, donde los bienes y servicios se creaban y distribuían por medio de la configuración social, a una sociedad donde la sociedad va quedar configurada por la dimensión económica, donde el entramado productivo y el flujo de los bienes y servicios estructurará las relaciones entre las personas y los grupos sociales.

Así pues, en último término, para comprender el sentido que el fenómeno del don tiene en nuestra cultura hemos de comprender qué ha sucedido en las sociedades contemporáneas para que el ámbito del don, que en las sociedades tradicionales tenía el protagonismo de la vida en sociedad, haya quedado en las sociedades modernas en el margen de las fundamentales relaciones socioeconómicas, protagonizadas ahora por el ámbito de las mercancías, u oculto en el sustrato profundo de la vida en sociedad. Solo así podremos afinar nuestra mira para descubrir dónde y cómo opera en la sociedad contemporánea el régimen del don y qué vínculos con la relación mercantil aún perduran.

Hemos, pues, de conocer y comprender ese proceso de *mercantilización*, que, como ahora podemos ver con claridad, no se circunscribe en exclusiva a una transformación de las relaciones económicas sino que incluye profundos cambios sociales, culturales políticos y religiosos; un proceso que ha desembocado en el protagonismo del mercado en las relaciones socioeconómicas, especialmente a partir de la industrialización, pero que también se ha reflejado en la configuración sociopolítica contemporánea protagonizada por el estado y su desarrollo burocrático.

A. La metamorfosis del imaginario

No cabe duda de que existe un gran salto conceptual, simbólico y cultural entre la sociedad pretérita y la sociedad contemporánea, entre lo que hemos llamado régimen del don y régimen de la mercancía. Un salto que no se puede comprender como fruto de un momento puntual en el tiempo, sino como un lento proceso que paulatinamente ha

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

transformado la comprensión que el hombre y la sociedad tienen de sí mismos y del mundo. Los procesos de transformación social, política y económica no acontecen de la noche a la mañana, sino que se fraguan en largos procesos de gestación. Se forjan en procesos que se ocultan en el susurro de cambios casi imperceptibles, cambios que, de suyo, no suponen una transformación del todo, pero que, como si de un mosaico se tratase, trastocan tesela a tesela el imaginario que cada sociedad se hace de sí misma, transmutándolo con el paso del tiempo en un imaginario totalmente distinto.

Aunque nuestro interés fundamental se enfoca en los aspectos económicos del don, no obstante, conviene indicar que la metamorfosis del régimen del don acontece inserta en una trasmutación cultural muy profunda, que afectó el modo de entender la relación de los sujetos con la naturaleza, con toda la realidad, y a su vez con una transformación igualmente profunda del modo de comprender al individuo y la sociedad. Si, como nos sugiere la antropología cultural, detrás de las formas que adopta la organización social se halla un imaginario que la dota de sentido, detrás de la transición desde un régimen de don a un régimen de mercancía no puede sino encontrarse una transformación de dicho imaginario.

Esta función de cimentación asignada al imaginario, y su evolución como sustrato del cambio social, no solo es considerada desde el ámbito de la antropología cultural, sino que, dicha relación entre lo económico, lo social, y lo cultural viene siendo un ámbito de investigación y discusión dentro tanto de la sociología como de la economía². Así, dentro del ámbito de la historia social y económica de Occidente se ha consagrado definitivamente la necesidad de atender a los cambios de lo que hemos llamado imaginario para poder describir, explicar y comprender adecuadamente el proceso de cambio social. En este sentido, Durkheim ya señaló cómo los roles desempeñados dentro de la acción económica están sustentados por la lógica funcional del todo social³, Weber llamó la atención sobre la influencia de las ideas religiosas y morales sobre la acción económica⁴, y más recientemente la Nueva Economía Institucional ha señalado

² Cf Granovetter, "Economic action and social structure: the problem of embeddedness."; Naredo, J. M., *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico* (Madrid: Siglo XXI 2015)

³ Cf. Durkheim, *La división del trabajo social*.

⁴ Cf Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

reiteradamente la necesidad de atender al sustrato cultural e institucional para comprender y explicar la dinámica y evolución de la dimensión económica de las sociedades⁵.

Así pues, para comprender el proceso por el que una sociedad basada en el régimen del don se transformó en una sociedad basada en el régimen de la mercancía, hemos de comenzar por señalar, siguiendo a Jacques Godbout⁶, que para encontrar el antecedente en el régimen del don de nuestra sociedad hemos de tomar distancia de los ejemplos de la antropología cultural y no remontarnos a una sociedad arcaica, ya muy lejana en la historia de Occidente. El precedente en el régimen del don a nuestra cultura lo encontramos en el mundo medieval, en esa síntesis entre la tradición grecorromana y cristiana con el mundo germánico, en la que el régimen del don prima hacia dentro de pequeñas sociedades feudales, pero en las que también existen espacios para que el régimen de la mercancía opere; esa sociedad aplastantemente rural pero donde poco a poco irán floreciendo ciudades e instituciones centradas en el comercio.

Si tuviéramos que indicar el punto de inflexión que marca el inicio de tal transformación podríamos situarlo en el desarrollo del espíritu renacentista y de la mentalidad científica⁷. Esta transformación cultural que tornó la sociedad medieval en la sociedad moderna supuso una metamorfosis del modo de concebir al hombre y su relación con el cosmos. El protagonismo que, frente a la concepción teocéntrica medieval, va a adquirir el hombre a partir del renacimiento, devendrá poco a poco en un proceso de conformación de la individualidad subjetiva y de objetualización de la naturaleza.

Como es por todos conocido, si algo caracteriza el espíritu renacentista es el renovado protagonismo del hombre como centro del mundo, y, como consecuencia, la paulatina reconfiguración de la comprensión del cosmos en relación con este. En la nueva mentalidad renacentista el hombre va a dejar de ser una parte más de un cosmos regido por la voluntad divina para ser su centro y clave hermenéutica desde la que este adquiere su sentido. Sin perder en absoluto el sentido teológico de la realidad, el espíritu renacentista, supone un cambio radical de perspectiva. Al situar al hombre como centro

⁵ Cf. North, D. C., *Understanding the process of economic change* (Princeton (Mass.): Princeton University Press, 2005); Williamson, O. E., "The new institutional economics: taking stock, looking ahead" *Journal of Economic Literature* 38, no. 3 (2000); Ostrom, E. y Ahn, T.-K., *Foundations of social capital* (Cheltenham: Edward Elgar 2003)

⁶ Godbout y Caillé, *El espíritu del don.*, 195

⁷ Optamos por situarnos en este punto de partida aunque podríamos perfectamente retrotraernos hasta el s XIII como hace MacFarlane, A., *The Origins of English Individualism* (New York: Cambridge University Press, 1979)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

del cosmos, el nuevo espíritu de la época va a presentar toda la naturaleza como realidad disponible para su conocimiento por medio de la razón, tarea que paulatinamente se irá desarrollando la ciencia empírica. En este sentido la revolución científica que arranca a caballo entre los siglos XVI y XVII con los trabajos de Galileo y Kepler no solo va a sentar las bases gnoseológicas para la posterior revolución técnica e industrial, como tradicionalmente se ha señalado dentro de la historia económica, sino que, ante todo y en primer lugar, va a suponer un proceso de desencantamiento, de desmitificación de la realidad que irá abriendo el camino para una comprensión del mundo que ahora quedará disponible para su instrumentalización, para su transformación y uso por parte del hombre⁸.

Esta transformación científica y cultural actuará también como catalizador en la transformación del sentido que experimenta la sociedad, comenzando por la trasmutación del modo de comprender el vínculo entre las comunidades y sujetos con la tierra, y por tanto entre sí, y propiciando a la vez la paulatina emergencia de la noción del individuo, frente a la comunidad, como protagonista de toda la comprensión de la sociedad.

Así, atendiendo a la transformación de la configuración social y política, partimos de un mundo medieval en el que la sociedad es reflejo del orden de la creación. Tal unidad entre lo cosmológico y lo sociológico, que hemos señalado como propio del régimen del don, quedaba recogida en la categoría de país, que suponía la unidad del paisaje y el paisanaje, la tierra y la comunidad humana como simbiosis histórica y simbólica, en la que la tierra pertenecía al hombre y a la comunidad tanto como la comunidad y el hombre pertenecían a la tierra. En último término el cosmos era fruto de la creación divina y entregado a los hombres como administradores, cuya organización social y política no era sino fruto de la disposición divina en orden al fin último espiritual y material del género humano. En este sentido, el agustinismo político como doctrina teológico-política que dominó toda la Edad Media recogía dicho imaginario y consagraba la estructura fuertemente jerarquizada de la sociedad, donde el poder político era reflejo y vicario del poder divino, y el orden social tenía un carácter sacral.

Pero, como hemos de suponer a la luz de estas transformaciones culturales del renacimiento, tal concepción de la relación entre naturaleza y sociedad, entre el ordo teológico-cósmico y el ordo social, irá transformándose. La reconfiguración de la

⁸ Recordemos la crítica que Joseph Ratzinger hace a la mentalidad tecnocrática.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

posición del hombre respecto a la creación supondrá también una reconfiguración del orden social que estaba íntimamente ligado a la tierra.

Así, en primer término, irá emergiendo paulatinamente la idea del hombre como realidad primera y previa a la comunidad, de manera que el individuo se distingue de la sociedad, y así, lo sustantivo del orden político irá alejándose de la noción de sacralidad que tenía la comunidad política, cuya pervivencia en el tiempo y reproducción como sociedad quedaba simbolizada en la monarquía hereditaria, para ir cobrando cada vez mayor fuerza la noción del derecho natural como expresión de esta primacía del individuo frente al poder y el orden jerárquico.

Si en el esquema tradicional entre Dios, como fuente de todo poder, y la sociedad se hallaba el soberano, la autoridad carismática que simbolizaba la comunidad sacralizada, ahora, irá abriéndose paso una nueva concepción en la que, entre Dios, fuente de todo poder, y el soberano como agente legítimo del poder se va a situar al pueblo, a la nación, conformada por hombres dotados de libre arbitrio y de derechos naturales. De este modo podemos encontrar la primera elaboración de este giro teológico-político en la obra de Tomás de Aquino⁹, giro que quedará consagrado en la segunda escolástica, a la luz del descubrimiento de América y la cuestión sobre los derechos de los indios, con los desarrollos de la Escuela de Salamanca¹⁰, donde podemos destacar como fruto maduro la obra de Francisco Suárez que con toda propiedad podemos señalar como primera elaboración teórica de los fundamentos del estado moderno¹¹. Solo a la estela de esta tradición teológico-política podemos comprender los desarrollos posteriores de Grocio, Hobbes, o Locke¹² que sin duda suponen el fundamento filosófico-político de las sociedades y los estados liberales.

En este sentido hay que tener en cuenta que a lo largo de los siglos XVI y XVII y al socaire de la reforma protestante irá asentándose en el imaginario cultural este nuevo

⁹ Cf. *S. Th.* I-II q.90 a.2; *Tractatus de Rege et Regno ad Regno Cypri* traducción al castellano en Aquino, T., *La monarquía* (Madrid: Tecnos, 2007)

¹⁰ Cf. Vitoria, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra* (Madrid: Tecnos, 2007).

¹¹ Cf. F. SUÁREZ, *De legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1971; Guerrero, A. L., "El derecho natural y la defensa de las fuentes democráticas del poder político en Francisco Suárez" *Iztapalapa* 41 (2005)

¹² Cf. Forteza Pujol, B., "la influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes" *Convivium: revista de filosofía*, no. 11 (1998); Torres Campos, M., "Francisco Suárez, precursor de Grocio y el derecho cristiano de la guerra" *Revista general de legislación y jurisprudencia* 65, no. 130 (1917); Baciero Ruiz, F. T., "El De legibus de Suárez y Locke" *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003); Baciero Ruiz, F. T., "El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke" *Anuario Filosófico* 45, no. 2 (2012)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

concepto de la subjetividad individualista, la concepción del individuo como ser autónomo, bien en su versión protestante como individuo que se halla solo ante Dios, o en su versión católica como emperador por el libre arbitrio de su destino. Y en la medida en que toda esta pléyade de renovadas concepciones del hombre, el mundo y la sociedad vaya incorporándose al imaginario cultural, el sustrato sobre el que las prácticas del don tenían su fuente de sentido va a ir erosionándose lenta pero inexorablemente. Aunque si bien, tanto desde el lado católico¹³ como desde el protestante¹⁴ va a mantenerse durante largo tiempo una concepción orgánica de la sociedad donde la posición y los vínculos sociales determinaban la esfera económica, sin embargo, no tardarán en desplegarse todas las consecuencias que el nuevo imaginario suponía en lo referente al modo de organizar y estructurar la sociedad.

Atendiendo al nuestro objeto de interés, esta metamorfosis del imaginario simbólico y cultural que acaece a lo largo de la edad moderna tiene como consecuencia dos transformaciones culturales de vital importancia para el desarrollo del régimen de la mercancía. A la estela de las tesis que se hallan en la base de la Nueva Economía Institucional a la que ya hemos hecho referencia, podemos subrayar que estas transformaciones a las que nos venimos refiriendo van a ser determinantes a la hora de desarrollar dos componentes esenciales para el nuevo régimen que habría de emerger. Por un lado, va a surgir una concepción renovada de la idea de propiedad que tendrá como consecuencia una redefinición de los derechos inherentes a esta. Y por otro lado se va a configurar un marco jurídico, los estados modernos, que supusieron la legitimación de los intereses particulares fundados sobre la nueva idea de libertad individual.

Si nuestro foco de interés no es sino el modo en que los hombres nos transmitimos realidades materiales, transformando lo mío en tuyo y lo tuyo en mío, el principal impacto en tal interés de todo este proceso de transición al que nos venimos refiriendo se halla en la cosificación de la tierra y en la preeminencia de la libertad individual, que resultan presupuestos necesarios para nuestra moderna concepción de la propiedad. *Cosificación de la naturaleza*, por la cual esta solo adquiere su pleno significado social en relación al modo de someterse a la libre voluntad humana, y *concepto de la propiedad* como una relación entre individuos libres y autónomos entre sí, son los elementos fundamentales

¹³ Cf. BERNADO DE NIEVA, *Summario manual de información de la Christiana consciencia*, Medina del Campo, 1556, y el de MARTÍN DEL AZPILCUETA, *Manual de confesores y penitentes*, Salamanca, 1557

¹⁴ Cf. Lutero, M., *Opera Omnia* (Weimar: Weimar Ausgabe (WA), 1888-1929), 44,490; 49,613; 37,170; 30/2,572; 47,516.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

para la constitución del régimen de la mercancía y la extensión del mercado como modo generalizado de transmisión de realidades materiales y prestaciones personales.

B. Del don al mercado

La distinción que hemos explicitado entre los dos *regímenes*, entre dos formas de organización y autocomprensión social, que parte de la categoría clave don/mercancía, es de crucial importancia para analizar este proceso histórico que ha configurado nuestra sociedad occidental contemporánea ya que nuestro interés no es tanto cómo se desarrollan las instituciones fundamentales del mundo económico contemporáneo, el mercado y el estado burocrático, sino la transformación de un tipo de sociedad en otra; cómo se transforma la relación de las personas con las realidades materiales a través de estas dos macroinstituciones contemporáneas; cómo se transforma un mundo, donde hay realidades materiales fundamentales que están inexorablemente vinculadas a las personas, a sus relaciones y comunidades, en otro en donde las realidades materiales giran y se desenvuelven como por sí mismas, en un circuito impersonal, más allá de las relaciones entre las personas y los grupos sociales.

La inmensa mayoría de los estudios historiográficos que analizan este paso de las sociedades tradicionales a las contemporáneas soslayan esta distinción radical entre los dos modos de comprensión del mundo, del hombre y de la sociedad, y proyectan sobre el hombre del pasado categorías y esquemas mentales del presente, como si en las sociedades preindustriales existiese esa separación entre personas y realidades materiales al modo en el que funcionan hoy. Así, por poner un ejemplo, numerosos estudios de historia económica encuentran que en el Antiguo Régimen los precios del grano o las rentas de la tierra en muchas comunidades no se corresponden a un proceso de ajuste entre oferta y demanda tal y como el moderno análisis microeconómico prescribiría, o que los modos de explotación o aprovechamiento de los recursos no se ajustan a lo que las fuerzas del mercado hipotéticamente demandarían en tal situación. Ante tal anomalía, siguen suponiendo que los agentes en estas sociedades del Antiguo Régimen están intercambiando mercancías, y que, por tanto, el problema está en que existe un mercado imperfecto. Obvian que, en las comunidades del Antiguo Régimen, junto con los bienes materiales insertos en las transacciones económicas, circulan relaciones personales, y que por tanto las mercancías están personalizadas, o, por decirlo de otro modo, que las

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

relaciones personales están reificadas, simbolizadas en las realidades materiales, y que por tanto la optimización de estas no tiene un carácter cuantitativo, sino un significado social. Esta proyección de la comprensión económica contemporánea sobre sociedades pretéritas supone una dificultad para nuestra pretensión en la medida en que hemos de hacer una reinterpretación de los datos y procesos descritos por la historiografía económica al uso, pero manteniéndonos críticos en gran medida con las interpretaciones que estas fuentes hacen de esos mismos datos¹⁵.

Así pues, nuestro punto de partida, la sociedad tardomedieval y renacentista, es una sociedad en la que el grueso de la vida social está estructurado en torno a la reproducción social, tanto en un sentido biológico como en un sentido cultural, y en el que las relaciones económicas estaban insertas en la matriz de relaciones sociales. Ambos fines, reproducción biológica y reproducción social, confluían en las sociedades tradicionales en una única realidad que es la familia estructurada a través de diferentes organizaciones de parentesco, verdadero centro de gravedad alrededor del cual orbitan los elementos materiales fundamentales de ese proceso de reproducción que eran la propiedad de la tierra y el trabajo.

1. Propiedad, trabajo y don en las sociedades precapitalistas

Como ya hemos indicado, los antepasados directos del régimen del don en nuestras sociedades contemporáneas hemos de buscarlos en la sociedad del feudalismo tardío y de la protoindustrialización de los siglos XV al XVIII. En este periodo histórico podemos afirmar que, de los dos modos de circulación a los que nos hemos venido refiriendo, don y mercancía, el del don aún tenía una fuerte presencia en las relaciones económicas. Esto no significa que en las sociedades precapitalistas no hubiera régimen de mercancía o comercio –ya hemos visto que ambos regímenes pueden darse en diversos grados y cohabitar– sencillamente aún no se habían producido las transformaciones

¹⁵ Esta dificultad de la historiografía económica la han señalado el ya mencionado Gregory, *Gifts and commodities*.; pero también ha sido abordada en estudios como Levi, *La herencia inmaterial: La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*.; Izquierdo Martín, J., "En nombre de la comunidad. Antropología de la propiedad en el Antiguo Régimen," en *Campos cerrados, debates abiertos. Análisis histórico y propiedad de la tierra en Europa (siglos XVI–XIX)*, ed. Rosa Congost and Jose Miguel Lana (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007); Congost i Colomer, R., "Sagrada propiedad imperfecta: Otra visión de la revolución liberal española" *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, no. 20 (2000) La imagen que en este párrafo he presentado y que me dispongo a desarrollar toma como líneas de fuerza la tesis de Polanyi de la mercantilización de los factores productivos expuesta en Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*., 105-136, y el marco de análisis propuesto por Gregory.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

necesarias para que el régimen de la mercancía pudiera abarcar amplias áreas de las relaciones humanas tal y como lo hace en las sociedades actuales.

En el Antiguo Régimen la organización social giraba fundamentalmente en torno a la agricultura, fundada en la inmensa mayoría de los casos en torno a pequeñas explotaciones agrarias, la mayoría en régimen de arrendamiento o aparcería, cuya finalidad es la subsistencia de la propia familia, explotaciones cuyos escasos excedentes son canalizados por los propietarios de las tierras, en su gran mayoría la aristocracia y la Iglesia. La unidad productiva es, pues, la familia campesina y las relaciones con los recursos necesarios para la reproducción social -acceso a la posesión o al usufructo de la tierra y modos de organización del trabajo- se articulan subordinadas a las relaciones de parentesco (herencia y autoridad del cabeza de familia).

Sin embargo, hemos de entender en este momento histórico la familia y el parentesco en un sentido extenso, hasta el punto de que habría que hablar más que de familia de *casa*¹⁶. A la casa como núcleo social no solo pertenecen los consanguíneos, sino la comunidad humana que está vinculada a la tierra y los medios de subsistencia y vinculada entre sí con fuertes lazos de parentesco y/o de estatus; bajo la autoridad del señor de la casa, del paterfamilias, no solo están su esposa y sus hijos, sino que en muchas ocasiones se encuentran otros miembros de la familia directa, pero también mozos o jornaleros, servidumbre o incluso familias dependientes.

La propiedad o los derechos de uso de la tierra son transmitidos por vía hereditaria, la tierra o el contrato de arrendamiento o aparcería se heredan. En el Antiguo Régimen la propiedad no era entendida en los términos absolutos actuales, sino que muy habitualmente estaba diferenciado el dominio directo (terratiente) del dominio útil (arrendatario, aparcerero, enfiteuta); dicho dominio útil suponía un verdadero título de propiedad que se transmitía hereditariamente. Y del mismo modo que la tierra, el trabajo se organiza desde el interior de la familia y sus relaciones de parentesco. Es la familia en su conjunto la que trabaja la tierra y el paterfamilias quien organiza el trabajo y distribuye las tareas, es la familia en su conjunto la que *vive* de la tierra y las relaciones de los miembros con el cabeza de familia no son relaciones de empleado-empendedor¹⁷.

¹⁶ Este sentido de *casa* como concepto amplio que va más allá de nuestra comprensión actual de la familia lo tomamos de Chacón Jiménez, F., "Hacia una nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco" *Historia Social*, no. 21 (1995)

¹⁷ Una clásica descripción del modo precapitalista de organización socioeconómica lo encontramos en Bloch, M., *La sociedad feudal* (Tres Cantos (Madrid): Akal, 1986), 141-51

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

Esta descripción de la familia en la edad moderna precapitalista que acabamos de hacer no deja de ser una generalización. Ha existido en las últimas décadas un amplio debate sobre la configuración de la familia en las sociedades tradicionales agrarias y su transformación por el proceso de industrialización. Así, en la sociología comprensiva de Talcott Parsons se proponía como tesis la paulatina reducción de la extensión familiar con el proceso industrializador¹⁸, tesis posteriormente criticada y matizada por Laslett¹⁹ y Hajnal²⁰ que postularon que en Europa occidental siempre prevaleció la familia nuclear frente a la extensa. Sin embargo los más recientes estudios cuantitativos parecen vincular la extensión de la familia a un conjunto de factores que van desde los modos de vinculación con la tierra (arrendamiento o aparcería), o formas locales o tradicionales de convivencia (parsoniers o comunidades tácitas en Francia y España, zadrugas en los Balcanes, o familias troncales) hasta factores coyunturales como las clásicas crisis de subsistencia, recurrentes durante este periodo a causa de epidemias y hambrunas, que reducían drásticamente el tamaño familiar²¹.

En todo caso, por lo que respecta a nuestro interés, no es tan importante la extensión de la familia o casa como el hecho de que la institución familiar era el epicentro social, del mismo modo que es más relevante para nuestro interés el tipo de relación entre la familia o núcleo ampliado de parentesco y los factores económicos relevantes (propiedad, uso y transmisión de la tierra y modos de organización del trabajo), dado que van a ser los paulatinos cambios en este tipo de relación los que van a configurar la extensión del ámbito de la mercancía y la reducción del ámbito del don.

Así pues, lo primero que hay que subrayar es que, dentro de este modo preindustrial de organización social, el concepto de propiedad o uso de la tierra como factor económico, así como su transmisión, se organiza encarnado en la matriz de relaciones de parentesco (ese parentesco amplio que hemos señalado), como una transmisión con ese marcado carácter personal que destacábamos como característico del régimen del don. En este sentido la relación personal entre el hombre y la tierra, entre lo antropológico y lo ecológico en este todo orientado a la reproducción social dota a la

¹⁸ Cf. Parsons, T. y Bales, R. F., *Family, socialization and interaction process* (New York: Free Press, 1955)

¹⁹ Cf. Laslett, P., *The world we have lost* (London: Methuen, 1971)

²⁰ Cf. Hajnal, J., "Two Kinds of Preindustrial Household Formation System" *Population and Development Review* 8, no. 3 (1982)28 Noviembre 2017

²¹ Cf. Dennison, T. y Ogilvie, S., "Does the European marriage pattern explain economic growth?" *The Journal of Economic History* 74, no. 03 (2014); Segalen, M., *Antropología histórica de la familia* (Madrid: Taurus, 1992) ;

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

tierra de un gran valor simbólico, y por tanto con un fuerte carácter de inalienabilidad, otra de las características del régimen del don, lo que suponía su exclusión del ámbito de la mercancía. La tierra es la herencia, es el vínculo con el linaje y establece el estatus social, y aún no se ha convertido en un bien alienable, con un mero significado económico²². En este sentido recordemos cuando poníamos el ejemplo de la institución romana de derecho de la *mancipatio*, la fórmula ritual que debía seguirse precisamente para enajenar los bienes familiares, y que formaban parte de los *sacra privata*. Existían realidades inalienables que eran portadoras simbólicas de la familia, que eran la fuente simbólica del estatus familiar. Algunas de ellas lo eran precisamente en tanto que constituían los medios materiales de pervivencia y de reproducción del clan familiar (*res Mancipi: tierras, casa, esclavos, animales de tiro*)²³.

Este carácter personal y de inalienabilidad de la tierra, se percibe claramente en el momento histórico al que nos estamos refiriendo. En este sentido pensemos por ejemplo en la institución del *mayorazgo* consignada en las leyes de Toro de 1505, que estuvieron vigentes hasta 1836, y que forjaron durante siglos el carácter patrimonialista de la estructura social de nuestro país²⁴. En virtud de estas leyes se establecía un conjunto de bienes vinculados indisolublemente entre sí, que formaban un todo, y que debían pasar en su conjunto a un único heredero, de manera que el patrimonio familiar no se diseminase. El mayorazgo tenía su núcleo en las tierras, el solar, que solía incluir la casa solar, y estas a su vez estaban en muchas ocasiones unidas al título nobiliario, aunque las Leyes de Toro, en último término, supusieron la extensión de esta institución a todos los terratenientes, no solo a las casas nobiliarias. Así, las tierras, las casas, incluso las relaciones de vasallaje estaban vinculadas a la casa solar, al clan familiar representado en el título o apellido y los bienes asociados a este. Junto a las explicaciones de carácter político-económico, el mayorazgo supuso el reforzamiento simbólico del estatus de los terratenientes castellanos respecto a una monarquía (Reyes Católicos) que definitivamente había consolidado su poder. El Mayorazgo suponía reforzar la inalienabilidad de las fuentes del estatus nobiliario y terrateniente, es decir, la propiedad de la tierra como fundamento material necesario para perpetuar dicho estatus de la

²² Cf. Salazar, "Tierra, herencia y patrimonio familiar. Un análisis cultural de los bienes inalienables en la Irlanda rural."

²³ Esta distinción entre diversos tipos de bienes tendrá continuidad en el derecho europeo a lo largo de toda la Edad Media y moderna Cf. Howell, M. C., *Commerce Before Capitalism in Europe, 1300-1600* (New York: Cambridge University Press, 2010), 49-92. Esta distinción entre diversos tipos de bienes tendrá continuidad en el derecho europeo a lo largo de toda la Edad Media y moderna.

²⁴ Cf. Clavero, B., *Mayorazgo: propiedad feudal en Castilla, 1369-1836* (Madrid: Siglo XXI, 1974)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

familia. El reforzamiento de *lo inalienable* -la herencia- supuso el reforzamiento de su estatus en el campo de *lo alienable*, su poder económico y su poder político²⁵.

Pero junto a este significado simbólico, la tierra nunca dejó de tener también un obvio significado económico, significado que se va a ir intensificando a partir del siglo XV y desplazando paulatinamente al significado simbólico. En este proceso, lenta pero inexorablemente, la tierra va a ir desprendiéndose de su significado personal y de inalienabilidad para ir transformándose en una mercancía disponible para el proceso productivo.

Junto a la cuestión sobre la relación entre la propiedad de la tierra y las relaciones personales, el otro elemento esencial que va a ser transformado será el modo de organización del trabajo, que, al igual que la posesión y uso de la tierra, va a sufrir una escisión paulatina de las relaciones sociales y de parentesco y se irá configurando a través de relaciones cada vez más individualizadas. Pero el punto de partida va a ser igualmente un modo de organización vinculado fuertemente a las relaciones personales, tanto familiares como comunitarias.

Así durante el Antiguo Régimen ya hemos señalado cómo la familia es la unidad productiva agraria, por lo que al interior de la familia difícilmente podemos hablar de un trabajo asalariado. No obstante, se dio una presencia muy significativa de trabajo asalariado fuera de las relaciones familiares. Braceros, peones, jornaleros, y sirvientes formaban una fuerza de trabajo intensamente utilizada en las tareas agrarias. Su origen estaba en las familias que no disponían de tierras, o de aquellas cuyas explotaciones eran insuficientes para el sostenimiento de la unidad familiar y cuyos miembros en su totalidad o parcialmente tenían que buscar sustento mediante el trabajo asalariado.

No obstante, incluso en estos casos, los modos de relación entre asalariado y patrón estaban insertos en relaciones, si no familiares, si claramente insertos en los modos de relación social de las comunidades agrarias a las que pertenecían los sujetos. En los momentos de trabajos más intensos de las labores agrícolas se solía reclamar la mano de obra de familiares cercanos o, en todo caso de vecinos del pueblo o aldea. Los modos de contratación estaban fuertemente marcados por las costumbres y usos locales, y para los propietarios de explotaciones cuyo tamaño precisara más trabajo del disponible en su casa

²⁵ Esta perspectiva simbólica del patrimonio ha sido utilizada como eje interpretativo en Salazar, "Tierra, herencia y patrimonio familiar. Un análisis cultural de los bienes inalienables en la Irlanda rural."

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

constituía una obligación social y un deber vinculado a la honorabilidad y al estatus dar trabajo a los miembros de la comunidad rural. También los modos y usos de contratación estaban fuertemente reglamentados y controlados comunalmente a través de los concejos, que verificaban la realización y calidad de los trabajos, y que establecían igualmente los montantes de referencia de los pagos por los diferentes trabajos²⁶. Por tanto, aunque en el Antiguo Régimen encontramos de manera más o menos extensa la presencia de trabajo asalariado, no se puede hablar en absoluto de un mercado de trabajo en un sentido moderno del término. Habrán de desvincularse las relaciones económicas de las sociales para que el trabajo se convierta en una mercancía susceptible de entrar en el mercado.

Finalmente, la configuración del trabajo asalariado en el ámbito de las manufacturas, hemos de recordar, viene determinada en el Antiguo Régimen por la vigencia de los gremios desde el s XII hasta la llegada de la Revolución Francesa²⁷, organismos que en sí mismos constituyen la institucionalización de unas relaciones laborales vinculadas a fuertes lazos familiares y comunitarios. Es más, las formas preindustriales de organización del trabajo manufacturero textil, sector con el que arrancaría la revolución industrial, van a girar alrededor de la familia. El *verlagssystem* o *putting-out system* -la externalización financiada por los comerciantes de las diferentes tareas relativas a la producción textil fuera de las ciudades entre la población campesina y que servía a muchas familias como complemento a su ingreso más allá del control de los gremios- estaba ampliamente extendido desde mediados del XVI, pero va a ser un modo de producción que por sus propias características se organiza desde las relaciones al interior de la familia, es decir, en subordinación a las relaciones sociales. Incluso cuando a finales del XVIII o principios del XIX las diferentes fases productivas se integren en el taller-fábrica, las cuadrillas de trabajadores/as van a comenzar a reclutarse y organizarse a través de la estructura familiar²⁸.

²⁶ Cf. Oliva Herrer, H. R., "Propiedad, explotación agraria y organización del trabajo en Tierra de Campos a fines de la Edad Media" *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, no. 21 (2000); Puntas, A. F. y Martínez, A. L. L., "El mercado de trabajo en la Andalucía latifundista del Antiguo Régimen: ¿intervencionismo o contratación?" *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, no. 30 (2003)

²⁷ En Francia los gremios van a ser abolidos en 1789 por la Asamblea Nacional tras la revolución, aunque ya lo había intentado fallidamente el decreto de Turgot en 1776, y como consecuencia de la imitación e influencia de la revolución francesa en España son suprimidos por las Cortes de Cádiz en 1813, y en los países bajos se suprimen en 1790. En Inglaterra no habrá una supresión "a la francesa" sino un progresivo desmantelamiento.

²⁸ Cf. Williamson, O. E., *The economic institutions of capitalism* (New York: Free Press, 1985) Un excelente trabajo descriptivo referente a este modo de producción referido a nuestro país lo encontramos en Vela Santamaría, F. J., "Protoindustria o fábrica difusa: el distrito industrial segoviano en el Siglo de Oro" *XI Congreso internacional de la AEHE* (2014)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

2. La transformación económica

La trasmutación completa del modo de configurar y comprender dichos elementos esenciales del proceso de reproducción, propiedad y trabajo, transformándolos en mercancías, en realidades alienables será precisamente la transformación necesaria para el desarrollo del mercado, y por tanto para el desplazamiento o arrinconamiento del don como forma extensa de transacción de realidades materiales. En el nuevo mundo alumbrado tras esta trasmutación ya no serán las relaciones personales y sociales el principal cauce de transmisión y de incorporación de la tierra y el trabajo al proceso reproductivo, sino que dicha incorporación será a través de aquellos mecanismos que les ponen precio, el mercado o el sistema burocrático, mecanismos cuyo fin último no es, sin embargo, la reproducción de la sociedad sino la producción de bienes y servicios.

Pero para que el mercado y el estado puedan operar con los medios de producción será necesario que ambas realidades, tanto tierra como trabajo, sean transformadas en realidades alienables y así pasen de circular en el ámbito de los dones, a circular en el ámbito de las mercancías.

En este desplazamiento van a contribuir fundamentalmente tres procesos concomitantes. Por un lado, el paulatino cercamiento de las tierras que va a suponer una cada vez más precisa asignación de los derechos de propiedad, y como consecuencia una integración de la tierra dentro de los circuitos del mercado; por otro lado, el desarrollo y cada vez mayor peso de la actividad comercial y mercantil que desembocará en la incorporación de las máquinas al proceso productivo y la transformación del modo de concebir y organizar el trabajo; y por último, aunque no entraremos en esta cuestión, la monetarización de la economía a raíz de la creciente acuñación y circulación de moneda que supuso la llegada de la plata americana y las crecientes ganancias comerciales²⁹.

a) Mercantilización de la tierra

El desarrollo del comercio y la actividad mercantil, como germen del mercado moderno que se desplegará hasta alcanzar una masa crítica capaz de transformar las

²⁹ La obra de obligada referencia para comprender la transformación económica de este periodo y en cuyos datos y descripciones fundamentamos nuestra lectura del proceso que describimos la encontramos en Kriedte, P., *Feudalismo tardío y capital mercantil: líneas maestras de la historia económica europea desde el siglo XVI hasta finales del XVIII* (Barcelona: Crítica, 1987)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

relaciones económicas y sociales, va a ser un proceso lento que en ningún caso superó la primacía de la actividad agropecuaria hasta bien pasada la segunda mitad del siglo XIX en las economías pioneras de la industrialización, o hasta bien entrado el siglo XX en la mayoría de las sociedades contemporáneas. Pero sin duda alguna su avance paulatino supuso una lenta erosión y transformación de los elementos fundamentales del proceso de reproducción social, transformando profundamente el modo de relación del todo social con dichos elementos. El principal de ellos era, como hemos visto, la tierra, que progresivamente irá desprendiéndose de este carácter de inalienabilidad, de esa relación estrecha con la reproducción social para ir transformándose paulatinamente en un input del proceso de producción.

A este proceso paulatino de mercantilización de la tierra contribuyó en gran medida de creciente desarrollo de la actividad mercantil y la aparición de un nuevo grupo social con una nueva mentalidad, los mercaderes. A lo largo de la edad moderna la actividad mercantil experimentó un meteórico despegue, no solo en términos absolutos, sino también relativos respecto al resto de actividades económicas. Esta actividad se concentraba en los principales puertos comerciales de Europa (Amberes, Amsterdam, Londres, Génova, Sevilla) y se extendía a través de las cada vez más tupidas redes comerciales. Paulatinamente el volumen mercantil fue desplazándose de las ciudades interiores, lugar tradicional de las ferias con un fuerte componente de comercio local, a los grandes núcleos mercantiles en los que el comercio internacional fue ganando volumen e intensidad. Y dentro de ese comercio internacional creciente, una parte nada despreciable del volumen de mercancías correspondía a productos agrícolas (cereal y lana) destinados a abastecer a las crecientes poblaciones de las ciudades en las que se concentraba la actividad manufacturera, así como a las colonias, amén de colocar el cereal en aquellas zonas donde los productores locales no podían cubrir la demanda. Fue así constituyéndose un creciente mercado nacional e internacional en el que el cereal ocupaba el mayor volumen del comercio³⁰.

A partir de la baja Edad Media Europa experimentó un incremento constante de la población cuyo sustento se proveyó ampliando las tierras de cultivo poniendo en explotación las amplias zonas baldías, así como las tierras de usos comunales. Este

³⁰ Ibid. Así por ejemplo si en 1497 cruzaron el estrecho de Sund 795 barcos, en el periodo 1591-1600 lo hicieron 5554 anualmente, o el tonelaje que circulaba a través del puerto de Sevilla pasó de 4480tn en el periodo 1506-1510 a 36140tn anuales en el periodo 1591-1600.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

proceso de puesta en explotación exigió que grandes extensiones de tierras que estaban asignadas a feudos y villas por derecho consuetudinario o inmemorial comenzaran a ser objeto de reclamo en propiedad. Este reclamo no tenía tanto un sentido simbólico, no pretendía en muchas ocasiones simbolizar un estatus, un dominio en el sentido que en la alta Edad Media tenía el señorío, sino una mayor intención económica: la propiedad de la tierra, no solo como modo de lograr estatus, sino también como explotación agrícola orientada al lucro derivado de satisfacer una demanda creciente provocada por el crecimiento de la población. Este proceso se desarrollará por toda Europa a través de procesos de privatización de la tierra como el de las *enclosures acts* en Inglaterra, las *bocages* en Francia, o los *cerramientos* en España.

Entre los siglos XV y XIX, lenta pero inexorablemente los cerramientos supusieron la transformación del paisaje agrario europeo y la progresiva desaparición de inmemoriales usos comunales de los campos, usos vinculados estrechamente a la pertenencia a la comunidad. Aunque el suelo y el derecho de siembra pudieran pertenecer a un particular (*ius utendi*), había usos que tenían un carácter comunitario y gratuito, como la derrota de mieses, la montanera, el espigueo o el uso de la leña para carboneo, que hacían que parte del sustento material de las comunidades agrícolas circulase bajo el régimen del don (*ius fruendi*). Los cerramientos supusieron la progresiva desaparición de estos usos de la tierra, que paulatinamente fue adquiriendo un carácter privativo, en el que la propiedad ya no suponía el *ius utendi*, sino que se extendía al *ius fruendi*, e incluso al *ius abutendi*, usos que ahora se orientaban hacia la obtención de unas rentas privativas³¹.

En todo caso, independientemente de la mayor o menor influencia de este proceso de cerramientos en el desarrollo de la que se ha llamado revolución agrícola como proceso concomitante a la revolución industrial, de lo no cabe duda es que este progresivo cambio en el modo de concebir la propiedad y el uso de la tierra va a suponer también una transformación de las relaciones comunitarias en las que se inserta y desde las que cobraba sentido el régimen del don en el mundo medieval.

No obstante, a pesar de que ya en el siglo XV vemos cómo va generándose un proceso de mercantilización de la tierra, su uso y el modo de gestión de la misma no variará inmediatamente. Cuando los cada vez más enriquecidos comerciantes y

³¹ Cf. Congost i Colomer, "Sagrada propiedad imperfecta: Otra visión de la revolución liberal española."

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

banqueros, como los Fugger de Ausburgo, utilizan sus ganancias comerciales y financieras para adquirir tierras, señoríos y principados en Suavia y Franconía, no por ello la estructura social de las tierras adquiridas se transforma. Obviamente van a explotar las tierras diligentemente, pero a su adquisición va ligada también la adquisición tanto de privilegios señoriales como de obligaciones, con los señoríos también se incluyen los campesinos censatarios y los usos inmemoriales de las tierras. El cambio en la titularidad de las tierras no constituye de por sí el cambio en el conjunto de prácticas sociales ligadas a la explotación de las mismas, es decir, la enajenación de las tierras no suponía de suyo una desaparición de las relaciones en régimen de don que hasta entonces se habían practicado. Por otra parte, no olvidemos que en la inmensa mayoría de las ocasiones la adquisición de tierras por parte de la burguesía no va a estar motivada tanto por un interés económico, sino por el deseo de consagrar un ascenso social. Si bien el acceso a la propiedad por parte de la nueva burguesía no suponía jurídicamente la adquisición de un título de señorío, en la práctica los usos y privilegios del dueño de la tierra se mantuvieron independientemente de su pertenencia o no a la aristocracia. Así pues, la sola transmisión de la tierra fuera del circuito del don, a través de su mercantilización, siendo un paso en este proceso de desvinculación de la propiedad de los medios de producción de la estructura social, no supone de suyo una transformación del modo de uso y explotación de la tierra. Sus nuevos propietarios, pese a ser comerciantes precapitalistas, no van a convertir aún la tierra en una explotación agraria capitalista.

En cualquier caso, hemos de constatar que, más allá de la relación de la estructura de la propiedad con el modo de organizar la vida social y económica, o con el estatus y el poder político, lo que fundamentalmente nos incumbe es la desvinculación de la tierra del proceso de reproducción social para incorporarse como input a un proceso productivo orientado al mercado. La posibilidad de la transmisión de la tierra a través de la compraventa es solo un paso de esa mercantilización de la tierra, que de hecho no afectó realmente a las relaciones sociales, en la medida en que no afectó realmente a la estructura de la propiedad. Para hacernos una idea de que este era un paso necesario pero no suficiente consideremos que según la relación presentada por del diputado José Alonso y Lopez a las Cortes de Cádiz en 1811, en España había, aún en dicha fecha, 55 millones de fanegas de tierras de cultivo, de las cuales el 55% pertenecían a la nobleza y el 15% a la Iglesia, mientras que del 30% restante solo 2 millones de fanegas, estaban en manos de propietarios particulares que explotaban sus propiedades, siendo el resto tierras

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

comunales pertenecientes a concejos³². Así pues, nos podemos hacer una idea de cómo en la sociedad española de comienzos del XIX, a pesar de que el proceso de mercantilización de la tierra ya estaba en marcha, sin embargo, eran abrumadoramente predominantes los modos tradicionales de relación propios de lo que hemos llamado régimen del don, dada la estructura de la propiedad.

El elemento fundamental y necesario para la transformación de la tierra en un input del proceso productivo no es tanto la mayor o menor privatización de la tierra, sino su mercantilización, lo cual está directamente relacionado con la transformación de su modo de explotación, en el sentido de que dicha explotación deje de estar directamente vinculada directamente al sustento familiar o de la comunidad, pasando a estar orientada a la comercialización de los productos agrícolas dentro del mercado. Para ello era necesario un segundo proceso, que es el de la transformación del modo de explotación de la tierra. Pasar de una producción para el autoconsumo, a una producción para el mercado y pasar de la familia como principal mano de obra, a la utilización de trabajo asalariado. Obviamente para ello había previamente que superar las distintas trabas que el sistema tradicional de posesión de la tierra suponía, ya que la secular distinción entre el *ius utendi* y el *ius fruendi* conllevaba unos modos de uso de la tierra que imposibilitaban la orientación e integración de la misma en el mercado.

Este segundo proceso, el de la mercantilización en los modos de explotación de la tierra, fue igualmente largo y paulatino y no podemos considerarlo realizado hasta finales del s. XIX y principios del s. XX. Así, en España, sin ir más lejos, si bien el proceso de cerramientos recibió un impulso en el s. XVIII con las reformas ilustradas, no fue completado hasta bien entrado el s. XIX por los liberales.

Floridablanca, Campomanes u Olavide, fueron grandes valedores de los cerramientos y de la renovación en los usos y modos de explotación del agro español, considerando, en sintonía con la moda fisiócrata, que una mejor definición de los títulos de propiedad alentaría una mejor y más intensa explotación de los campos. Pero sin duda se encontraron con fuertes resistencias a sus programas modernizadores tanto por parte de la aristocracia, que entendía que tales reformas conducían a una erosión de su poder al consagrar la propiedad privada de la tierra como elemento que otorgaba derechos políticos, como por la mayor parte del campesinado en la medida en que suponía la

³² Datos obtenidos de Ruiz Robledo, A., "La abolición de los señoríos" *Revista de derecho político*, no. 20 (1983): 125-26

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

eliminación de usos comunitarios de la tierra o servidumbres para la ganadería, y privaba a buena parte del campesinado de formas tradicionales de complementar sus rentas. A pesar de tales resistencias contrastadas, las Cortes de Cádiz, así como los sucesivos periodos constitucionales y legislativos, fueron paulatinamente eliminando los señoríos jurisdiccionales en un primer momento, y los señoríos en general más adelante, y consagrando el título de propiedad privada plena, volviendo a unir el *ius utendi* y el *ius fruendi*, con lo que ello suponía de transformación de los modos de uso de la tierra, así como la relación entre los dueños de las tierras y los campesinos. A los liberales de las Cortes gaditanas les movía, no solo un interés de modernización de la explotación agraria, sino con un interés de transformación política, que coadyuvara al afianzamiento del mismo régimen liberal para lo cual era del todo imprescindible dismantelar el régimen señorial. Las distintas vicisitudes por las que pasó la implantación de un régimen liberal en España hicieron que el decreto de las Cortes de Cádiz del 6 de agosto de 1811 por el cual se suprimían los señoríos y se consagraba la plena propiedad privada de la tierra, hubiera de ser ratificado en 1823 en el trienio liberal y definitivamente consagrado por las Cortes Constituyentes de 1837³³.

Como vemos, este paso definitivo en la transmutación del sentido de la tierra, y su incorporación plena a un sistema económico y social totalmente distinto, viene impulsado principalmente por el nuevo espíritu de la época, el espíritu liberal. Los fisiócratas ilustrados no pretendían en absoluto transformar la concepción de la sociedad de su tiempo, antes bien al contrario, entendían la racionalización de la economía, y de la agricultura eminentemente, como expresión del dominio absolutista del monarca ilustrado sobre el conjunto del reino. Es la nueva doctrina liberal, que tiene como su núcleo el principio de la libertad de los individuos frente al monarca y tal libertad como fundamento de comunidad política, la que va a exigir la abolición de los modos de relación social y política del Antiguo Régimen, apostando por la plena propiedad privada como expresión de la autonomía del nuevo ciudadano.

Procesos similares, en general más precoces y con mayor intensidad, se producen a lo largo y ancho de Europa. Y a medida que se va intensificando la industrialización durante el XIX, la creciente demanda de productos agrícolas de unas ciudades en constante crecimiento incentivará más la aplicación en el mundo rural de un sistema capitalista de producción, por el que el propietario o arrendatario de la tierra utilizará

³³ Cf. Ibid.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

mano de obra asalariada para producir de cara a satisfacer una demanda en el mercado, y va a estimular la introducción de mejoras técnicas en la producción. Una paulatina desaparición de las pequeñas explotaciones familiares en régimen de aparcería, que pasarán a un régimen de arrendamiento, si es que no son integradas en latifundios, hará que la producción ya no se destine fundamentalmente para el autoconsumo, ni que la renta se pague en especie y en servicios de servidumbre, sino que la producción se oriente al mercado y la renta se devengue pecuniariamente.

Se entiende, pues, que el desmantelamiento del sistema feudal de propiedad y explotación de la tierra, y su transformación de cara a la producción de bienes que se van a comercializar en el mercado, hará saltar por los aires la estructura social de la que los pretéritos modos de propiedad y uso de la tierra eran su correlato. De este modo, si en buena medida el fenómeno del don era el reflejo de un modo de configuración de las relaciones sociales, al ser transformadas estas por la alteración sustancial del sentido que tenía la principal fuente de bienes materiales, también el papel que el don va a tener en la nueva sociedad se transformará.

Así pues, el nuevo espíritu de los tiempos, el espíritu liberal y mercantil se proyectó sobre las relaciones sociales tradicionales liberándolas, al menos parcialmente, del entramado de prestaciones personales, de los diversos modos de servidumbre, pero también de los deberes de honor y de las formas de relación entre los terratenientes y el campesinado. Una gran parte de las transmisiones materiales que dentro de las sociedades tradicionales adoptaban la forma del don, exentas de una equiparación cuantitativa, ajenas al intercambio mercantil, van a entrar paulatinamente dentro del ámbito del mercado. El siervo, ahora convertido en ciudadano libre, puede escapar de las obligatorias prestaciones debidas a su posición, pero a la vez queda a merced de las vicisitudes de los nuevos tiempos en la medida en que van desapareciendo los vínculos que forzaban al hombre de honor a comprometerse con la comunidad. Como explicaba Montaigne adelantándose a su tiempo y comprendiendo perfectamente el cambio que ya comenzaba a fraguarse en su momento

Es preciso vivir por autoridad y derecho propios, no por recompensas ni por gracia ¡Cuántos hombres cumplidos prefirieron mejor perder la vida que deberla! Yo huyo de someterme a toda suerte de obligación, y sobre todo a la que me liga por deber de honor. Nada encuentro tan caro como lo que se da por lo cual mi voluntad permanece hipotecada a título de gratitud. Acojo de

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

mejor gana los servicios que se venden: por éstos no doy sino dinero; por los otros me doy yo mismo³⁴.

b) Mercantilización del trabajo

En paralelo al proceso de mercantilización de la tierra, de transformación del modo de explotarla, y del concepto de propiedad, se va a ir desarrollando un proceso en el que la mano de obra irá progresivamente desvinculándose de los modos tradicionales y comunitarios de organización -familia, servidumbre, gremios- para ir creándose un verdadero mercado laboral, en el que las relaciones entre empleado y empleador no van a estar vinculadas a la estructura social, a los derechos y deberes de las distintas partes derivados de su estatus.

Como ya hemos señalado, no se desconocía en el Antiguo Régimen, en el régimen del don, el trabajo asalariado. No obstante, así como en el caso de la tierra, la presencia más o menos amplia de formas de contratación laboral en el régimen del don no implicaba la existencia de un mercado de trabajo. Braceros, peones, jornaleros, sirvientes, oficiales o aprendices, configuraban una parte no poco desdeñable de la población, pero su desempeño laboral, en la gran mayoría de los casos, estaba vinculado a relaciones personales con sus empleadores. Era práctica habitual que familias enteras mantuvieran una relación estrecha con los propietarios de la tierra. Los hijos de los renteros y aparceros, cuya explotación de la tierra difícilmente generaba una producción que asegurase la subsistencia se empleaban habitualmente como braceros y jornaleros en los momentos de mayor intensidad de los trabajos agrícolas, o las hijas solían servir en la casa de los señores y en diversas tareas de producción agropecuaria, y todo el trabajo agrícola se organizaba en torno a las relaciones sociales fuertemente marcadas por el estatus, donde la relación con el patrón o señor estaba tejida de múltiples formas de reconocimientos, de prestaciones, y correspondida con unas prácticas paternalistas³⁵. En este tipo de relaciones, aun tratándose de trabajo asalariado, no se podía considerar realmente la existencia de un verdadero mercado de trabajo, donde el salario viniese determinado por la oferta y la demanda. El trabajo era antes una forma comunitaria de organizar la explotación de los recursos para la subsistencia que un factor productivo que se contratase como input de un proceso orientado a la comercialización en el mercado.

³⁴ de Montaigne, M., *Ensayos completos* (Madrid: Cátedra, 2013), Lib. III, e.9 *ibid.*, Lib. III, e.9

³⁵ Cf. Puntas y Martínez, "El mercado de trabajo en la Andalucía latifundista del Antiguo Régimen: ¿intervencionismo o contratación?."

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

En unas claves similares hemos de entender el trabajo artesanal desarrollado en las ciudades. La presencia de la organización gremial a lo largo de siglos encajaba las relaciones laborales dentro de una estructura jerárquica y social fuertemente regulada por usos y costumbres, a través de la cual circulaba toda la mano de obra. Los fuertes vínculos de la estructura gremial con las familias de artesanos, así como con las sociedades urbanas, configuraban la contratación y organización de la mano de obra fuera de lo que podríamos entender realmente como un mercado de trabajo³⁶.

No será hasta la aparición del maquinismo y, como consecuencia de este, de la fábrica, que encontremos el elemento desencadenante de una transformación acelerada de los modos en los que la mano de obra se va a contratar y organizar. Ciertamente el *Verlagssystem* supuso un primer paso en la transformación del modo de organizar el trabajo en la medida que permitió el desarrollo de un incipiente capitalismo. En este primer momento de la transformación manufacturera los comerciantes proveían de materias primas e incluso de tecnología a unos trabajadores localizados en áreas rurales que desarrollaban los primeros pasos de la elaboración textil. Sin embargo, en esta fase de la transformación del trabajo, este aún sigue organizándose desde dentro de los propios trabajadores, por lo general entre los miembros de la familia, y nunca llegó a suponer una actividad principal sino un complemento de la renta y un modo de obtener ingresos monetarios con los que poder adquirir otros bienes necesarios. Igualmente podríamos hablar de la actividad minera y siderometalúrgica, que, con más razón, dada la necesidad de contar con una materia prima cercana, comenzó a organizarse en pequeños talleres y fraguas dispersas, todos con un marcado carácter familiar, en torno a las zonas ricas en mineral³⁷.

Todas estas actividades artesanales, a pesar de que implicaban un cambio sustancial en el empleo de mano de obra en la medida en que esta se orientaba a una producción no destinada al autoconsumo sino a la comercialización, no suponían aún, no obstante, un verdadero trabajo asalariado, entendido este como la compraventa de mano de obra. Por lo general el comerciante solía contratar a destajo, es decir, contrataba una

³⁶Cf. Turnau, I., "The organization of the European textile industry from the thirteenth to the eighteenth century" *Journal of European economic history* 17, no. 3 (1988) Lucassen, J., "Outlines of a History of Labour" *International Institute of Social History. Research Paper* 51 (2013)

³⁷ Cf. Kriedte, P., Medick, H., y Schlumbohm, J., *Industrialization Before Industrialization* (New York: Cambridge University Press, 1981)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

producción y no horas de trabajo, siendo, de este modo, el trabajo del grupo familiar el que se remuneraba, y la organización de las labores se realizaba desde dentro de la familia.

En este sentido, como ya indicábamos, el debilitamiento y desmantelamiento de la estructura gremial durante el siglo XVIII, proceso en el cual el *verlagssystem* tuvo un papel destacado, es el correlato en el ámbito manufacturero del proceso de cerramientos agrario. Tanto entre fisiócratas, como después entre liberales, se promovió insistentemente la desregulación de los modos de contratación del trabajo y la supresión de los gremios. La intención de dichas propuestas coincidía con la intención con la que se promovieron igualmente los cerramientos, y no era otra que la de estimular una dinamización de la actividad manufacturera y el incremento de la producción³⁸.

Como hemos indicado, será la introducción de las máquinas, hidráulicas primero y de vapor después, el elemento que provocará la inflexión en la concepción del trabajo. El uso de dichos mecanismos complejos y costosos exigía concentrar espacialmente el trabajo en los lugares donde estas eran instaladas, por lo que los trabajadores debían concentrarse en las fábricas. Por otro lado, esta concentración de trabajadores supuso, como consecuencia, que la organización de las diferentes tareas se desplazase del grupo de trabajadores al dueño de la fábrica. Y finalmente, esta nueva forma de producción, donde la máquina tenía un papel fundamental, supuso que la remuneración del trabajo pasase a ser individual y no a destajo, es decir un salario para el trabajador que se contabilizaba por horas y no por producción.

La introducción de mejoras técnicas que incrementaron la productividad agrícola, así como pequeños avances en higiene, salubridad y abastecimientos, actuó como proceso concomitante a estos primeros pasos de la industrialización, no solo incrementando la población, sino también desplazando población desde el campo hacia los naciotes polos industriales. De este modo, surgirá a lo largo del siglo XIX un verdadero mercado de trabajo en Europa, donde los trabajadores venderán su fuerza de trabajo a unos industriales que la remunerarán en función de la oferta y la demanda del mercado, tanto de trabajo como de materias primas y de bienes. En la medida en que las distintas economías fueron

³⁸ Cf. Campomanes, P. R., *Discurso sobre el fomento de la industria popular: discurso sobre la educación popular de los artesanos* (Madrid: Ministerio de Hacienda. Instituto de Estudios Fiscales, 1975); Jovellanos, M.G, *Informe dado a la Junta General de comercio y moneda sobre el libre ejercicio de las artes* en Jovellanos, G. M. d., Nocedal, C., y Artola, M., *Obras publicadas é inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos* (Madrid: M. Rivadeneyra, 1839), 33-45; González-Enciso, A., "Los gremios y el crecimiento económico" *Memoria y civilización* 01 (1998)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

desplazando el peso productivo de sector agropecuario al industrial el mercado de trabajo fue expandiéndose y consolidándose.

De cara a nuestro interés, lo que hemos de destacar en este proceso de mercantilización del trabajo es que este supuso la rápida desaparición de las prácticas tradicionales de organización y remuneración del trabajo, en las que el régimen del don tenía un amplio margen de maniobra. La industrialización supuso sacar el trabajo del ámbito familiar y comunitario, donde los modos no mercantiles de organización tenían el protagonismo, amén de eliminar, al abolir los gremios y los modos comunitarios de trabajo, los circuitos del don por los que llegaban a no pocos los socorros necesarios en momentos de dificultad.

C. Don antiguo y don moderno

Los párrafos precedentes nos han ilustrado sobre las profundas diferencias sociales, económicas y culturales existentes entre la sociedad pretérita y la actual, y nos sirven para comprender mejor la relación entre el fenómeno del don y la forma de organizar y desarrollar las condiciones materiales de existencia, así como con el desarrollo de las sociedades.

En primer término, podemos constatar que la taxonomía de Gregory, a pesar de haber sido desarrollada especialmente para describir y comprender sociedades arcaicas, nos ha sido de gran utilidad para comprender una importante diferencia de fondo existente entre nuestra sociedad contemporánea y la que inmediatamente nos ha precedido. Tal toma de conciencia es del todo pertinente a nuestro estudio, en la medida en que buena parte del imaginario cultural que aún manejamos conserva un profundo vínculo con nuestro pasado más inmediato. En buena medida nuestra precomprensión del fenómeno del don se asienta sobre dicho imaginario en la medida en que los ritmos de la transmisión cultural son mucho más pausados que los ritmos de la transformación socioeconómica, por lo que aún pervive en nuestra matriz cultural una comprensión del fenómeno del don que en no pocos aspectos tiene más que ver con las formas que este tomaba en el pasado que con la realidad de su praxis en el presente.

En este sentido hemos de destacar que el fenómeno del don en nuestra sociedad pretérita abarcaba un rango mucho más amplio de relaciones sociales de lo que lo hace en la actualidad. De hecho, buena parte de la dimensión económica circulaba a través del

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

don. Pero, y he aquí el elemento fundamental, tal forma de don tenía un sentido totalmente distinto al que en nuestra sociedad asociamos.

En primer lugar, como hemos constatado, el fenómeno del don en la sociedad tradicional tenía una íntima relación con la estructura social, con la posición de los sujetos dentro de un orden jerárquico fuertemente establecido, desempeñando así un papel muy relevante a la hora de insertar la actividad económica dentro de la estructura social. El don reforzaba y a la vez legitimaba el orden social y la estructura de poder a todos los niveles. Así pues, en este sentido del don no podemos suponer, a diferencia de nuestra precomprensión, un acto neto de magnanimidad libre, sino más bien un acto, que, sin estar privado plenamente de tal sentido de magnanimidad, se orientaba primariamente al establecimiento y reforzamiento del estatus. En este sentido hemos de reconocer que la principal forma que el fenómeno del don presentaba en el Antiguo Régimen tenía, sin duda, un fuerte componente agonístico.

Así, como nos ilustran Martha C. Howell y Bartolomé Clavero³⁹, buena parte de los dispendios de la nobleza o de los monarcas se realizaban bajo la forma del don, del presente, de la dádiva, a través de los cuales se expresaba y reforzaba su estatus, así como su posición respecto al conjunto de la sociedad, a la vez que se reproducían los vínculos entre las distintas familias nobiliarias que estructuraban políticamente las naciones. Los regalos, donaciones y aportaciones a la Iglesia, a las obras de misericordia, a hospicios y hospitales, a los cabildos y concejos, constituían parte de las obligaciones inherentes al estatus. A quien Dios había legitimado al frente de la sociedad y como soberano de esa porción de tierra, le correspondía repartir y distribuir los frutos de la misma, reforzando con ese acto de donación el orden social establecido, marcando claramente las jerarquías en el cuerpo social. Independientemente de que los sujetos insertos en estas prácticas comprendiesen estas como actos de libre magnanimidad, no dejaban de suponer un acto político cuyo cauce era el económico.

Pero el fenómeno del don no se circunscribía ni mucho menos a este tipo de donaciones orientadas a cubrir las necesidades básicas de una población que en general subsistía. Existían muchas otras formas del don cuyo carácter era si cabe más político aún y que formaban parte de ese modo de presentarse el fenómeno del don que más se ha transformado. Así, los presentes realizados por ejemplo a los embajadores, las prebendas

³⁹ Howell, *Commerce Before Capitalism in Europe, 1300-1600*, 145-207; Clavero, *Antidora: antropología católica de la economía moderna*, 188-89.

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

otorgadas a los más directos colaboradores, los privilegios cedidos a otros señores o monarcas, o las rentas, derechos de explotación, o tierras con las que se reforzaban los vínculos de lealtad de los estamentos sociales intermedios, constituían una parte muy significativa de los gastos de cualquier personaje que gozase de estatus social, y establecían y reforzaban vínculos de lealtad y subordinación.

Por otro lado, como hemos señalado, la vida cotidiana de toda la sociedad estaba profundamente penetrada por la práctica del don, existiendo una intensa circulación de bienes y servicios fuera del mercado. Las relaciones entre terratenientes y aparceros, muchas veces sujetas a diversas formas de vasallaje, suponían la prestación de servicios y la circulación de bienes bajo el régimen del don; los usos de la tierra estaban sujetos a modos de aprovechamiento no mercantiles vinculados a la pertenencia a la comunidad, y organizados en función de la estructura social. Y del mismo modo hemos visto que las formas de organizarse y contratarse el trabajo estaban muy lejos de hacerlo al modo mercantil o capitalista.

Así pues, la especificidad de este modo de don es su íntima relación con la estructura social, con los deberes y derechos inherentes a la pertenencia a una comunidad, así como con las relaciones jerárquicas y de estatus dentro de la organización social. En este sentido, esta forma de don no difiere esencialmente de la que en los estudios etnosociológicos de culturas arcaicas se nos presenta. Se trata de un modo de don donde el grado de libertad es muy reducido en la medida en que constituye la expresión material de la relación social y está totalmente embridado por los usos y costumbres que estructuran las relaciones sociales dentro de dichas comunidades. En último término esta práctica del don supone la subordinación de la dimensión económica a la estructura social y política, ya que aquella no se entiende sino como instrumento y consecuencia de estas. Lo económico, en el imaginario del Antiguo Régimen no se contemplaba como dotado de un fin en sí mismo, no se comprendía como una esfera específica de lo social, sino como un ámbito al servicio del todo social.

Como hemos podido mostrar, esta modalidad de la práctica del don va a ir perdiendo paulatinamente terreno al ritmo en que el intercambio mercantil se vaya enraizando en la estructura socioeconómica. La extensión del mercado a través del desarrollo del comercio, y sobre todo a partir de la revolución industrial, fue el fruto híbrido de una multiplicidad de factores, de transformaciones, no solo económicas, sino también culturales y políticas que, como hemos mostrado anteriormente, tendrán como

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

resultado una creciente autonomía de la esfera económica respecto lo político, a la vez que una mayor influencia de lo económico en el modo de estructurarse la sociedad. Se subraya así un rasgo diferenciador entre los dos regímenes que hemos querido mostrar. Como ya nos señalaba Gregory, en el régimen de la mercancía, la actividad económica no está subordinada a la reproducción social sino orientada a la producción, lo económico se refuerza respecto de lo social y político, y en muchas ocasiones es el factor determinante del dinamismo social. En el régimen de la mercancía los bienes no circulan a través de las relaciones personales, antes, al contrario, las relaciones personales tienden a someterse a las posiciones relativas en el mercado, y, finalmente, el proceso productivo se orienta la generación de más recursos materiales, a la producción y expansión del capital productivo, y no a la reproducción de personas y sociedad.

En lo que respecta a nuestro interés, la penetración del mercado en cada vez más ámbitos ha supuesto la paulatina desvinculación de la circulación de muchas de las realidades materiales de la estructura social. Como hemos señalado anteriormente, en el mercado el intercambio de bienes y servicios no está en función del tipo de relaciones o vínculos sociales existentes entre los agentes. Aunque Durkheim señalara que la posición de los agentes dentro del mercado está determinada por unas estructuras básicas sociales (derechos de propiedad, regulaciones, etc.), sin embargo, tales estructuras nada tienen que ver con el modo en que la configuración social determinaba en el Antiguo Régimen el modo en que se establecían las relaciones económicas.

En el mercado los agentes que entran en el intercambio lo hacen tan solo en función del intercambio y no en función de las relaciones sociales o personales que puedan existir entre ambos. En el mercado los agentes son anónimos, en el sentido de que en la relación de intercambio no influye otra relación, y la interacción mercantil no supone de suyo la creación de ningún vínculo personal, al contrario que como sucede con la circulación de dones. El mercado ni tan siquiera presupone una relación previa más que la mínima relación de situarse los sujetos al interior de la institución mercantil. Como Wicksteed señaló con su idea del *no-tuismo*⁴⁰, los sujetos en la interacción mercantil no están interesados por los fines de los otros agentes, no necesitan conocer las motivaciones, intereses, posición social o valores de la contraparte. La contraparte no precisa de ser un tú, alguien con quien exista algún tipo de relación previa. En este sentido, en la medida

⁴⁰ Cf. Wicksteed, P. H., *The common sense of political economy, including a study of the human basis of economic law* (London: Lund Humphries, 1957), 179-80

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

que el mercado ha ido estableciéndose como la institución mediadora para la transmisión de cada vez un mayor número de bienes y servicios, estas relaciones se han ido independizando de las relaciones personales y por tanto de las múltiples formas que en las sociedades tradicionales podría presentarse el fenómeno del don.

Así pues, en lo que hemos quedado en llamar régimen de la mercancía, el ámbito del don ha quedado recluido a aquellos modos de relación donde el mercado no ha entrado (o no ha entrado como modelo de intercambio preferente). En las sociedades occidentales contemporáneas el fenómeno de don pervive más vivamente allí donde el componente afectivo y simbólico, donde el elemento de significado social y personal de la transmisión material subsiste, donde la relación entre los individuos aún se resiste a la penetración de la lógica anónima del mercado. En la familia y el círculo de relaciones personales el fenómeno del don aún mantiene su potencia, su papel fundamental en la creación y recreación de los vínculos sociales. Y también el don se hace visible en nuestras sociedades modernas en la heroica resistencia del universo de lo ceremonial⁴¹, en la simbólica que representa nuestra pertenencia a una comunidad que supera nuestra individualidad o en los rituales que epifanizan la conciencia del hombre de ser dado.

Este capítulo en el que hemos descrito desde la perspectiva del fenómeno del don lo que Polanyi llamó *la gran transformación* de nuestra sociedad ha tenido como finalidad última poner de manifiesto dos cuestiones esenciales para nuestro interés.

Por un lado, la distancia cultural entre las sociedades pretéritas donde la *lógica del don*, en su sentido más amplio, impregnaba la totalidad de las relaciones sociales, y nuestra sociedad contemporánea donde esa misma lógica, como nos señalaba ya Mauss, bien ha quedado reducida al ámbito de las relaciones más directas, bien ha quedado oculta en el sustrato que da sentido último a nuestro ser como sociedad. Esta constatación ha de servirnos como instrumento crítico que nos prevenga de caer en la tentación de proyectar sobre nuestra realidad social una concepción idealizada del fenómeno del don, una concepción que a fuer de una bienintencionada nostalgia sea ciega a la cara agonística

⁴¹ En lo que queda de ritualidad en nuestras sociedades Cf. Han, B.-C., *La desaparición de los rituales: una topología del presente* (Herder Editorial, 2020)

IV.- Don y sociedad: del don antiguo al don moderno

que el don mostraba la más de las veces en las sociedades pasadas. El régimen del don, como hemos constatado, se sustenta en un imaginario que, si bien da cabida a una mayor extensión de una, tal vez, añorada calidez de lo comunitario, por otro lado, imposibilitaba el desarrollo de valores esenciales para la estructuración de nuestras sociedades contemporáneas. En buena medida, la conquista de la autonomía del individuo, clave de arco para nuestra realización como ciudadanos y no súbditos, no pudo alcanzarse, como nos recordaba Henaff, sin pagar el precio de acotar el universo del don a espacios donde su potencia subyugadora quedase controlada, dejando, así, el ágora ahora despejada para las libertades individuales.

Y, por otro lado, este itinerario, al mostrarnos desde la perspectiva del don las fuerzas generadoras y conformadoras de los vínculos de nuestra sociedad, nos posibilita seguir, como el hilo de Ariadna de los espeleólogos, los circuitos, las corrientes subterráneas, por las que el fenómeno del don ahora discurre, oculto a nuestros ojos, pero no por eso carente de potencia. El reforzamiento en este proceso tanto del mercado como del Estado no ha conseguido inmunizarlos por completo de los ecos del don. Nuestra tarea ahora no puede ser otra sino rastrear dichos ecos en las formas de transmisión que hoy operan en nuestro mundo.

V. Propuesta de comprensión orgánica de la *lógica del don*

Comenzamos este capítulo indicando que lo que en las siguientes líneas vamos a desarrollar se trata de una propuesta de comprensión sistemática del fenómeno del don que nos sirva de punto de referencia fundamental para nuestra investigación; se trata, como no puede ser de otro modo, de una comprensión que hará las veces de hipótesis crítica, con la cual, más adelante, habremos de ofrecer una propuesta de interpretación de la *lógica del don* en CV, así como elemento de relación de ésta con la realidad económica con el fin de valorar su operatividad.

Para llevar a cabo lo que nos proponemos hemos de completar dos tareas. Una primera en la que hemos de señalar y sintetizar los núcleos significativos en los que convergen la multiplicidad de aspectos abordados hasta el momento, en los que podamos reconocer una común referencia entre el enfoque filosófico, el etnosociológico y el teológico. La segunda tarea que hemos de abordar es presentar estos resultados desde una perspectiva que pueda entrar en diálogo con los presupuestos teóricos y prácticos de la economía. La distancia epistemológica de la teología y la filosofía respecto de la economía, así como la de la sociología y la antropología cultural -a pesar de ser ciencias sociales- precisan exponer los diferentes aspectos referentes a la *lógica del don* de tal manera que estos sean más fácilmente reconocibles y trasladables a una expresión desde la ciencia económica.

A. Don y relación

Como hemos recordado en varias ocasiones, nuestro foco de interés es el fenómeno del don en su comprensión material y económica, en su papel como elemento articulador de las relaciones materiales entre personas, papel que es necesario poner ante la mirada de la ciencia económica como reclamaba CV 36, tal y como señalábamos al comienzo de este trabajo.

La primera acotación que debemos subrayar es que el universo del don podría ser referenciado como el ámbito de aquellas realidades que, siendo valiosas, no son susceptibles de ser objetivadas a través de una relación unívoca de equivalencia o de un valor crematístico. No obstante, y perfilando algo más, la especificidad del don dentro de

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

este universo de las realidades que tienen valor, pero no precio es que los dones, aun sustrayéndose de lo que se compra, vende o trueca, sin embargo, se transmiten, se dan y se reciben, y también se corresponden, lo cual los sitúa a un mismo tiempo en el ámbito de lo que se objetiva hasta el punto de ser transmisible.

Si, como hemos señalado al abordar la aporía del don, en el momento en que, en su conceptualización, el fenómeno del don se focaliza en los objetos transmitidos, este deviene indefectiblemente en una relación regida por el principio de equivalencia, de justicia y de deber, en una relación agonística, con mayor o menor componente de competencia. Por tanto, para evitar esta reducción nos vemos empujados a buscar el punto de apoyo para la conceptualización de dicho fenómeno en el otro polo de la relación, en el polo de los sujetos insertos en la relación. Tal era la situación aporética que el fenómeno del don adquiriría tanto en la primera aproximación de Mauss y radicalmente en Derrida.

Sin embargo, como Marión nos enseñaba, el fenómeno del don, para poder concebirse y no quedar disuelto en la espiral agonística, ha de considerarse desde la perspectiva del mundo intencional de los sujetos insertos en una relación, es decir desde ese mundo interior de las personas que se quiere proyectar en el mundo exterior al sujeto para entrar en relación con los otros. Así pues, asumiendo esta aproximación, el fenómeno del don no habrá de entenderse tanto como don, es decir como aquella realidad que fluye entre los sujetos, cuanto como donación, es decir, como intención y acción de los sujetos que establecen una relación, esta sí mediada por las realidades materiales. Lo que define al don, por tanto, no es la materialidad del objeto de donación, sino la relación entre los sujetos, de ahí que cuando la comprensión del fenómeno se focaliza en los objetos la relación deviene en relación agonística.

Hemos de subrayar que el enfoque filosófico de Marión coincide con la constatación etnosociológica que encontrábamos en Godelier, quien, refiriendo intercambios no agonísticos de dones, señalaba que habrían de entenderse como expresión de la relación personal y social. Este sentido relacional era hacia el que nos apuntaba el concepto de donación en la teología de Joseph Ratzinger y Benedicto XVI.

Como hemos visto, para Godelier las relaciones sociales fundamentales, más allá de las formas mercantiles, son expresadas, construidas y reproducidas a través de dones y estos, a su vez, no necesariamente tienen que ser agonísticos. En su materialidad los dones son entendidos por Godelier como *símbolos* culturalmente conformados de las relaciones que los sujetos establecen entre ellos y/o con el conjunto de la sociedad, y a

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

través de cuyo intercambio se tejen las relaciones, se consolidan y se reproducen¹. En este sentido los dones expresan relaciones entre las personas, y de las personas con el todo social, los dones ponen en relación a las personas entre sí y a estas con la sociedad.²

Asumiendo esta comprensión, no obstante, al referirnos a los dones como realidades materiales que simbolizan y vehiculan las relaciones sociales, hemos de asumir previamente que de algún modo las relaciones personales entre sujetos pueden ser mediadas por realidades materiales que operan como vehículos y símbolos de relación, Y habremos de dar razón de por qué los objetos materiales pueden percibirse por parte de los sujetos insertos en una relación como realidades simbólicas capaces de reificar, vehicular y expresar la relación.

El enfoque estructuralista, al presumir que la explicación de Mauss sobre la razón por la que los dones se correspondían estaba atrapada en la explicación mágica indígena a través del *hau*, establecía en último término una distancia insalvable entre el mundo de las personas y el mundo de las cosas. Para el enfoque estructuralista, como ya hemos señalado, solo es en el nivel de las prácticas (juego en términos de Bourdieu) donde las personas se relacionan con personas, y, por tanto, donde cabe la *illusio* de la gratuidad. Para el estructuralismo la estructura lógica de la reciprocidad igualitaria es en último término a la que se reducen todas las relaciones sociales, y así, toda praxis de donación, en su último sentido no es más que una forma particular, cortés, y aparente de intercambio equivalente; para el enfoque estructuralista todas las transmisiones materiales entre personas están sujetas al primado de la equivalencia, de la aritmética del ajuste igualitario, y en tal estructura lógica solo cabe hablar de la relación de las cosas con las cosas y no de las personas entre sí.

Esta separación entre el ámbito de las personas –fenoménico, en términos de Bordieu³- y el de las cosas –estructural- que ya habíamos visto al abordar la aporía del don, lo ponía de manifiesto Mauss en un alarde intuitivo, respecto a la distinción entre derecho real y derecho personal dentro del derecho romano. En el momento que se desata el íntimo lazo que une personas y cosas en las sociedades del don, personas y cosas van, paulatinamente, creando espacios cada vez más independientes y donde ya no se

¹ Godelier, *El enigma del don*, 150.

² También Ricoeur, tomando la comprensión de Marcel Henaff, dotaba a los dones de un sentido simbólico, aunque en un sentido más restrictivo, dentro de los límites del ágape, y con un fuerte sentido ceremonial, excepcional. Cf Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, 240ss.

³ Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 3ss.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

relacionan entre sí. Así, en un mundo que ha separado el ámbito de las personas (derecho personal) y el de las cosas (derecho real), las personas son puestas en relación con otras personas en el ámbito del derecho, por medio del reconocimiento jurídico, a través de los derechos y obligaciones, mientras que las cosas son puestas en relación con las cosas a través de la utilidad, del valor económico, de la escasez relativa, de la oferta y la demanda, del precio. Pero personas y cosas no se mezclan.

¿No se mezclan? Más bien la distinción en sí impide percibir la relación entre las personas y las cosas de modo que tal distinción termina por posibilitar que las personas sean relacionadas como cosas. Mientras en las sociedades del don, como Gregory nos recordaba, las cosas circulan como personas -en la medida en que simbolizan a las personas-, en la sociedad del mercado, la que ha separado cosas de personas y orientado a la producción de cosas, son las personas las que circulan como cosas. Y así, en las sociedades que separan personas y cosas, las sociedades modernas, en el ámbito de las personas estas son reconocidas a través de los derechos y deberes de los que gozan, mientras que, en el ámbito del intercambio, expresado especialmente en el mercado, las mismas personas solo pueden ser reconocidas en función de las cosas, pues en dicho ámbito del intercambio, dado que solo puede ser realizado a través de las realidades materiales, no tiene sentido hablar de dignidad sino de precio⁴. Las realidades materiales serían, en último término, crasas realidades materiales desvinculadas de las personas, por lo cual todo intercambio, en tanto que solo pone en relación cosas con cosas, conducirá necesariamente a la equivalencia, a la igualación, o a la búsqueda de la desigualdad como forma de obtener ventaja.

Así pues, si queremos salir de esta vía muerta a la que nos conducen inexorablemente los presupuestos estructuralistas, hemos de indicar, y de qué manera, si es posible que las realidades materiales puedan estar vinculadas a las personas, si es posible que las realidades materiales sean portadoras de significados personales. Planteado en estos términos, intentaremos poner de manifiesto que en el fenómeno del don emerge el hecho de que las realidades materiales son consideradas en tanto que símbolos, portadoras de un plus de significado referido a las relaciones entre las personas, significado que las introduce en el ámbito de lo humano llevándolas más allá de su nuda

⁴ En esta escisión entre personas y cosas en el imaginario de las sociedades modernas lo podemos constatar en la tercera fórmula del imperativo categórico de Kant. Y en el ámbito económico esta distinción fundamenta en último término la teoría del valor-trabajo así como la distinción entre las dimensiones objetiva y subjetiva del trabajo de *Laborem Excersens* 5-6.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

materialidad. Es lo que ya hemos señalado al referirnos a los dones como realidades simbólicas que expresan las relaciones personales. Solo a través de la cualidad simbólica de los objetos, cualidad que emerge en el espíritu humano ante el hecho de que las relaciones solo pueden ser explicitadas en la conciencia a través de las realidades materiales, dichas realidades materiales quedan vinculadas a personas y a las relaciones entre estas.

Ahora bien, si los dones tienen esa capacidad simbólica es porque en ellos los agentes reconocen un plus de significado que vincula los objetos con las personas. Es en este sentido como hemos interpretado el *hau* melanesio que aparecía en la obra de Mauss, y, al igual que Godelier, lo hemos señalado como *presencia intencional del sujeto en el objeto*, y que podemos reconocer en el plus de significado del que Lévi-Strauss hablaba remitiéndolo a la estructura psíquica de la reciprocidad. Y esa referencia al universo intencional de los sujetos insertos en la relación mediada por los dones es, como hemos visto en Marion, la perspectiva que permite comprender el fenómeno del don, o más bien de la donación, sin precipitarse en la aporía que lo reduce a una forma de intercambio aritmético.

Esta presencia intencional de los sujetos en los objetos que vehiculan la relación es el camino que permite a los dones entren en el ámbito de las relaciones personales, y por tanto en el ámbito de lo sin-precio; en la medida en que los dones son portadores tal presencia intencional simbólicamente reconocida constituyen realidades que no son alienables, pues de lo contrario no se estaría meramente alienando la nuda materialidad del objeto sino, simbólicamente, el sujeto que de algún modo se hace presente intencionalmente en el objeto, y por tanto se establecería la ruptura, también simbólica, de la relación. Tal conciencia de inalienabilidad debido al vínculo entre los objetos y las personas constituía uno de los rasgos distintivos de los dones frente a las mercancías, como nos recordaban Gregory, Appadurai, Carrier y Cheal.

En principio tal capacidad de mediación de las realidades materiales no es difícil de asumir. Es más, la relación entre personas no solo puede ser mediada por realidades materiales, sino que en tanto que supone poner en comunicación la dimensión intencional de los sujetos insertos en dicha relación, dimensión solo accesible directamente en primera persona, tal comunicación solo puede ser realizada mediante una realidad material que hace reconocible dicho mundo intencional hasta el punto de que pueda ser comunicado a otro sujeto. Tal papel mediador de las realidades materiales no

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

es sino una consecuencia directa de la constitución ontológica de la persona, debido a lo cual, su dimensión material, su ser cuerpo en medio del mundo, es la condición de posibilidad para que su ser espíritu, la intencionalidad, pueda entrar en contacto con otras realidades materiales e intencionales, pueda comunicarse con otros y pueda darse a conocer. Así pues, la mediación de las realidades materiales es condición de posibilidad de toda relación entre personas.

Desde esta comprensión del don como realidad simbólica se ilumina la cuestión sobre por qué donar a la que llegábamos al afrontar el carácter aporético del don. La expresión de la relación entre las personas a través de los dones, más que obligatoria se hace necesaria ya que de no expresarse a través del don en su función simbólica, la naturaleza de la relación, y su existencia misma quedarían ocultas en el mundo intencional del sujeto, sin poder hacerse visible al otro, y sin poder ser reconocida por el otro (¿cómo sé que pertenezco a su círculo íntimo? ¿Cómo sé que reconoce mi posición? ¿Cómo sé que me considera como igual? ¿Cómo sé que sigo interesándole en este negocio?). Obviamente toda relación, sea del tipo que sea, se visibiliza en sí misma, en la cotidianeidad de su realización. Pero igualmente, en su cotidianeidad, está sujeta a la contingencia, a la posibilidad de su disolución. El don da visibilidad simbólica al reconocimiento actual de la relación, en su estructura y forma propias. Sin embargo, hay que destacar que, en el intercambio de dones, al visibilizarse y actualizarse en el símbolo del don los vínculos que unen a las personas, no solo se producen relaciones sociales, sino que se reproducen, se recrean, se actualizan, se transmiten y se transforman históricamente⁵.

Como Lévi-Strauss vio con nitidez, el lenguaje es sin duda el ámbito más primigenio y fundamental de relación entre sujetos pues el lenguaje, especialmente el oral, es una realidad material (ondas, sonidos, tonos, timbres, modulaciones, gestos, expresiones faciales y corporales, etc.), que está en relación directa con los sujetos, tanto que es la propia corporalidad del emisor el que genera físicamente el mensaje. En este sentido, es en el habla donde más cercanía hay entre ese mundo intencional del sujeto y la realidad material que expresa la relación. No obstante, a pesar de esta inmediatez, la liviandad material del símbolo que establece la relación hace que el lenguaje, en su uso ordinario, solo establezca, per se, una relación débil. Así, por ejemplo, el saludo entre desconocidos al coincidir en algún espacio -en el ascensor, en la consulta del médico,

⁵ Cf. Godbout y Caillé, *El espíritu del don.*, 149-151

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

entre vecinos que son prácticamente desconocidos- puede entenderse como un gesto básico de donación, de entrega de la palabra y de contradón en tanto que obtenga una respuesta. Se trata de un mínimo don que inicia una relación, aunque esta no suponga más que una cortesía, un reconocimiento básico que permitirá gestionar mínimamente el espacio en común. Sin embargo, esta inmediatez que en el lenguaje existe entre los sujetos insertos en el acto de comunicación lingüística oral y la realidad que media la relación, queda difuminada cuando lo que media en la relación entre los sujetos o entre estos y los grupos o instituciones sociales son objetos, bienes, servicios, prestaciones.

Curiosamente, en esta medida en que la palabra tiene una condición material fugaz –las palabras se las lleva el viento– para poder alcanzar un estatus objetivo como símbolo de una relación, tiene necesariamente que transformarse en don, es decir, la palabra ha de ser «dada»; uno tiene que «dar su palabra» como prenda siempre reclamable por el otro, entrando así en el ámbito de la promesa, del juramento, de la fórmula ritual que sanciona el compromiso personal. E incluso, para tener una mayor fuerza vinculante –la fuerza de la obligación de justicia, del deber- ha de ser materializada mediante la escritura, ha de ser preservada del paso del tiempo y ha de entrar en la historia mediante el texto, mediante el contrato.

1. EL don en el contexto de la relación personal

Llegados a este punto podemos constatar que los dones han de entenderse como símbolos de reconocimiento entre las personas, gestos en los que los sujetos se reconocen como mutuamente vinculados y comprometidos. Los dones han de entenderse como ese signo material que es totalmente necesario para hacer visible y comunicable la intencionalidad del donante de iniciar una relación, de mantenerla o de profundizarla.

Los regalos que los tobriandeses ofrecían en sus viajes de *kuhla* tenían como función poner en marcha el circuito del intercambio a partir de un acto de reconocimiento; los regalos de bienvenida que se realizan en muchas comunidades humanas tienen como significado el iniciar una relación con el recién llegado; los deberes de hospitalidad de las culturas nómadas suponen un reconocer y hacerse cargo del peregrino, una puesta en marcha de una relación.

Por otro lado, los dones no solo significan el reconocimiento básico que posibilita cualquier otro tipo de relación, sino que, una vez insertas las personas en una

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

relación, los dones cumplen la función de prolongar, vehicular y realizar eficazmente dicho reconocimiento. Es decir, los dones no solo aparecen en la puesta en marcha de la relación, sino que la sostienen y la mantienen el tiempo como realización eficaz del reconocimiento, de la relación, y del compromiso con la misma. Los innumerables ejemplos de ocasiones en las que, en todas las culturas, se intercambian dones (celebraciones familiares, matrimonios, fiestas, nacimientos, ritos exequiales, contratos, relaciones diplomáticas, etc.) son muestra de cómo las relaciones personales, familiares, sociales o políticas se expresan, se refuerzan y se sancionan a través de los dones, sin que en ningún caso puedan ser subsumidas dichas prácticas en el esquema del intercambio equivalente.

En este sentido, cuanto más personal, más inmediata sea la relación, dentro de los círculos de relación más íntima, la familia y los amigos más cercanos, el espacio para la mercancía se reduce, es impropia la compra-venta porque lo que anda en juego no son los bienes materiales sino las relaciones, y las más de las ocasiones lo propio es la donación, la prestación gratuita del favor, del servicio, de la ayuda y de los bienes materiales. Tales dones realizan eficazmente el vínculo entre las personas, lo fortalecen y lo reproducen, y la transmisión de realidades materiales que dichas relaciones acarrearán no cabe hacerla bajo la fórmula de la mercancía, sino bajo la forma del don.

Por otro lado, en el ámbito del don las cosas circulan a través de las relaciones entre las personas, como símbolos que expresan la relación. En el ámbito del don lo sustantivo se encuentra en las personas y las relaciones entre las mismas, lo que se comunica; lo que se pone en relación a través de las cosas, de lo que se intercambia, son las personas y también los grupos sociales, de ahí que no quepa lo impersonal, sino que siempre la relación se establece con un tú personal, incluso aunque pueda ser desconocido (como en el caso de la donación de órganos).

Por el contrario, en el ámbito de las mercancías son las personas las que circulan a través de las cosas. En el ámbito del mercado y la mercancía son los bienes, servicios y prestaciones los que entran en relación con otros bienes, servicios y prestaciones, mientras que la relación entre los sujetos insertos en dicho intercambio queda en un segundo plano y resulta prácticamente irrelevante. En el ámbito mercantil la identidad de los sujetos insertos en la relación es subsidiaria de la realidad intercambiada, y así se es comprador/vendedor, oferente/demandante, proveedor/cliente, categorías en las que los rasgos de la identidad personal son obviados, o solo tenidos en cuenta en

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

función de la realidad intercambiada. Como ya indicábamos, si en el mundo del don la fuerza que desplaza las cosas era la relación entre las personas, en el ámbito de las mercancías son las cosas las que fuerzan a las personas a moverse, a desplazarse y relacionarse.

En este sentido, como señala Anspach⁶, el mercado cumple la función de un tercero anónimo que encarna el conjunto de otros tú que conforman la sociedad, la institución social en la que los tú anónimos se hacen reconocibles y accesibles, la institución a través de la cual podemos establecer una relación económica con los otros con los que con-vivimos pero con los que no tenemos una relación personal. Así, el mercado institucionaliza, y en tal medida encarna, la estructura psíquica de la reciprocidad igualitaria propia de los intercambios materiales, esencial para la vida en toda sociedad compleja, y a la que hacía referencia el enfoque estructuralista.

En la medida en que en el mercado se ponen en relación principalmente cosas con cosas, podemos, pues, entender que el mercado sea ciego a las relaciones personales, pues de suyo se sitúa en el polo opuesto de la relación personal (piénsese en las máquinas expendedoras, en el e-commerce, solo posibles en la medida en que la acción en la que intervienen no es personal); es más, huye de la relación personal. La expresión «te voy a hacer un precio especial» encarna ese sentido de anonimato en la medida en que en dicha expresión comprobamos cómo la relación personal hace que el intercambio salga de los términos propios del mercado, del precio igual para todos, porque lo que importa es el precio en sí de las cosas y no a quién se lo compremos o vendamos. Encontramos, así, en la relación personal un elemento esencial que caracteriza el fenómeno del don y que tendrá importantes repercusiones cuando hayamos de trasladarlo al ámbito de las relaciones económicas desde las condiciones teóricas del mercado competitivo.

2. Don y mediación institucional

A la luz de lo expuesto hasta ahora, se hace necesario atender a la otra dimensión que adquieren las relaciones humanas cuando estas están insertas en una estructura social compleja. Nótese que, tal y como hemos venido abordando el fenómeno del don, este encuentra su lugar propio en las relaciones personales, en las relaciones

⁶ Cf. Anspach, *À charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité.*, 57

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

directas, tú a tú. No obstante, en toda sociedad compleja, pero más intensamente en este momento de la historia, en la sociedad contemporánea, urbana, densamente poblada e interconectada, estas relaciones son tan solo una parte de la vida social de los sujetos. Buena parte de las relaciones sociales del hombre de hoy tienen lugar al interior de las diversas instituciones, que son las que posibilitan la interacción entre sujetos que conviven en sociedades complejas. Pero, como hemos visto hace un momento al recurrir a Anspach, la relación entre los sujetos al interior de una institución no es a priori la relación directa, cara a cara, sino una relación entre sujetos que mutuamente tienen un alto grado de anonimato.

No obstante, si hemos acentuado en el fenómeno del don precisamente su dimensión intersubjetiva como vía de escape de la deriva agonística a la que lo conducía el estructuralismo ¿no será esto impedimento para que el fenómeno pueda manifestarse en las relaciones que acontecen a través de la mediación institucional? Ciertamente las relaciones mediadas por la institución no dejan de ser, en último término, entre personas, interpersonales, pero no en el sentido directo que hasta ahora considerábamos en primer plano. Se nos presenta así un problema, ya que de no existir una analogía entre las relaciones que acontecen al interior de las instituciones respecto de las relaciones de cara a cara, el fenómeno del don, para no acabar disuelto en la aporía, solo podrá predicarse con propiedad en la esfera de las relaciones de *cercanía*.

Recurramos en este punto de nuevo a Paul Ricoeur y la lectura que este autor hace del pensamiento de Hannah Arendt respecto al modo de comprender la institución y su vínculo con las relaciones en primera persona⁷. Será en la comprensión que la filósofa alemana tiene del sustrato humano de la acción colectiva donde Ricoeur encuentra el fundamento de toda institución. Para ello conviene que, muy resumidamente, presentemos la noción de institución en la obra de Arendt.

En su análisis de la condición humana Arendt identifica tres actividades fundamentales del hombre, a saber, labor, trabajo y acción. Si la labor es la actividad ligada a las necesidades vitales, y al trabajo le corresponde la construcción del mundo como obra del hombre, a la acción le corresponde la actividad por la que los hombres se relacionan entre sí, no con la naturaleza ni con las cosas, y constituye propiamente la

⁷ Cf. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 202-12. Arendt, H., *La Condición Humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 21ss

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

praxis referente a la esfera del poder, de la política, que, de este modo, es entendida como todo lo relativo a las relaciones entre los hombres en tanto que agentes de su propia vida.

La filósofa alemana fundamenta la dimensión política inherente a la *acción* en la condición de *pluralidad* de los hombres, es decir, en el hecho de considerar a los hombres no en su generalidad, como humanidad, sino partiendo de su particularidad, como sujetos con proyectos vitales propios, con una intencionalidad única e irrepetible, totalmente personal. Sin embargo, esto no supone que Arendt opte por un individualismo, sino que esta particularidad ha de ser situada en la consideración de que cada ser humano, por su misma condición de natalidad, entra, no solo en a la *existencia*, es decir, al ciclo natural de la vida y de la labor, sino que es, a su vez, alumbrado a un *mundo* fruto del trabajo humano, y lo hace inserto en una sociedad histórica habitada por una *pluralidad* de otros.

Así pues, la pluralidad de proyectos vitales coetáneos en la historia-mundo como espacio de convivencia, no es solo el contexto, sino la condición en la que se desenvuelve la acción humana, que, en este sentido aristotélico, como *praxis*, no es sino acción política. Así, el hombre es *zoon politikon*, pero no lo es en sí mismo, autárquicamente, sino que lo es en la medida en que está situado en ese *entre-los* hombres que constituye la pluralidad⁸. Desde esta perspectiva la política en tanto que ejercicio del poder «surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente»⁹, y no es un poder del sujeto, sino un *poder-en-común*. En este sentido, en la medida en que el poder de lo político no es poder de uno sino *poder-en-común*, dicho poder lo es propiamente en la institución como espacio de concertación, espacio en el que los intereses y proyectos vitales de la pluralidad han de articularse. La institución es donde el poder, como poder-en-común que emana de la concertación, adquiere una dimensión histórica, de permanencia en el tiempo; la institución es así la hipóstasis del *poder-en-común* en el tiempo, en la historia.

Lo institucional como modo de discurrir en la historia del poder que emana de la concertación y el querer vivir juntos de los hombres, se ancla siempre en el pasado, en el momento fundacional de las comunidades humanas históricas. Recordemos aquí cómo Godelier y Weiner nos remitían al imaginario de las sociedades, a sus mitos y relatos, a su historia, de donde procede imaginariamente la autoridad de las instituciones

⁸ Arendt, H., *Qué es la política* (Barcelona: Paidós, 1997), 46

⁹ Arendt, H., *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 71

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

fundamentales de la sociedad. Pero a su vez, lo institucional refleja la acuciante necesidad de toda concertación, de todo proyecto de convivencia, de proyectarse hacia el futuro, como pretensión por permanecer en el tiempo del proyecto encarnado en toda sociedad. Así, en la institución el poder no se limita al instante, al momento presente, sino que se despliega en la duración, en el tiempo del *entre-los-hombres*.

Esta condición de *pluralidad* inherente a todo ser humano, de *pluralidad* como condición humana que sustenta la vida en común, de la que emana la vida política, y que pone de manifiesto H. Arendt en su obra, es la que sirve como punto de partida a Ricoeur para establecer el puente entre la particularidad de la relación tú a tú y la universalidad de la relación con un otro cualquiera. Para Ricoeur la pluralidad alberga en sí la capacidad de distribuir y asignar la relación personal a todo otro tercera persona, en tanto que en la condición de pluralidad constitutiva del ser humano todo tercero es en sí *tercero incluido*¹⁰. Así, desde la condición de pluralidad, que se materializa en la institución, todo otro, siendo anónimo, no es *extraño* sino *próximo-prójimo*, en una proximidad, que ahora sí, por ser anónima, es decir, sin nombre, sin la particularidad de un tú directamente conocido, necesita ser mediada por la institución. De esta manera, para Ricoeur, en la institución se encarna, toma forma y cauce ese «querer obrar y vivir juntos» de los hombres en su condición de pluralidad, en el que el tercero anónimo se visibiliza y con el que los sujetos pueden entrar en relación.

Desde aquí Ricoeur considera que se puede establecer una continuidad entre el plano interpersonal y el plano institucional en términos de relación. En la institución cada miembro «tiene parte» y «toma parte» en la medida en que com-parte con la pluralidad de otros el proyecto de vida activa inserta en el con-vivir, pero a su vez «recibe parte» de la pluralidad de los otros. Este «tomar parte» y «recibir parte» constituye el acto de la *distribución* y designa un rasgo fundamental de toda institución¹¹.

Llegamos así a nuestra intención inicial en la que nos planteábamos si el anclaje del fenómeno del don a las relaciones personales podría ser extrapolado a las relaciones anónimas. Así pues, si cuando hablábamos del don en las relaciones personales lo caracterizábamos como signo de reconocimiento mutuo que expresa la relación, especularmente, en el plano institucional este «tomar parte» y «recibir parte» que funda la distribución, acción elemental de la institución en cuanto tal, es precisamente el modo

¹⁰ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 204.

¹¹ *Ibid.*, 209-10.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

particular en que se realiza tal reconocimiento simbólico de la relación institucionalmente mediada.

Tomar parte en la institución es condición de posibilidad de la vida activa, en tanto que esta precisa de los otros congregados en la institución. Tomar parte en una institución supone siempre un reconocimiento de todos los otros participantes en la misma por parte del individuo, como ámbito de acción en el sentido de H. Arendt. Este reconocimiento efectúa en primera persona, sino en tercera persona, encarnada en la institución. Recibir parte en la institución, supone ser reconocido y acogido por la pluralidad de los otros anónimos que adquiere forma en la institución, y tomar parte en la institución supone reconocer y acoger al otro anónimo que queda encarnado en la propia institución.

Una vez planteada esta analogía entre lo personal y lo institucional, hemos de indicar que este «tomar parte» en la institución se inscribe primariamente en el ámbito de lo que llamábamos sin-precio, de lo que se sustrae de la compra-venta; se inscribe en el campo del reconocimiento y el compromiso, en el campo de la alianza y la promesa. Ciertamente en la relación mediada en y por la institución, la posibilidad de deformar el reconocimiento gratuito y el compromiso magnánimo en modos sutiles de compra-venta, en otras palabras, la posibilidad de deformar la relación entre personas para transmutarla en relación entre cosas, es una amenaza siempre presente y en tal deformación radica la naturaleza toda forma de corrupción institucional. Pero igualmente veíamos que esto mismo puede suceder en las relaciones personales. Sin embargo, el hecho de que se precise de una transmutación, de una corrupción del ideal originario, es prueba de que lo propio de la relación que se establece en la institución es su evasión del campo de lo mercantil. En este sentido los bienes que pueden circular a través de la relación mediada por la institución, en tanto que expresen ese «tomar parte» y «recibir parte» no lo hacen bajo el modo de mercancía, sino bajo la forma del don en tanto que sin precio.

Un ejemplo nos puede convenir para visualizar esto. Toda institución académica podría ser entendida en el sentido de Arendt como espacio donde se efectúa la concertación de la pluralidad de aquellos inmersos en la praxis, en su sentido aristotélico, de la generación y transmisión de conocimiento. Los bienes materiales inherentes a esa

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

praxis¹², que de suyo constituyen los bienes materiales que la expresan, a saber, los conocimientos y el reconocimiento por parte de la comunidad científica de la competencia en un área de conocimiento, no son objeto de compraventa. De hecho, los bienes inherentes a la praxis realizada en el campo de lo institucional solo pueden ser generados en la praxis inserta en la institución, y solo pueden ser «disfrutados» en la medida en que se «toma parte» en la institución, ya que el hecho de disfrutarlos constituye de suyo el «recibir parte» de y en la institución. Así, estos bienes inherentes a la praxis ni se compran ni se venden, los alumnos no «compran» un título, la universidad no «vende» títulos. Solo en la medida en que los sujetos «toman parte» de la institución pueden «recibir parte» de los bienes propios de la institución.

No obstante, este reconocimiento «sin precio» que se realiza al interior de las instituciones queda prácticamente oculto, aunque no desaparece totalmente, en aquellas instituciones que articulan la convivencia en orden a la consecución de los medios materiales para la existencia. El mercado, como macroinstitución que articula la vida económica, establece que la participación en él depende de la capacidad de los actores de ofertar y demandar bienes y servicios. En el mercado no cabe, por definición, la posibilidad de lo «sin precio», de lo gratuito, ya que en él no se establece primariamente la relación entre personas, el reconocimiento entre personas, sino el intercambio de cosas, la relación de cosas con cosas. En el mercado rige la ley «tanto tienes, tanto vales», el reconocimiento recíproco se basa en el poder de intercambio de cosas poseídas por las personas, y no en las personas en sí.

Sin embargo, si salimos de la lógica interna del mercado y miramos al mercado en tanto que institución donde se articula la concertación, descubrimos que este no se sustenta sobre su forma particular de reconocimiento recíproco (de cosas por cosas), sino sobre el reconocimiento previo del sujeto como poseedor de cosas y del sujeto como actor libre para intercambiar. Solo bajo el pacto tácito del reconocimiento de la propiedad, del derecho real sobre las cosas, de la existencia de un vínculo unívoco entre las cosas que se intercambian y las personas que interactúan en el mercado, se puede establecer el intercambio mercantil y la formación del precio. El mercado organiza la convivencia respecto a los bienes materiales dentro de la condición de pluralidad en base al

¹² No podemos dejar de señalar aquí la coincidencia con la obra de MacIntyre, *Tras la virtud*, 248. donde además, expresamente, el autor escocés sitúa los “bienes inherentes a las prácticas” en el marco de la cooperación institucionalmente mediada.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

reconocimiento previo del comprador-vendedor como propietario de lo intercambiado y como agente libre. Solo así el mercado emerge como institución que articula la convivencia plural, solo así sustituye al robo, al pillaje, a la esclavitud y a la violencia directa por el intercambio voluntario y pacífico. Solo tal reconocimiento previo posibilita el intercambio mercantil, y tal reconocimiento activo y pasivo por parte de los agentes supone un tomar parte y recibir parte, y en este sentido, para que exista el mercado como institución, ha de enraizarse en dicho reconocimiento mutuo que de suyo supone una forma de don.¹³

Recapitulando en lo que se refiere a nuestro interés, constatamos cómo el fenómeno del don adquiere significado cuando se interpreta desde una comprensión del intercambio de realidades materiales entre las personas, comprensión en la que la forma en la que se relacionan los sujetos insertos en el intercambio determina el modo en que el intercambio se realiza. En dicha comprensión se pone de manifiesto que el intercambio de realidades materiales emerge como la forma ineludible, el canal necesario, para expresar, simbolizar y reproducir las relaciones entre las personas. De este modo, en la medida que las relaciones, expresadas mediante el intercambio, sean más cercanas y directas, en la medida en que los sujetos insertos en la relación consideren más fuerte el vínculo entre ellos, con mayor sentido de gratuidad, de don, circularán los bienes que expresan y realizan materialmente dicha relación.

Pero también hemos podido ver cómo el don no solo opera y tiene sentido en las relaciones de cercanía, sino que también en las relaciones institucionalmente mediadas; opera como forma de reconocimiento, ahora en tercera persona. En la medida en que participar de una institución supone «tomar parte» y «recibir parte» junto a los otros congregados por la institución, los bienes que realizan propiamente dicha participación, los bienes inherentes a las prácticas en el sentido de MacIntyre, circulan más allá del sentido de intercambio mercantil.

En este sentido, tal y como hemos desarrollado, emerge un parámetro, una clave para comprender el fenómeno del don, parámetro que discurre entre dos polos,

¹³ Recordemos aquí la descripción del *kula* de Malinowsky como dones que ponen en marcha un reconocimiento y una relación mercantil.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

personal-institucional, y que manifiesta su capital relevancia a la hora de comprender cómo las personas nos relacionamos a través de los objetos, prestaciones y servicios. Este parámetro nos permitirá perfilar las distintas modalidades en las todas estas realidades pueden transmitirse más allá de la compraventa.

B. Reciprocidad del don

Hasta ahora hemos visto cómo los dones, en tanto que símbolos de las relaciones entre las personas crean, mantienen y recrean relaciones sociales. Sin embargo, hemos de destacar que con el mero subrayado del carácter simbólico del don solo hemos puesto de manifiesto la necesidad de su presencia para el establecimiento de las relaciones sociales no mercantiles, pero no su carácter no agonístico. En el campo de juego del capital simbólico -en términos de Bourdieu- o bajo el tema del honor -en la comprensión de Mauss- los dones, sin dejar de ser dones, pueden adquirir un claro carácter agonístico.

Así pues, aún nos queda por mostrar cuál es el espacio en el espíritu humano en el que se asienta la lógica inherente los dones no agonísticos, a esa configuración del don, precisamente la que a nosotros más nos interesa, que marca al fenómeno con el sello de la magnanimidad y de la gratuidad. En este sentido, el carácter relacional del don, tal como ha quedado de manifiesto en los epígrafes anteriores, nos sitúa en la estela del reconocimiento recíproco.

3. La aporía del don: entre lo fenoménico y lo estructural

Uno de los rasgos distintivos del fenómeno del don, que aparece resaltado en todos los autores que hemos presentado es el que nosotros hemos señalado con el término *aporía del don*, señalando con esta expresión la interna contradicción que el fenómeno del don constantemente presenta. Ya en el inicio de la obra de Mauss se señalaba en el fenómeno del don un doble carácter de libre y obligado, y el propio Mauss se propone como uno de sus objetivos desentrañar tal aparente contradicción. Por un lado, todo acto de don se manifiesta como un acto siempre voluntario, magnánimo, cuyo sentido propio no puede enmarcarse en el ámbito de la obligación, en el sentido de los deberes de justicia, o en el de reciprocidad obligatoria de los intercambios mercantiles. Y sin embargo el fenómeno concreto del don, su praxis real, sea cual sea el marco cultural en el que se realice, siempre se manifiesta con un sentido de obligatoriedad, de suerte que no puede

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

dejarse de donar, ni de aceptar los dones ofrecidos, ni de corresponder a los dones recibidos con otros actos de donación. Esta situación de contradicción no es meramente un dato etnográfico, reflejo de la praxis social de culturas exóticas, sino que como hemos podido también comprobar en los análisis sociológicos y filosóficos, es una situación de contradicción inherente al fenómeno del don independientemente de los contextos culturales en los que este se pueda manifestar.

A lo largo de este periplo por diversos autores que han abordado la cuestión sobre el don y su lógica interna hemos comprobado como reiteradamente ha aparecido, ante dicha situación originaria de contradicción, la pregunta sobre si el fenómeno del don tiene en sí una lógica interna específica o si, por el contrario, esta misma no podría reducirse en último término a una lógica estratégica, en la que las acciones concretas de donación habrían de entenderse como una forma muy particular de intercambio, bajo la cual subyacería una misma dinámica de interés, una dinámica competitiva, cuya razón de ser no sería sino el logro de algún modo de ventaja frente a los otros implicados en el hecho social del don.

La relevancia de esta cuestión es crucial. Porque si la respuesta fuese afirmativa, y la *lógica del don* no fuese más que un modo refinado, caballeroso y gentil de competencia, pero en último término autointeresada, o, en el mejor de los casos, el reducto de unas formas primarias o arcaicas de relación social propias de sociedades pequeñas, cerradas, basadas en una economía fundamentalmente de subsistencia, orientadas a la reproducción social como caracterizaba Gregory, pero totalmente alejadas de las formas e instituciones políticas y económicas que configuran las sociedades contemporáneas, si esto fuese así, la propuesta de CV 36, y cualquier pretensión de reconocer un espacio al fenómeno del don en la vida económica quedaría como un ingenuo brindis al sol, una bienintencionada propuesta hecha desde una idealista concepción de la vida en sociedad, pero en todo caso carente de sentido a la hora de integrarse en la lógica social y económica que no podría estar sino monopolizada por el sentido de la equivalencia, de lo útil, en la impertérrita convicción de que todo intercambio de realidades se sostiene en el axioma de que el logro y disfrute de más es mejor que dar sin exigir nada a cambio.

Como hemos señalado reiteradamente, ante esta situación aporética del fenómeno del don no son pocos los autores (Derrida, Lévi-Strauss y Bourdieu) que resuelven tal aporía reduciendo el fenómeno del don a una forma particular de autointerés,

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

a una especie de pirueta social, de truco de prestidigitación cultural, por el que se retorna siempre al punto de partida del autointerés pasando por la apariencia de la magnanimidad. Tal perspectiva tiene su punto de partida en el mismo Mauss quien, en su obra de referencia, aun asumiendo que el don no puede encuadrarse dentro de una comprensión económica, sin embargo, encierra en último término su lógica en lo que él mismo refería como intercambio de dones agonísticos. En este modo agonístico del don, el intercambio, sin obedecer a unos intereses propiamente económicos, es decir materiales, sí que sería entendido por los actores implicados en él como una forma de competencia, en este caso de competencia por obtener estatus, posición dentro de la relación particular o dentro de la sociedad.

Así, tal enfoque agonístico del don podemos reconocerlo en la obra de Lévi-Strauss cuando aplica tal comprensión del fenómeno a su análisis de las estructuras de parentesco. Para este autor, el intercambio de mujeres como dones, forma primera y paradigmática del don, si bien no obedecería a un intercambio como mercancías, sí lo haría en último término a una lógica estratégica que busca obtener una ventaja de índole social, una ventaja de posición en la estructura de la sociedad, buscando «ganar seguridades y precaverse contra riesgos, en el doble terreno de las alianzas y de las rivalidades»¹⁴. Con su método basado en la aplicación de las estructuras del lenguaje a las relaciones sociales, la conclusión que Lévi-Strauss extrae y que ha marcado en buena medida la etnosociología posterior, es la afirmación de la existencia de cierta estructura psíquica que se proyecta y cristaliza en las relaciones sociales, y que está caracterizada por el sentido de intercambio recíproco, en el sentido de relación bidireccional que busca la equivalencia o la ventaja, en las diferentes formas culturales que esta puede adoptar. Sobre tal estructura psíquica se asientan todas las relaciones sociales, y en último término no pueden salirse de tal significación de reciprocidad agonística.

En un sentido similar veíamos cómo Pierre Bourdieu entendía el fenómeno del don como la praxis propia de un campo social diferente al del mercado, al económico, pero en el que igualmente el juego social tenía un sentido de competencia, de acumulación de capital -en su comprensión marxista de la dinámica social- pero en este caso de capital simbólico. Bourdieu, por un lado, quiere tomar en serio el dato fenoménico, la práctica real de los actos de donación en las sociedades, reconociendo en ellos una praxis que solo tiene sentido asumiendo una intención primaria de gratuidad, de donación real, entre los

¹⁴ Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, 92-93.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

agentes inmersos en la acción social. Pero en su método, a la vez que reconoce la competencia de los agentes para dar explicación de su acción social, no supone que tal explicación haya de ser asumida por el sociólogo como razón explicativa de la misma. De ahí que, siguiendo a Lévi-Strauss, concluya que el sentido último de esta praxis, cuando se sitúa en el campo de juego social en el que tiene lugar, no puede dejar de comprenderse si no es dentro esquema de la competencia, de la competencia por el reconocimiento social, del estatus. En este sentido Bourdieu no reconoce una realidad aporética, sino que comprender los actos de donación desde un ideal de gratuidad no es más que una falsa explicación del fenómeno -que no una explicación falsa pues los actores experimentan los actos discretos de don como realmente gratuitos. Para Bourdieu las formas concretas de intercambio de dones se realizan, fenoménicamente, bajo la *illusio* de la gratuidad, es decir, bajo el acuerdo tácito y culturalmente sancionado de la magnanimidad desinteresada como lógica aparente del acto de donación, *illusio* de la que los agentes menos se pueden salir cuanto más profunda en su socialización se halle tal *illusio*. Pero en su sentido último, que como tal se encuentra en su estructura última, las prácticas del don no obedecerían más que a una lógica competitiva dentro del campo simbólico del estatus social apropiado a cada campo de juego. Ciertamente en el pensamiento de Bourdieu encontramos una evolución, llegando a asumir que en determinados campos del juego social pueden darse verdaderas acciones de don desinteresado, pero para este autor dichas prácticas serán solo comprensibles en su sentido auténtico desde el presupuesto de que el interés en esos determinados campos sociales es el desinterés.

Importantes semejanzas con el enfoque estructuralista tenía, desde el punto de vista filosófico, la postura de Jacques Derrida al entender el fenómeno del don, en cuanto tal y no tanto como praxis social, como *lo imposible*, toda vez que en toda transmisión de realidades entre sujetos se genera una situación de *deuda* y por tanto de *deber* que es contradictoria con el ideal-tipo de don como don sin contrapartida. No obstante, en la propuesta de Derrida el don no desaparece absolutamente. Para este autor el don debía ser considerado apofáticamente, como una realidad que ha de quedar más allá de toda conceptualización, pero presente siempre en la conciencia como lo que posibilita el tiempo humano. A pesar de su fuerte negación de la posibilidad fáctica del don, la tesis de Derrida nos permite reconocer dos puntos importantes a la hora de

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

desentrañar la realidad aporética del don, y que ya se apuntaban en el pensamiento de Joseph Ratzinger y Benedicto XVI.

En primer lugar, la tesis de Derrida, y también las estructuralistas, nos remite a un ideal-tipo del don, a una comprensión del don como pura donación. En esto encontramos una confluencia con el pensamiento de Benedicto XVI, y un reconocimiento implícito de que no podemos sustraernos a dar una explicación del hecho de que en la conciencia de los sujetos se encuentre siempre el don. Consecuencia lógica de la propuesta es que, si el don es *lo imposible*, hemos de asumir que solo lo puede ser en la medida en que se contemple desde su ideal-tipo, como pura gratuidad, como donación sin contraprestación alguna, sin deuda, sin necesidad de retorno alguno. Solo así la facticidad del don en la realidad social puede tornarse aporética desde este enfoque, ya que su realización, al pasar por la transmisión de realidades objetivables, indefectiblemente quedaría introducida, en la tesis derridiana, en el círculo de la deuda, de la reciprocidad agonística, y en esa medida lo harían contradictorio, *imposible*.

Y he aquí el segundo punto que la tesis de Derrida permite destacar. Desde el mismo momento en que la facticidad del don se remita a lo que se transmite, a lo que se dona, el fenómeno comienza a deslizarse por la pendiente de las relaciones de equivalencia y por tanto de competencia. Tal es el punto de partida que Jean Luc Marion toma para su análisis fenomenológico del don, y que nos ha empujado a llevar la comprensión del fenómeno más allá del campo de las realidades objetivables para situar su sentido dentro del campo de las relaciones entre personas.

En su conjunto, los enfoques de tipo estructuralista, como Paul Ricoeur señalaba siguiendo a Anspach¹⁵, afrontan la aporía del don separando dos niveles, tal y como hemos visto. En un nivel se habrían de considerar los actos discretos, los actos particulares de don, que se dan entre los agentes que se reconocen e interactúan directamente, en los que el don y el contradón no se someten en primer término a una convención de equivalencia, sino que aparecen como entrega magnánima, no sujetos a un sentido estricto del deber, y que no exigen una contraparte, o al menos no se exige en un sentido directo. Pero es en un nivel totalmente distinto, el nivel estructural, en el que el etnosociólogo, el observador imparcial, debe posicionarse. En el nivel del discurso etnosociológico el reconocimiento sale de la órbita de relación personal y directa, y

¹⁵ Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios.*, 234 Cf. Anspach, *À charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

trasciende hacia el ámbito de la reciprocidad abstracta, aquella que se ejerce en un sentido impersonal por transmutarse en universalizable, configurando el imaginario de una relación circular, en la que todo don provoca un contradón equivalente. En este ámbito trascendental el don y el contradón están sometidos a una equivalencia sancionada cultural y socialmente, sanción que los hace entrar dentro de la estructura básica de la reciprocidad equivalente. Sería este segundo nivel de las estructuras básicas de sociabilidad desde donde habría que situar la comprensión última del fenómeno.

Desde el punto de vista de estos desarrollos de corte estructuralista, el fenómeno del don queda reducido en último término a un modo muy particular de relaciones sociales que en su facticidad operan bajo la apariencia de gratuidad pero que en su último sentido quedan circunscritas dentro del esquema del cálculo de la reciprocidad equivalente o competitiva. La aporía, en este sentido, no es más que el producto de la confusión en la que el investigador social puede caer al asumir como reales las lógicas internas de los actos presentadas por los agentes sociales. Tal aporía no sería más que aparente.

Hasta cierto punto podríamos admitir que tal enfoque satisface la pregunta que iniciaba en la obra de Mauss el largo periplo etnosociológico del don: «¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?». Y señalamos *hasta cierto punto*, pues tal conclusión estructuralista supone reducir la reciprocidad a un sentido de equivalencia, lo cual es una suposición no justificada en la medida en que implica una simplificación de la infinidad de praxis en las que estando supuesta, implícita o explícitamente, una reciprocidad, está en ningún caso se puede reducir a la igualación equivalente. Sobre ello trataremos más adelante, pero no quisiéramos dejar de señalar que en esta relación/distinción entre reciprocidad y equivalencia aparece un elemento fundamental para poder perfilar con claridad el fenómeno del don en su especificidad.

Por otro lado, lo que el enfoque estructuralista deja en el aire, o más bien ignora, es la que tal vez sea la pregunta más fundamental. Si la razón última del don no es más que la de cualquier intercambio entonces ¿por qué donar? ¿por qué en todas las culturas y épocas nos encontramos con agentes dispuestos a donar con la incertidumbre de no ser correspondido, dispuestos a dar de sí mismos sin pretensión directa de recibir algo a cambio? En este sentido hemos de reconocer que también los autores que optan

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

por la solución de corte estructuralista ofrecen anotaciones en las que esta pregunta queda en el aire. Así Mauss se refería a la «fiabilidad» que el *hau* ofrecía al primer donante, Lévi-Strauss comentaba la necesidad de «tener confianza en que el círculo se cierre» o Bourdieu hablaba de agentes dispuestos a entrar en campos de juego donde la gratuidad era condición de entrada. Pues bien ¿qué sustenta tal esperanza de completar el círculo? ¿qué provoca que existan campos de juego donde la gratuidad es *doxa*? Sin duda tal consideración nos sitúa en la estela de lo que ya hemos señalado sobre por qué determinadas realidades no se pueden comprar y vender, realidades que son de suyo inalienables y solo pueden transmitirse mediante la donación.

4. obligatorio y libre

Los dones, en tanto que expresión simbólica de la relación, son, como hemos visto, necesarios, dado que constituyen la realidad material que visibiliza tanto el reconocimiento como la pretensión de establecer un vínculo entre sujetos. Sin embargo, hemos de subrayar aquí que su carácter necesario lo es en orden a expresar positivamente una voluntad de relación, voluntad que no obligación. En este sentido el don siempre tiene su origen en una libre voluntad por parte del donante, aunque dicha libertad no supone que no sea necesario. No obstante, como Ricoeur y Marion nos indicaban, el don no pretende indefectiblemente exigir una respuesta, y tampoco necesita de ella a priori; el don puede quedar en suspenso, o realizarse sin intención de ser correspondido. Es decir, cabe la posibilidad del don sin contradón, sin la correspondencia.

Admitamos, pues, que en la relación que pone en marcha el don pueda suceder tal cosa. Sin embargo, hemos de tomar en consideración que, en tanto que relación, para ser tal, es decir reconocimiento y comunicación entre dos sujetos, precisa de la materialización de algún tipo de reciprocidad, aunque sea la más esencial: que el don sea acogido, recibido como dado. Un don no acogido como tal por el donatario, sino apropiado como algo disponible sin intención ninguna, solo existiría como don en la intencionalidad del donante, y por tanto no sería propiamente un símbolo, ya que carecería de sentido relacional, solo tendría significado relacional para el donante, pero no para el donatario. Así, podemos afirmar que el don, para ser tal, para ser realidad que simbólicamente media y expresa una relación, ha de ser necesariamente reconocido por el donatario como tal, es decir, como don, como algo recibido de otro con tal intención relacional. Y, del mismo modo que el acto de la donación no implica necesariamente la intencionalidad de ser correspondido, tampoco el acto la recepción del don deviene *de*

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

suyo en una obligatoriedad de carácter agonístico de corresponder con un contradón. El carácter de necesidad del don, en este sentido dialógico, tanto desde el punto de vista de la intencionalidad del donante como de la del donatario, no nos remite inexorablemente a la relación equivalente o agonística, sino que nos remite fundamentalmente a una reciprocidad cuya naturaleza es muy distinta.

La reciprocidad del don nos está remitiendo a que todo acto de reconocimiento es dialógico, está referido al carácter de mutuo, y en este sentido con todo don se inaugura el juego del reconocimiento que, como todo juego, reclama una respuesta. En el acto de la donación se pone en marcha un movimiento circular, cuyo dinamismo tiende a completarse, como ya intuían y señalaban sin ambages Mauss o Lévi-Strauss; pero tal dinamismo, hay que insistir, no supone de *suyo* un carácter agonístico, competitivo. Como hemos indicado, la respuesta que reclama todo don puede consistir en el simple gesto de acoger el don, en el agradecimiento, o la sencilla palabra «gracias», pero en todo caso, el rechazo del don, la no respuesta, o el desagrado, paraliza el proceso de reconocimiento, e incluso lo puede transformar en hostilidad. La forma que adquiera el don, tanto a la hora de realizarse, de recibirse o de corresponder -qué objetos se regalan, en qué circunstancias, qué ritual los acompaña, qué gestos de reconocimiento y correspondencia deben realizarse, etc.- dependerá de los múltiples códigos culturales en los que las personas se hallan insertas y se relacionan. Los abundantes estudios de antropología cultural que han abordado el intercambio de dones atestiguan la infinita variedad de formas que este fenómeno adquiere¹⁶.

Así pues, podemos decir que el paso en falso de los enfoques estructuralistas consiste en reducir la reciprocidad, es decir, la necesidad de expresar la relación mediante símbolo del don y su acogida, a la igualdad equivalente y agonística. Esta reducción resulta injustificada, puesto que el carácter necesario y recíproco del don, es, en sentido lógico, anterior a cualquier intencionalidad del agente más allá de la mera relación. El don, para ser tal, ha de tener siempre el mínimo carácter de reciprocidad, es decir, la intención de donación, y el reconocimiento como don, pero este carácter de recíproco

¹⁶A título de ejemplo de la variedad cultural que el grado de obligatoriedad del intercambio de regalos pueden consultarse Komter, A. E., "Reciprocity as a principle of exclusion: Gift giving in the Netherlands" *Sociology* 30, no. 2 (1996); Befu, H., "Gift-giving in a modernizing Japan" *Monumenta Nipponica* (1968); Green, R. T. y Alden, D. L., "Functional equivalence in cross-cultural consumer behavior: Gift giving in Japan and the United States" *Psychology & Marketing* 5, no. 2 (1988); Chan, A. K., Denton, L., y Tsang, A. S., "The art of gift giving in China" *Business Horizons* 46, no. 4 (2003); Kettering, S., "Gift-giving and patronage in early modern France" *French History* 2, no. 2 (1988)

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

puede ser, en un segundo momento, elaborado por los agentes como agonístico o como no agonístico.

Sin duda en muchos de los ejemplos etnosociológicos a partir de los cuales se ha tomado conciencia del fenómeno del don el carácter agonístico toma protagonismo, y seguramente el impacto y extensión de las prácticas de potlach en muchos de los trabajos etnográficos que sustentaron el comienzo del análisis del fenómeno haya desviado el foco de estos hacia la versión agonística del don. No obstante, tal y como hemos podido comprobar en los testimonios etnológicos muchos autores¹⁷, así como en otros muchos modos de práctica del don documentados, el fenómeno del don no deviene necesariamente en competición en muchas de las prácticas efectivas, no se puede reducir a una igualación equivalente, sino que se inserta primariamente en el ámbito de la reciprocidad, que a priori, y en muchos casos a posteriori, no es agonística.

Así pues, hemos de afirmar que, en la medida en que las relaciones sociales entre las personas, tanto en los ámbitos de cercanía más directos como en los ámbitos institucionales más anónimos, parten de y suponen un acto de reconocimiento mutuo que se realiza por medio de los dones, estos actos expresados simbólicamente en el intercambio de dones, siempre resultan necesarios, y en este sentido obligados para establecer la relación, pero no de suyo competitivos o agonísticos.

No obstante, es necesario señalar aquí otro aspecto que influye en ese carácter de necesidad u obligatoriedad del gesto del don. Como ya hemos indicado al hablar tanto del aspecto relacional del don, así como del sentido de alienabilidad-inalienabilidad, el fenómeno del don es modulado por el grado de intensidad de las relaciones sociales que expresa. En lo que respecta al grado de necesidad del don o de libertad tal modulación implica que cuanto más fuerte sea pertenencia social que se expresa en el don, tanto mayor será la necesidad, que no obligatoriedad, con que habrá de realizarse.

Como nos recordaba H. Arendt, las personas nacemos insertas en un mundo de relaciones, de grupos sociales y de instituciones, en una historia y una cultura que posibilitan y vehiculan nuestro convivir, y de las cuales no podemos sustraernos o salirnos¹⁸. O como diría Bourdieu, nacemos insertos en campos de juego sociales que aprehendemos con el mismo proceso de socialización, en este sentido no podemos

¹⁷ Godelier, Godbout, o Weiner por ejemplo.

¹⁸ Arendt, *La Condición Humana*, 22-23.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

sustraernos de tales campos de juego sin salirnos de la vida en sociedad¹⁹. En este ámbito primario de la vida social se efectúa un reconocimiento básico, que, en la medida en que no podemos sustraernos de su reproducción, impone a las formas de don que los expresan y reproducen un alto grado de necesidad. Recordemos aquí cómo, en su descripción del fenómeno del don, Mauss documentaba como en todas las culturas existen formas de don asociadas al estatus y al rol que los individuos ostentan en sus sociedades, y que quedaban recogidos en expresiones como la clásica *nobleza obliga*. O como Godelier y Weiner nos indicaban, este grado de obligatoriedad de determinadas prácticas del don están profundamente insertas en la conciencia de pertenecer a una realidad social que nos precede y que posibilita nuestra existencia humana, hasta el punto de que subyace a estas prácticas –de un modo más o menos explícito– la conciencia de *deberse*, de existir en deuda con la realidad social primaria²⁰. Y del mismo modo Ricoeur situaba la *lógica de la sobreabundancia* en un plano supraético, en el sentido que estamos refiriendo aquí, como conciencia en los sujetos de haber sido beneficiarios de un don antecedente que posibilita entrar en dicha lógica²¹.

Todo esto nos pone de manifiesto que, en estos ámbitos primarios de vida social, el don que pone en marcha la relación se haya enraizado en lo más profundo de la historia heredada de los sujetos, el don precede al sujeto, por lo que solo existe la posibilidad de acogerlo, corresponderlo y reproducirlo. En este sentido la transmisión de realidades que expresan esta dimensión primaria o básica de la vida social, no solo se sustrae al intercambio mercantil, sino que tiene un alto grado de necesidad, que, recordemos una vez más, no supone un sentido agonístico.

Así, por ejemplo, el ámbito de la familia es un ámbito privilegiado de este aspecto que estamos intentando perfilar, puesto que es el ámbito natural de socialización primaria. La familia no se escoge, nacemos insertos en ella²², configura nuestra personalidad, nuestro modo de participación en la sociedad, determina a priori nuestro estatus y, en ella, adoptamos y aprendemos diferentes roles que desplegamos en la vida social. En este sentido, independientemente de cómo culturalmente se configure, la

¹⁹ Bourdieu, *El sentido práctico*, 86-87.

²⁰ Godelier, *El enigma del don*, 285; Weiner, *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*, 28-33.

²¹ Ricoeur, *Amor y justicia*, 47-48.

²² En castellano el verbo nacer se conjuga en voz activa, pero en muchos idiomas solo puede conjugarse en voz pasiva. Esta conjugación en pasiva pone de manifiesto la conciencia de que no somos agentes de nuestra existencia, sino que somos sujetos receptores del don de la existencia.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

familia es el ámbito por antonomasia del modo de relaciones a las que nos estamos refiriendo. El sentido de deuda, de obligatoriedad respecto a los miembros de la familia es uno de los más fuertemente experimentados por las personas. Al interior de las relaciones familiares queda poco espacio para la circulación de las mercancías, y es un ámbito privilegiado de la circulación de dones. No obstante, estos dones tienen un alto grado de obligatoriedad – en nuestra tradición moral se inscribe dentro del decálogo: *honrarás a tu padre y a tu madre*. Sustraerse de su realización supone siempre algún tipo de sanción, aunque solo sea moral. Uno no puede dejar de participar en una celebración familiar, de agasajar en determinadas ocasiones a los miembros de la familia, de compartir bienes, de prestar asistencia, ayuda y auxilio a los miembros de la familia. Incluso, dentro de la familia, la circulación de bienes o prestaciones suelen tender a sustraerse de un sentido agonístico, y cuando adquieren ese sentido siempre emerge la conciencia de estar erosionando gravemente la relación.

Otro ámbito en el que se manifiesta este sentido de obligatoriedad es el de la ciudadanía. La pertenencia a una sociedad siempre lleva asociados unos deberes que emanan de la pertenencia a la sociedad, y del sentido de *deuda* al que nos referíamos. En las sociedades tradicionales este aspecto quedaba reflejado de múltiples formas, desde los trabajos comunales hasta las diversas modalidades de servidumbre. Pero este aspecto, ahora transformado, aparece igualmente en las sociedades contemporáneas. Así nos encontramos con la obligatoriedad de determinadas prestaciones –servicio civil o de defensa, formación de tribunales o de mesas electorales- y del deber de contribuir materialmente al sostenimiento de la sociedad – o de deberes propiamente materiales, como los impuestos²³.

Por el contrario, en aquellos ámbitos de pertenencia social más contingentes, las realidades materiales, las prestaciones o servicios que circulan entre las personas lo hacen con un mayor grado de libertad. Esto no significa que deje de ser necesaria dicha circulación. En la medida que hemos señalado que las realidades materiales simbolizan la relación personal, estas nunca dejan de ser necesarias. Ahora bien, no tienen el grado de obligatoriedad que suponen en las relaciones sociales fuertes que hemos señalado.

Así, por ejemplo, la pertenencia a alguna institución de las que veíamos que articulaban la vida social cuando tratábamos el papel del don en la mediación institucional

²³ Cf. Artículos 30; 31; 33.2-3; 35 de la Constitución Española. Art. 27 Ley Orgánica Electoral General 5/1985. Art. 6 de la Ley Orgánica del Tribunal del Jurado 5/1995

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

de las relaciones, las instituciones culturales, políticas, filantrópicas, religiosas, etc, siempre tiene un grado de libertad muy superior a la pertenencia a esas instituciones básicas que posibilitan la vida social. Y en este sentido, aunque la circulación de realidades materiales, prestaciones y servicios bajo la forma del don sigue operando en ellas en tanto que modo de reconocimiento de ese *tomar parte y recibir parte* en la institución, dicha circulación no se inscribe con el significado de *deuda* que la pertenencia a las instituciones básicas de la vida social veíamos tenía, sino que adquiere un sentido de compromiso, de símbolo que expresa la adhesión libre a la institución a través de la cual se realiza la vida social.

Ni que decir tiene que, en las relaciones directas, no mediadas institucionalmente y que quedan fuera de los ámbitos de pertenencia social fuerte, el grado de liberalidad de la práctica del don es máximo, aunque siempre que se quiera establecer algún tipo de relación personal el don se hace totalmente necesario. El ámbito de la amistad, de la camaradería, del compañerismo, sería el ejemplo más apropiado de este tipo de relaciones. En dichos ámbitos es donde el don opera más propiamente como elemento por el cual se producen, mantienen y reproducen las relaciones sociales, en el sentido de que el don no está presupuesto en el sentido de deuda, ni institucionalmente establecido. En toda relación personal de este tipo el don que inaugura la relación, que la crea, es totalmente libre. Este es precisamente el modo en que el fenómeno del don se experimenta por los sujetos con mayor nitidez, y con un mayor sentido de magnanimidad y gratuidad.

Como hemos venido haciendo, recapitulemos y sinteticemos este segundo elemento configurador de la comprensión del fenómeno del don. En la medida en que consideramos las relaciones materiales subordinadas a las relaciones personales, las primeras adquieren un marcado carácter dialógico. En este sentido toda relación material, en tanto que relación, supone un reconocimiento mutuo, recíproco. Este sentido de reciprocidad es fundamental para comprender el fenómeno del don sin deslizarnos por la pendiente de la competencia agonística ni encerrarlo en los estrechos márgenes de la lógica utilitarista.

El sentido de reciprocidad inherente a toda relación entre sujetos supone un elemento necesario e intrínseco, en la medida en que solo en el carácter de mutuo puede hablarse de auténtico reconocimiento. En este sentido la reciprocidad *es necesaria* para establecer una relación, lo cual no significa que sea obligatoria la correspondencia al

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

primer movimiento que exige toda relación. Simplemente, sin reciprocidad no hay relación.

Una vez asumida esta distinción lógica entre necesidad y obligatoriedad, reconociendo que la reciprocidad es necesaria para la relación, esta reciprocidad puede ser más o menos obligada en función del tipo de relación existente entre los sujetos insertos. Así veíamos que, atendiendo a la existencia de relaciones primarias dentro de la vida social, relaciones que son inherentes a la vida en sociedad, la reciprocidad en este tipo de relaciones, de las que los sujetos no pueden sustraerse sin *salir* de la vida social, adquiere un fuerte grado de necesidad. De este modo podemos señalar un segundo parámetro que determina el modo en que las realidades materiales transitan a través de las relaciones sociales y que hace referencia al carácter de ***obligatorio-libre*** de la transmisión material. Así pues, en la medida en que una transmisión está encauzada por una relación de las que hemos dado en llamar primarias, ligadas a la reproducción social, esta transmisión tiene un fuerte grado de obligatoriedad. Y, al contrario, en la medida en que la relación por la que transita la transmisión está a relaciones dentro de la socialización secundaria, dichas transmisiones tendrán mayor sentido de libertad.

B. Lo alienable y lo inalienable

Procedemos a abordar ahora el tercero de esos parámetros que referíamos como necesarios para comprender el fenómeno del don. A dicho parámetro nos hemos venido refiriendo, tanto al abordar el enfoque de Godelier como el de la antropología económica, como el grado *alienabilidad* (o *inalienabilidad* en su defecto) que caracterizan a los bienes y servicios susceptibles de ser transmitidos entre personas. Con este término nos referimos a la cualidad de dichas realidades por la cual o bien son susceptibles de transmitirse como mercancías, en cuyo caso hablaríamos de *alienabilidad*, o bien se excluyen de ser transmitidas bajo la forma del intercambio, sustrayéndose de toda circulación que esté más allá de las relaciones en las que se hallan insertas, en cuyo caso hablaríamos de *inalienabilidad*.

Para indagar en la razón de esta cualidad nos es de gran utilidad seguir la estela de los silencios que nos dejaba la explicación estructuralista sobre el carácter aporético del don. En este sentido podemos explorar y preguntarnos cuál es la razón por la que, allá donde miremos, encontramos siempre *campos de juego*, en términos de

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

Bourdieu, donde solo cabe el intercambio en forma de don, donde el tránsito de cosas entre los sujetos no puede realizarse bajo la forma de mercancía sino bajo el signo del don. La constatación de la existencia de dichos campos supone una verdadera resistencia a la pretensión estructuralista de situar toda transmisión material bajo la forma del intercambio equivalente.

Si nos atenemos a las indicaciones que Carrier, Cheal y Appadurai nos hacían, el carácter de don o mercancía que determinadas realidades que fluyen entre las personas tienen, no reside en las realidades por sí mismas. La consideración de la *vida social de los objetos* nos señalaba que, en función de variables exógenas al objeto, un mismo objeto puede contemplarse como una realidad cuya transmisión solo puede hacerse bajo la forma del don, e incluso puede llegar a ser segregado de todo desplazamiento, y, bajo otro contexto, en otras circunstancias, el mismo objeto puede ser considerado como mercancía, realidad totalmente intercambiable, y cuyo sentido solo deviene en instrumental. Así pues, lo que hace que la transmisión de algo se realice bajo la forma de don o de mercancía no es ninguna característica intrínseca a la materialidad del objeto, por lo que hemos de buscar, una vez más, en el tipo de relación establecida entre los sujetos insertos en la transmisión la razón de esta variabilidad.

Tomando esto en consideración, y a la luz de los ejemplos que encontramos en la literatura etnosociológica, podemos suponer que cuanto más vinculado está un objeto a una relación personal o social, cuanto más unívoca es la concomitancia entre el objeto y las personas, así como con las relaciones existentes entre estas, más restrictivo es su campo de circulación, más estrecho es el cerco de relaciones en que dicho objeto puede ser transmitido, incluso si dicha transmisión es bajo la forma de don y no de mercancía. Así, por ejemplo, en el ámbito de las relaciones más personales, es muy frecuente encontrar objetos que solo pueden transmitirse dentro de la familia o del clan: joyas, objetos muy personales, títulos, etc. O, dentro del ámbito más amplio de lo social, determinados objetos solo pueden ser adquiridos y portados como dones recibidos y no como mercancías adquiridas: condecoraciones, títulos honoríficos, uniformes, etc. Y esto es así porque cuanto más unívoco es el nexo entre el objeto transmitido y la relación en la que se inserta, más restringido es el campo social en el que el objeto puede transmitirse. De este modo, en determinados tipos de relaciones, los objetos que las vehiculan y las expresan adquieren un carácter de *inalienabilidad*, es decir, no solo quedan excluidos de

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

ser transmitidos como mercancías y han de hacerlo como dones, sino que además solo pueden circular dentro de las relaciones a las que están referidos²⁴.

Podemos, pues, entender que, en función de este vínculo entre los objetos y las relaciones personales y sociales, los primeros quedan significados con un grado de inalienabilidad que es directamente proporcional a su capacidad de simbolizar, de reificar una relación. Cuanto más exprese el objeto -obviamente desde una semántica cultural concreta- una determinada relación (personal, familiar, social, religiosa, etc.) más difícil será que dicho objeto pueda sacarse de dicha relación y quedar disponible para el mero intercambio mercantil (recordemos el ejemplo de la *res mancipi*). Cuanto más cargado de significado simbólico-relacional esté el objeto, tanto más esclavo queda de ser transmitido como don, y menos disponible está para circular como mercancía. Esta adhesión de las realidades que se transmiten a las relaciones concretas que expresan, dotan a las primeras de lo que hemos dado en llamar un grado de *alienabilidad* o *inalienabilidad*, es decir, de capacidad o incapacidad de desprenderse de estar referidas a los sujetos insertos en una relación.

Tomando esto en consideración, podríamos decir, pues, que una realidad es tanto más *inalienable* cuanto más unívocamente esté referida a una relación social concreta, y viceversa, una realidad será más *alienable* cuanto menos referida a una relación social particular se encuentre. La graduación de alienabilidad/inalienabilidad se puede extender desde lo más *inalienable*, el objeto *sagrado*, segregado de toda circulación por representar lo más intangible, lo más inalcanzable, protegido de ser profanado, de ser sacado de su ámbito exclusivo, mediante la amenaza de la maldición, del tabú, o del anatema; hasta lo más *alienable*, la moneda, la mera mercancía fungible, desprovista de todo referente relacional, absolutamente desnuda de significado relacional y por tanto capacitada para adquirirlos todos y servir de medio de intercambio.

Podríamos expresarnos en otros términos más acordes con el lenguaje común. En la medida en que un objeto o realidad se transmite como símbolo de una relación, dicha realidad u objeto «no tiene precio», puesto que el objeto, ahora transformado en símbolo, queda privado de poderse equiparar con otro objeto ya que es expresión de una relación. Solo cuando lo que se relacionan son los objetos o realidades materiales entre

²⁴ Este característica en el modo de transmisión de ciertas realidades ha sido tratado con detalle por Weiner, *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*. En esta obra podemos encontrar innumerables ejemplos de lo que aquí hemos señalado.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

sí, es cuando puede aparecer el precio, que establece una equivalencia expresada en términos crematísticos entre las realidades materiales, y solo entonces emerge la dimensión agonística del intercambio.

Recapitulando y volviendo, pues, a nuestro interés de señalar los elementos configuradores del fenómeno del don, nos encontramos un tercer parámetro que hemos dado en señalar como *alienabilidad-inalienabilidad (precio-sin precio)* que constituye otro elemento fundamental a la hora de comprender el modo en el que las realidades materiales, servicios y prestaciones se transmiten entre las personas, y nos permite dotar de significado a esos modos de transmisión que se sustraen del intercambio mercantil.

Dado que nuestro punto de partida es considerar que las relaciones e intercambios materiales están íntimamente relacionados y encauzados por las relaciones sociales, un modo esencial en que dichas relaciones sociales afectan a las relaciones materiales e intercambios es mediante la transformación de las realidades materiales en símbolos de las relaciones. En este sentido cuanto más carga simbólico-relacional tenga un objeto, la realidad material transmitida expresa más unívocamente el tipo de relación existente entre los sujetos insertos en el intercambio, y por lo tanto más se sustrae dicha realidad material de ser integrada en una comparativa con otras realidades materiales. Mediante su simbolización, la realidad transmitida tiene un sentido primariamente personal y no material, lo cual dificulta o impide una estimación comparativa con otras realidades materiales, dificulta o impide su consideración como mercancía y por tanto su intercambio mediante el mecanismo del precio.

C. Esquema orgánico del fenómeno del don: una taxonomía comprensiva

Tal y como señalábamos en nuestros primeros pasos en esta investigación, la mirada contemporánea sobre el modo en que las realidades materiales se intercambian dentro de nuestras modernas sociedades viene profundamente marcada por el sesgo economicista. Un sesgo que, tal y como hemos mostrado, al centrarse exclusivamente en la relación del agente económico con las realidades materiales y no con los otros agentes, tan solo es capaz de enfocarse en la relación de intercambio de las cosas entre sí. Para la

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

mirada económica contemporánea solo existen cosas que se relacionan con cosas, bienes y servicios que se compran o se venden, siempre sujetos a un principio de equivalencia y proporcionalidad.

No obstante, con nuestro enfoque, al buscar lo que caracteriza los intercambios que pudieran entrar dentro de la categoría del don, nos hemos tenido que situar en una perspectiva más amplia. Al recurrir a otras ciencias sociales, hemos podido constatar que las realidades materiales circulan entre las personas en íntima relación con el modo en que las personas están vinculadas mediante lazos sociales, en una tupida red de relaciones de muy diversa naturaleza e intensidad.

Quisiera resaltar que este recorrido nos ha llevado más allá de nuestra mera intención, más allá de los límites propios del fenómeno del don como tal, en la medida en que lo que a nuestros ojos aflora ya no solo es el fenómeno del don en su especificidad, sino las claves de comprensión de los modos en el que las relaciones materiales y las relaciones sociales se entrelazan y generan la multiplicidad de formas de transmisión de bienes, servicios, prestaciones y cualesquiera realidades entre las personas.

Haciendo esto hemos podido constatar que, al circular a través de los cauces de las relaciones sociales, los intercambios materiales quedan modulados y especificados por dichos cauces por los que transitan, de manera que no podemos comprender los intercambios materiales si no comprendemos cómo los cauces que los posibilitan los determinan. El recorrido que hasta ahora hemos realizado indagando los diferentes enfoques del fenómeno del don (filosófico, antropológico, sociológico), ha puesto de manifiesto la particularidad de cada uno de ellos y, si bien cada uno de ellos resulta insuficiente por sí mismo, sin embargo, en su conjunto nos han ayudado a tomar conciencia de los distintos aspectos relevantes para comprender el fenómeno.

Ya en los epígrafes anteriores hemos explicitado dichos aspectos relevantes, lo cual nos ha permitido proponer unos parámetros que recogen dichos aspectos y que en su conjunto dotan de comprensibilidad a esta realidad. Recordémoslos brevemente

Personal-institucional: Este parámetro hace referencia al grado de vinculación y a la mayor o menor proximidad relacional entre los sujetos insertos en el acto de transmisión. En este sentido, como veíamos cuando abordábamos el vínculo entre las transmisiones materiales y el tipo de relación entre los sujetos, este parámetro puede ir desde las relaciones más directas, donde los sujetos se reconocen personalmente, se

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

hallan cara a cara, hasta las relaciones más anónimas e impersonales, que necesariamente han de ser mediadas por las instituciones.

Obligado-libre: Este parámetro nos remite al grado de necesidad, en términos de los diferentes códigos sociales y culturales, en los que una transmisión ha de realizarse. Así veíamos que en la medida en que acto de transmisión estuviese vinculado a una relación social primaria, a un vínculo social fuerte e identitario para los participantes, tanto más obligatoria es dicha transmisión. Y, por el contrario, en la medida en que el acto de transmisión se insertase dentro de las relaciones sociales secundarias, a vínculos sociales donde no se está expresando lo identitario de los sujetos insertos en la relación, mayor es el grado de libertad con el que las transmisiones tienen lugar.

Alienable (precio)-inalienable (sin precio): Este parámetro hace referencia a la realidad transmitida en tanto que portadora de un significado relacional simbólico. De este modo cuanto más unívocamente simbolice la realidad transmitida el tipo de relación en la que está inserta, más inalienable es dicha realidad material, y menos susceptible de ser cuantificada mediante el precio. Y viceversa, cuanto menos significado relacional simbólico tenga una realidad material, más alienable es, más susceptible de considerarse como mercancía a la que se valora mediante un precio.

Con estos parámetros, y los distintos modos en los que se pueden combinar, podremos ahora comprender las diferentes maneras en los que las personas se transmiten realidades materiales, de los cuales solo uno es el mercantil, y a su vez discernir, de entre los otros diversos modos cuáles podríamos caracterizar como dones y cuáles no, y cuáles de entre los distintos modos de don, podrían considerarse como aquellos que entran dentro de la comprensión de CV.

Presentamos, pues, aquí, una matriz en la que se articulan los tres parámetros duales que hemos desarrollado, de modo que en su entrecruzamiento encontramos ocho diferentes combinaciones. Cada una de las ocho casillas que presentamos supone un tipo de transmisión de realidades entre sujetos insertos en una relación que viene caracterizada por una de terminada combinación de los parámetros. En cada una de las casillas hemos indicado alguna forma de transmisión material (bienes, servicios o prestaciones) que pueda servir de ejemplo, y que nos permita percibir las, a veces, sutiles diferencias entre unas formas de transmisión y otras.

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

	OBLIGADO (pertenencia social fuerte)	LIBRE (pertenencia social débil)	
PERSONAL (directo)	DOTA, HERENCIA	LIMOSNA FILANTROPÍA	ALIENABLE (precio) cosas
	DON ARCAICO	DON CEREMONIAL	INALIENABLE (sin-precio) personas
IMPERSONAL (institucional)	JURADO (CIUDADANÍA)	VOLUNTARIADO DONACIÓN DE ÓRGANOS ACTOS SOLIDARIOS	INALIENABLE (sin-precio) personas
	IMPUESTO	MERCANCÍA	ALIENABLE (precio) cosas

Ilustración 1: Formas de Transmisión

Esta taxonomía aquí presentada no ha de tomarse como una clasificación cerrada. A la luz de todo lo que hemos señalado a lo largo de nuestro periplo por el fenómeno del don podemos percibir que cada una de estas modalidades no siempre se presenta en un estado puro. La continuidad de cada uno de los parámetros, su flexibilidad y el hecho de que cada uno de ellos esté sometido a las gramáticas culturales en las que se insertan los actos discretos de donación, nos hacen constatar que, aunque en un determinado acto de transmisión una de estas modalidades sea la protagonista, no deja de haber en cada una de ellas ecos de alguna o algunas de las otras formas de transmisión. De ahí que, aunque encontremos actos de transmisión que sustantivamente han de clasificarse como pertenecientes a un modo concreto, no por ello podemos, en función de las circunstancias propias de cada acto discreto, dejar de reconocer en el mismo acto la

V.- Propuesta de comprensión orgánica de la lógica del don

presencia del eco de otros modos. El hecho de que el fenómeno del don tenga su especificidad en el ámbito de la intencionalidad de los agentes insertos en el acto de transmisión hace que toda clasificación tenga en último término un carácter polisémico, aunque prime siempre alguno de los modos señalados.

Por otro lado, el hecho de haber representado las posibles combinaciones de la manera en lo que lo hemos hecho, de tal forma que en el centro del cuadro queden aquellas formas de transmisión que tienen en común su carácter de inalienabilidad, es debido al hecho de que esta característica define aquellas realidades que no son susceptibles de una valoración económica y por lo tanto nos permiten identificar más intuitivamente cuáles serán los candidatos principales para encajar dentro del sucinto esbozo de características del don que extraíamos de CV y de la teología de Joseph Ratzinger.

Finalmente, cabe destacar que este modo de representar los modos de transmisión de realidades entre las personas nos permite visualizar las afinidades entre unos y otros, afinidades que se traducen en ese carácter polisémico que acabamos de señalar por el que un acto discreto de transmisión, aunque fundamentalmente se encuadre en alguno de los modos señalados, tiene coincidencias con otros con respecto a su significado. Así, aquellos modos que comparten el sentido de dos de los parámetros que hemos señalado como centrales en la comprensión del don en CV tienen fuertes afinidades, por lo que ocupan celdas adyacentes por fila o por columna. Esto implica que el significado de un modo de transmisión determinado puede proyectarse con bastante facilidad sobre sus adyacentes. Esta característica es relevante para nuestra investigación, en tanto que nos puede facilitar entender el concepto del don en CV en un sentido más amplio, en la medida en que puede ocupar un área de la matriz que suponga más de una de las celdas.

VI. Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

Hemos llegado ahora al punto fundamental de nuestro trabajo de investigación dado que ya disponemos de una comprensión del fenómeno del don, o más bien de los modos y maneras en que las personas se transmiten realidades materiales, que abarca tanto aquellas susceptibles de ser comprendidas como un proceso de intercambio, como aquellas que vienen marcadas por un fuerte sentido de gratuidad, bajo la forma genérica del don. El paso que nos disponemos a dar en este momento es intentar identificar cuál o cuáles de los modos de transmisión señalados en nuestra taxonomía pueden albergar y recoger el concepto de *lógica del don* que aparece en CV tal y como lo hemos caracterizado en el primer capítulo.

En el apartado B de dicho primer capítulo, en sus párrafos finales, presentábamos una síntesis de los elementos que considerábamos fundamentales en la comprensión del don y su lógica inherente en la obra de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI. Contemporizándolos con los parámetros que nos sirven de coordenadas de comprensión habría de comprenderlos en el siguiente sentido.

La primera característica que resaltábamos en la comprensión de la *lógica del don* en CV era su marcado carácter relacional-personal. Para la comprensión de Benedicto XVI, el universo del don acontece en el ámbito de la relación entre personas, en la medida en que el punto de origen de toda conciencia de don es la conciencia primaria de ser *siendo dado por Otro y por los otros*. Ateniéndonos a este rasgo fundamental de la comprensión del don, a la hora de situarlo dentro de nuestra taxonomía, deberemos buscar la comprensión del don según CV en un área que, fundamentalmente, abarque el campo de las relaciones directas. Sin embargo, este ser *siendo dado*, aunque ontoteológicamente se refiere al Tú de Dios, históricamente está remitido a todos los otros de modo que «ser-hombre es ser-con». Recordemos que, en la comprensión del don en CV, este tenía también una vertiente institucional, y así, en el primer capítulo de este trabajo señalábamos que *el ámbito del don no se circunscribe en el magisterio de Benedicto XVI al ámbito de lo privado y de las relaciones de cercanía, sino que ha de inspirar también las relaciones institucionales, tanto económicas como políticas, ha de hacerse operativa desde el interior de las mismas*¹. En este sentido la dimensión plural, social, institucional también le es propia al don en la comprensión de CV, aunque podríamos matizar que esta

¹ Cf. CV 7

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

dimensión institucional encajaría siempre y cuando no se pierda de vista la dimensión personal. Así pues, aunque la comprensión en CV encuentra su epicentro por el lado de las relaciones personales, su comprensión se extiende hacia algunas de las formas institucionales del don dentro de nuestra taxonomía.

Un segundo elemento fundamental de la comprensión del don en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI es la dialéctica entre caridad y justicia. Como veíamos al final del primer capítulo, para nuestro autor la *lógica del don* no puede ser reducida ni expresada apropiadamente situándola dentro del sentido de obligación o del deber. El riesgo del «moralismo» ha de ser conjurado en la comprensión del don. En este sentido la experiencia del don se situaría, en nuestra taxonomía, del lado de las relaciones marcadas por la libertad de los agentes. No obstante, como señala repetidamente nuestro autor, «la justicia es la primera vía de la caridad» es «intrínseca a ella». De este modo tampoco podemos descartar que, aunque parcialmente, el sentido del don que se desprende de CV, del magisterio de Benedicto XVI y de la teología de Joseph Ratzinger, se extienda hasta ocupar en parte alguna de las celdas contenidas en la columna correspondiente a relaciones con carácter obligatorio.

En tercer lugar, recordemos que en la comprensión del don en el magisterio de Benedicto XVI y la teología de Joseph Ratzinger es fundamental la idea de la sobreabundancia, la magnanimidad que no se puede encerrar en medidas ni en equiparaciones. Para Benedicto XVI la experiencia cristiana del absoluto de Dios genera un ethos de lo sin-medida como única posibilidad de corresponder al don primero. Así, uno de los rasgos de la especificidad del ethos cristiano para Joseph Ratzinger y para Benedicto XVI es que este se despliega una dinámica que no entiende de equivalencias ni de deudas, que no se puede encerrar en el cumplimiento de unas normas, no porque quede fuera del ámbito de la justicia, sino porque trasciende a esta, porque rompe las costuras de «lo debido» para entrar en el ámbito de la magnanimidad sin medidas. En este sentido, y a la luz de los parámetros que hemos propuesto, podemos afirmar que el concepto de *lógica del don* en CV cae fundamentalmente en el lado de lo inalienable, de lo que no puede ser encerrado en la medida de un precio. Es más, sin duda este rasgo es el que de forma más propia recoge el sentido del don en el pensamiento de nuestro autor, y por tanto en el sentido de CV, en tanto que este rasgo de inalienabilidad es el que determina la posibilidad que una transmisión pueda quedar fuera de todo intercambio agonístico.

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

Así pues, no nos queda más que superponer a nuestra matriz de comprensión del fenómeno del don, a modo de plantilla, estas características que destilábamos de la obra de Joseph Ratzinger y del magisterio de Benedicto XVI, de manera que podamos señalar hasta qué punto, cada una de las formas de transmisión material entre las personas que hemos diferenciado, se ajusta en mayor o menor medida a la comprensión del don objeto de nuestro estudio. Si antes hemos representado en una matriz las diferentes posibilidades de transmisión entre personas, ahora podemos superponer un área que abarcaría los distintos aspectos del don que veíamos en CV, de manera que tengamos una representación gráfica, intuitiva sin duda, pero con gran capacidad de mostrar hasta qué punto cada una de las distintas formas de transmisión se corresponderían con el concepto del don que nos interesa.

	OBLIGADO (pertenencia social fuerte)	LIBRE (pertenencia social débil)	
PERSONAL (directo)	DOTE, HERENCIA	LIMOSNA FILANTROPÍA	ALIENABLE (precio cosas)
	DON ARCAICO	DON CEREMONIAL	INALIENABLE (sin-precio) personas
IMPERSONAL (institucional)	JURADO (CIUDADANÍA)	VOLUNTARIADO DONACIÓN DE ÓRGANOS ACTOS SOLIDARIOS	INALIENABLE (sin-precio) personas
	IMPUESTO	MERCANCÍA	ALIENABLE (precio) cosas

Ilustración 2: Formas de transmisión y don

Sin duda, y como cualquiera podría haber supuesto, el modo de transmisión que mejor coincide con la concepción del don que se destila de CV es aquella que es personal, libre e inalienable, que hemos dado en llamar «don ceremonial». No obstante, a la luz de los matices que hemos señalado hemos de suponer que otras formas de transmisión, debidamente puntualizadas, podrían ser consideradas como susceptibles de plasmar la experiencia del don presentada en CV. Ya hemos señalado que los parámetros

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

con los que hemos caracterizado las transmisiones entre personas no han de considerarse una suerte de magnitud discreta, una característica que se da o no en sentido absoluto, sino que se manifiestan en mayor o menor grado, muy matizados por la infinidad de sutiles formas y códigos culturales a través de los que se expresan, y sobre todo marcados por la intencionalidad de los agentes insertos en la transmisión.

Así, podríamos considerar que, en buena medida, la transmisión de realidades bajo la forma del voluntariado, la donación de órganos o las transmisiones regidas por una idea de solidaridad, podrían tener una amplia cabida dentro del concepto de *lógica del don* tal como se entiende en la Encíclica que nos atañe, en tanto que, asumiendo plenamente la dimensión libre e inalienable expresarían esa vía institucional del don. En un sentido algo similar podríamos hablar de algunos aspectos de las transmisiones y prestaciones, que, aun teniendo un carácter obligado en mayor o menor grado, entran de lleno en aquellos modos de transmisión no susceptibles de ser cuantificados, en la medida en que expresan una relación personal de los sujetos insertos en la transmisión, ya sea directa (don arcaico) ya sea institucionalmente mediada (jurado, ciudadanía).

De este modo podemos también intuir que es el parámetro que hemos dado en llamar alienabilidad/inalienabilidad la dimensión que más peso tiene en el concepto de *lógica del don* tal y como se desprende del pensamiento de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI. Así, la *lógica del don* atañería esencialmente a los modos de transmisión que no son susceptibles de ser cuantificados comparativamente. Pero también vemos que el mismo concepto se sitúa en la órbita de aquellas relaciones que precisan de un alto grado de libertad, en la que la voluntad autónoma de los sujetos de entrar y permanecer en la relación tiene un peso determinante.

En todo caso conviene que nos detengamos un momento a mirar más de cerca cada uno de estos modos de transmisión, centrandó especialmente nuestro foco en aquellos que se ha puesto de manifiesto se corresponden mejor con el concepto objeto de nuestro estudio. Comencemos por describir las características del «don ceremonial», para después ir exponiendo los otros modos en función de su mayor o menor afinidad con este modo del don, para, así, tener finalmente un abanico de modos del don en función de su mayor o menor afinidad con aquel que nos interesa.

A. Personal-inalienable-libre: el don ceremonial

Comencemos señalando que el término «don ceremonial» no es una denominación propia, sino que lo asumimos en la medida en que es una referencia que, como hemos visto, aparece en diferentes autores. Así, se trata de un término que tomamos básicamente en el sentido en que lo utiliza Paul Ricoeur², el cual lo toma prestado, no solo en su literalidad sino también en su semántica de Marcel Henaff³, quien, a su vez, ha hecho una relectura del término *ceremonial exchange* de Andrew Strathern⁴ y es tomado por Henaff como polo opuesto de la transacción mercantil. Como veíamos al exponer tanto el trabajo de Henaff como el de Ricoeur, frente a la reducción economicista del fenómeno del don a una forma arcaica de intercambio mercantil, y frente a la reducción estructuralista del fenómeno del don a una forma soterrada de competencia social, estos autores van a reivindicar el «don ceremonial mutuo» como la forma propia del fenómeno del don.

El don ceremonial constituye el modo propio de todo acto discreto de don realizado como mediación simbólica, a través de la que se establece, se refuerza y se reproduce una relación netamente personal, tú a tú, cara a cara. En el don ceremonial la intención de los agentes tiene exclusivamente un carácter de reconocimiento personal, aunque pueda hacerse dentro del contexto de encuentros sociales, religiosos o civiles. Es precisamente el sentido personal, la implicación subjetiva de las personas insertas en el acto discreto de donación, lo que hace que el reconocimiento que expresa se formule mediante la ritualización, mediante la gestualización simbólica, desplegada a través de una codificación cultural, lo cual le dota de una significatividad unívoca como acto de reconocimiento. Así, hemos hecho referencia en diversas ocasiones cómo estos gestos simbólicos de reconocimiento se extienden a todo tipo de situaciones⁵

Por otro lado, el don ceremonial tiene un carácter de excepcionalidad, de gesto muy particular, personal, expresivo y unívoco de reconocimiento. En él no podemos encuadrar actos de mera cortesía o civismo (ceder el paso, saludar, servir primero, etc.) ya que estos se realizan en la medida en que se comparte un marco institucional y no

² Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, 240-51.

³ Hénaff, *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Segunda parte: "L'Universe du don"

⁴ Strathern, A., *The rope of Moka: Big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen New Guinea*, vol. 4 (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1971)

⁵ Momentos importantes de la vida: nacimientos, enlaces matrimoniales, aniversarios, exequias. Reconocimiento institucional: condecoraciones, homenajes, imposición de títulos y distinciones. Ritos religiosos: iniciación, sacrificios, ofrendas.

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

recogen de suyo el reconocimiento de la persona en sí, sino en tanto que un otro genérico. El don ceremonial se dirige precisamente al reconocimiento del otro en su singularidad, en su realidad más personal e irrepetible, de ahí su carácter de excepcionalidad. Esta excepcionalidad dota al acto de donación ceremonial de una densidad de significado que necesariamente se expresa en la ceremonialización, en la simbolización ritual. El don ceremonial siempre va envuelto en un ritual, en una gestualidad precisa que marca el gesto con el significado del reconocimiento. En este sentido, la ritualización consagra al don con un carácter festivo, dotando de densidad al momento del gesto quedando este, mediante el rito, ungido con un carácter de excepcionalidad. Precisamente la ritualización, el carácter festivo del don ceremonial es lo que lo pone al resguardo y lo diferencia de cualquier pretensión de moralización (limosna) o de deriva agonística (don arcaico), y lo introduce de lleno en el ámbito de lo sin-precio, que, como veíamos, corresponde con el rasgo más esencial del don.

Finalmente, hemos de señalar que el don ceremonial alberga en su horizonte último de significado la experiencia del ser dados, la experiencia, más o menos subconsciente y trascendental, de ser sujetos pasivos de la recepción de un don fundante. Es precisamente por esto que siempre que se pone en marcha un reconocimiento mediante un don ceremonial, de algún modo lo hace a imagen de ese don primero, de manera que en el rito se hace aflorar al orden del tiempo concreto la conciencia primigenia de ese «ser dados». Recordemos aquí las múltiples ocasiones en las que hemos remitido la experiencia del don, tanto en los desarrollos filosóficos como en los etnosociológicos, a la conciencia de un don originante, a un don primero que se difumina en la bruma del pasado pero que permanece en el fondo de la conciencia particular y colectiva⁶. Podríamos añadir que dicha conciencia de la precedencia de un don primero no lo es solo en sentido cronológico sino también ontológico, en tanto que el don posibilitante es de suyo una realidad totalmente presente a la conciencia. Para todas estas aproximaciones que hemos referenciado, este don primero y primordial es el que pone en marcha el círculo del don, pero siempre en su sentido no agonístico, pues su reconocimiento pone de manifiesto que cualquier gesto de don del hombre no puede ser más que reconocimiento recíproco de ese ser dado. La sola pretensión de *saldar la deuda* con ese don primero supondría salir no solo de la vida social, salir de la misma existencia.

⁶ Marion, y su “ser dados”, Henaff y el don de los dioses que libera en la polis griega al don de su función aglutinante, los dones originarios e inalienables de los que nos hablaban Godelier y Weiner, y el propio Mauss cuando señalaba que “si uno se da es que uno se «debe» -su persona y sus bienes - a los demás”

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

Así pues, el don ceremonial, como gesto simbólico del reconocimiento del otro, que constituye la expresión más directa del vínculo que se reconoce, o se quiere establecer, o se recrea o reproduce con un otro, con un tú, y que sitúa tanto el gesto de la transmisión como la realidad transmitida más allá del intercambio, sería la forma propia del don según se desprende del pensamiento de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI.

En primer lugar, el don ceremonial recoge plenamente ese primer carácter que tiene en la teología de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI la experiencia del don, el carácter de reconocimiento personal que expresa la constatación inserta en lo más profundo de la conciencia humana de saberse que se es «siendo con otros» y por Otro.

En segundo término, como señalábamos en el primer capítulo, en la teología de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI el concepto del don como reconocimiento se halla en el núcleo de la experiencia y el ethos cristiano porque tiene su epicentro en la manifestación en la conciencia del creyente de la presencia de un Otro-absoluto, Jesucristo, experiencia que constituye un acontecimiento existencial de primer orden, y que interpela a dicha conciencia al reconocimiento personal como única respuesta apropiada. Para Benedicto XVI «la justicia solo puede consistir en ser donante»⁷, la única respuesta apropiada a la experiencia del don primero es el reconocimiento por medio del «don de sí»⁸. En este sentido, el reconocimiento personal del Otro-absoluto mediante el don de sí, realizado también de forma refleja en el don a los otros, queda recogido en el don ceremonial por su ineludible referencia a la conciencia de haber sido previamente dados.

Por otro lado, para nuestro autor, solo esta experiencia de la presencia posibilitante de un Otro absoluto, que en tanto que absoluto precede en todos los órdenes al sujeto, y su reconocimiento mediante el signo del don recibido, inmuniza a la conciencia subjetiva de clausurarse en una lógica pragmática que objetualiza toda la realidad para someterla a su instrumentalización utilitarista⁹. Es por eso por lo que, para nuestro autor, el don en su pureza solo puede acontecer en la conciencia humana esencialmente como reconocimiento personal del Otro y de los otros en tanto

⁷ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*.225

⁸ DCE 6

⁹ Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, 406-10.

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

posibilitantes, y la mera pretensión de su instrumentalización agonística lo haría desaparecer, pues tal instrumentalización supondría la reducción del Otro y de los otros a realidades disponibles al arbitrio de una voluntad que se pretende absoluta. Esta significación de irreductibilidad del otro a ser cosificado y utilizado expresa otra perspectiva de la inalienabilidad que caracteriza al don ceremonial. El don ceremonial supone la relación entre personas a través de las cosas, no de cosas entre sí, y una relación que escapa de la deriva agonística.

Y de ahí, que, finalmente, hayamos de poner de manifiesto la adecuación del don ceremonial, en tanto que libre, con la concepción del don en la teología de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI. El don ceremonial, aun arraigándose en la conciencia de un don primero, excluye toda pretensión agonística y se inscribe en el ámbito de la libertad a través de la reciprocidad. Como ya hemos indicado en las páginas precedentes al tratar sobre la reciprocidad, el don como tal, en tanto que gesto relacional, solo se despliega en la reciprocidad, solo se instituye como don cuando existe liberalidad magnánima por parte del donante y acogida agradecida por parte del donatario. El don ceremonial, por su intencionalidad relacional, no pretende imponerse al donatario, pues de lo contrario desaparecería como gesto de reconocimiento y se transformaría en un modo de violencia. La liberalidad por parte del donante presupone no solo la libertad como sujeto agente sino el reconocimiento de la libertad del sujeto paciente receptor del don. Pero a su vez, en tanto que acto relacional que implica la intencionalidad de dos sujetos, el don solo puede acontecer plenamente en la medida en que supone un libre reconocimiento por parte del donatario a través del gesto de agradecimiento. El don ceremonial no solo supone la gestualidad del donante sino también la gestualidad del donatario, gestualidad que ritualiza y simboliza la libertad y la implicación más íntima y personal de los sujetos insertos en el acto de donación.

B. Personal-inalienable-obligado: el don arcaico

Esta modalidad de transmisión se sitúa adyacente al don ceremonial dentro de nuestra taxonomía en la medida en que ambos comparten tanto el tratarse de formas de transmisión realizadas directamente, cara a cara, como su carácter de inalienabilidad, de tratarse de transmisiones que quedan fuera de poder ser categorizadas a través del precio.

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

Con este término de «don arcaico» especificamos aquellas formas del don que tan abundantemente han sido descritas en la literatura etnosociológica, y que recogen las formas del don profundamente vinculadas al establecimiento de relaciones sociales en las que los sujetos definen su estatus dentro de las sociedades arcaicas, pero que aún se conserva en ciertos contextos de las sociedades actuales. En este modo de transmisión el aspecto material está supeditado a su significado simbólico, en tanto en cuanto el acto de la donación es expresión de una relación social marcada por un fuerte sentido de estatus.

Este tipo de transmisiones solo tienen un carácter de gratuidad en el sentido de que quedan totalmente fuera de la esfera del intercambio mercantil. Las realidades transmitidas bajo esta forma nunca pueden ser consideradas como meras mercancías ya que la razón de su transmisión es su valor simbólico como expresión del lazo entre personas en función de su estatus dentro de una determinada relación social. No obstante, la gratuidad a la que nos referimos lo es en tanto que estas transmisiones son inmunes a un intercambio mercantil, pero se trata de una gratuidad inserta en un sentido agonístico, no magnánimo. El acto de donación pretende establecer o reforzar un estatus, generar un sentido de deuda que reclama una compensación por parte del donatario, y de este modo cristalizar una relación marcada por una desproporción de la que se intenta obtener ventaja, o al menos conservar la paridad de estatus, no *ser vencidos*. A lo largo de estas páginas hemos referenciado abundantemente este tipo de forma del don, por lo que consideramos innecesario extendernos más en su explicación.

Precisamente este modo del don es totalmente rechazado dentro de la comprensión del don en la teología del Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI en la medida en que encarna aquellos actos superrogatorios que expresaban la tentación del moralismo contra la que en tantos momentos advertía nuestro autor.

C. Personal-alienable-obligado: la herencia y la dote.

Los tres parámetros que convergen aquí nos remiten a transmisiones que se realizan entre sujetos fuertemente vinculados en una relación personal, donde lo transmitido tiene un principal carácter material y poca carga simbólica, y cuya efectucción está fuertemente sancionada socialmente. El ejemplo más característico de este tipo de transmisiones sería la herencia o la dote, en los distintos modos y formas que estas se puedan realizar. A lo largo de estas páginas ya hemos hecho referencia a este tipo de

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

transmisiones materiales que, en el registro histórico, e incluso hoy en día suponen un nada despreciable volumen económico¹⁰.

Este tipo de transmisiones patrimoniales está fuertemente ligadas a los bienes materiales necesarios para la reproducción social, aquellas realidades no solo necesarias para reproducir materialmente la realidad humana, sino para reproducir también la estructura social. Son transmisiones realizadas al interior de las familias, o entre grupos familiares en orden a establecer algún vínculo, de ahí su marcado carácter personal y directo.

Por otro lado, es precisamente el vínculo entre este modo de transmisión y la reproducción social lo que refuerza su carácter de obligatorio. Así lo veíamos cuando hemos referenciado los múltiples trabajos de antropología cultural en los que el fenómeno del don se focalizaba en los procesos culturales que articulan la exogamia en poblaciones arcaicas. Pero también hemos podido verlo cuando señalábamos la distinción en el derecho romano entre «res Mancipi» y «res nec Mancipi», o cuando hacíamos referencia a la institución del mayorazgo en las Leyes de Toro que ordenaban el derecho hereditario castellano. En cierto sentido, tanto la herencia como la dote entraría dentro de lo que Arendt señalaba como ámbito de la labor y del trabajo, siendo parte de esa realidad-mundo que antecede y sucede a los sujetos en tanto que permanece en el tiempo más allá de los límites cronológicos de estos, y por tanto más allá, en último término, del acto intencional de la transmisión.

Por tanto, precisamente por su lazo con las realidades materiales necesarias para la reproducción social, este modo de transmisión tiene un marcado significado material que se sobrepone generalmente al significado simbólico. En este tipo de transmisiones la razón de la proporcionalidad, de la equidad, del reparto tiene mucho protagonismo. Precisamente por este carácter material este tipo de transmisiones ha podido ser introducido en los modelos de análisis microeconómicos al uso¹¹ a través de su valoración como precios-sombra. En estos trabajos explicativos podemos comprobar cómo las prácticas sociales donde la herencia y la dote son elementos significativos de la

¹⁰ Una cuantificación del volumen de transmisiones económicas que se realizan en el mundo contemporáneo bajo esta forma podemos encontrarla en Fortunato, L., Holden, C., y Mace, R., "From bridewealth to dowry?" *Human Nature* 17, no. 4 (2006) Amen de considerar cómo gran número de empresas nacidas en el seno de familias pasan de generación en generación.

¹¹ Becker, G. S., *A Treatise on the Family* (Cambridge (Mass.): Harvard university press, 2009); Arunachalam, R. y Logan, T. D., "On the heterogeneity of dowry motives" (2006); Anderson, S., "The economics of dowry and brideprice" *Journal of Economic Perspectives* 21, no. 4 (2007)

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

vida económica ambas realidades se sitúan claramente en el campo de lo alienable, de los bienes materiales constitutivos de la renta y la riqueza cuyo centro gravitacional tiende hacia el intercambio o hacia la producción de los bienes necesarios para la subsistencia.

Así pues, en su conjunto, la herencia y la dote no entrarían de suyo dentro de la comprensión del don que centra nuestro interés, en la medida en que más que un acto de donación libre constituye una transmisión intergeneracional dentro del grupo familiar fruto, por un lado, de la misma constitución de la realidad-mundo en la que las personas habitamos, y por otro lado de los modos de propiedad comunitaria que se establece al interior de los grupos familiares.

No obstante, habrá que puntualizar algo más. Ya hemos señalado la polisemia que se despliega en los actos de transmisión por la que estos pueden albergar distintos sentidos a la vez, y así, aunque hayamos situado la herencia y la dote dentro de un modo de transmisión que no entraría dentro de la comprensión de don que nos atañe, cabe hacer un par de puntualizaciones para señalar que, en determinados sentidos, la herencia y la dote si pudieran albergar un sentido de don en la perspectiva que nos interesa.

En primer término, al situarse la herencia y la dote dentro del ámbito de la familia, de los seres más allegados, estas transmisiones no están exentas de tener, respecto a determinados bienes materiales muy concretos, un fuerte carácter simbólico de transmisión intergeneracional en el que el vínculo afectivo y emocional es profundo. Así, determinadas realidades capaces de simbolizar el estatus familiar, la historia personal y familiar, o los vínculos afectivos entre los miembros del grupo adquieren un fuerte carácter de inalienabilidad por su significado simbólico. Joyas, objetos de carácter muy personal, objetos muy ligados a la historia familiar, son capaces de portar simbólicamente la presencia intencional de los antepasados. De este modo en todos los hogares no faltan objetos heredados o transmitidos familiarmente cuyo significado está más allá de todo valor económico y que son guardados y transmitidos como verdaderos dones. En este sentido estos objetos y realidades heredadas constituirían verdaderos dones, y aunque su transmisión se realice bajo la forma de herencia, se situarían más en el campo del don ceremonial.

El segundo aspecto en el que la herencia y la dote, más bien la primera, pueden albergar un sentido del don más alineado con el que nos interesa, es aquella en la que tomamos el concepto de herencia en una perspectiva más amplia que el acto discreto entre miembros particulares, y lo extendemos hacia la experiencia histórica de la

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

transmisión intergeneracional. Ya hemos señalado en varias ocasiones cómo encontramos en los sujetos de las diferentes épocas y culturas, más o menos explícitamente, la conciencia de ser depositarios y herederos de lo que las generaciones anteriores dejaron tras de sí. Esa realidad-mundo, en términos de Arendt, fruto del trabajo de las generaciones que nos precedieron, se impone a la conciencia en buena medida como realidad dada, y a la vez como deuda que no puede ser saldada pues supera la capacidad de los sujetos particulares. Nacemos en una sociedad, en una cultura, en una realidad humana que no hemos construido nosotros, sino que hemos heredado de las generaciones anteriores, que nos ha sido dada, y a la que también nos debemos¹².

En este sentido la herencia en su dimensión histórica e institucional alberga una semántica del don que, si bien trasciende los límites de los actos discretos de transmisión que le son propios, supone una de las bases legitimadoras para la acción común. En el discurso sobre el don de Joseph Ratzinger y Benedicto XVI encontramos ciertamente la constatación de esta experiencia cuando señala que la conciencia de los sujetos solo puede aflorar en la medida en que se reconoce referida a los otros. Como indicábamos al abordar el concepto de *lógica del don* en Joseph Ratzinger *la mediación ontológica del otro y los otros no se trata simplemente de una mediación instrumental, sino de una gratuita y fáctica condición de posibilidad. Si se es, y, humanamente hablando se es sabiéndose siendo, se es en la conciencia de ser donado, a través del don de otro y de otros*¹³.

La vía institucional del don encuentra en esta forma particular de transmisión, considerada en su dimensión social y cultural, un cauce de legitimación, y uno de los fundamentos de principios tan esenciales para la DSI como son el bien común y la solidaridad.

¹² Este sentido de *don* bajo la forma de herencia es fundamental para la comprensión de la relación trabajo-capital en LE. Para S. Juan Pablo II el capital, considerado en su conjunto, materializa el trabajo acumulado de las generaciones anteriores, trabajo que ha sido puesto a disposición, podríamos decir que como don hereditario, para el hombre del presente. LE 12: “*La consideración sucesiva del mismo problema debe confirmarnos en la convicción de la prioridad del trabajo humano sobre lo que, en el transcurso del tiempo, se ha solido llamar «capital». En efecto, si en el ámbito de este último concepto entran, además de los recursos de la naturaleza puestos a disposición del hombre, también el conjunto de medios, con los cuales el hombre se apropia de ellos, transformándolos según sus necesidades (y de este modo, en algún sentido, «humanizándolos»), entonces se debe constatar aquí que el conjunto de medios es fruto del patrimonio histórico del trabajo humano*”.

¹³ Cf. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 219-20.

D. Personal-alienable-libre: la limosna y la filantropía

En este modo de transmisión, que todos conocemos, está claramente marcado por el carácter de alienabilidad en un sentido muy específico. En este caso la alienabilidad no solo viene subrayada por el carácter netamente material y económico de lo transmitido, sino que dicha alienabilidad proviene especialmente de la falta de vínculo relacional entre los sujetos insertos en la transmisión. La realidad transmitida bajo la forma de limosna o de ayuda filantrópica no reviste ningún significado personal, en tanto en cuanto la intencionalidad de donante no es establecer una relación personal con el donatario sino socorrer a su necesidad. El don circula empujado por la desproporción entre donante y donatario, y no por un reconocimiento personal. Se realiza la acción filantrópica, se da la limosna al pobre por su condición de pobre, no por su identidad personal.

Los motivos por los que tal donación se efectúa pueden ser muy variados, pero dentro de esta modalidad podemos encontrar un sentimiento genérico de «estar en deuda» por estar bien situado socialmente, o, como fruto del proceso de individualización de las sociedades contemporáneas, la extensión de los vínculos sociales de solidaridad originarios del grupo de pertenencia hacia otros anónimos fruto de una comprensión de «humanidad genérica»¹⁴, como un acto de humanidad. En el campo de las motivaciones vemos, pues, que esta modalidad comparte una porción del universo motivacional del don bajo la forma del voluntariado. Pero si en el voluntariado veremos que la implicación personal tiene un peso fundamental, en la limosna o la filantropía el peso recae esencialmente del lado de la materialidad de lo transmitido. Es, por tanto, la ausencia de implicación de los sujetos y el carácter de alienabilidad, lo que marca profundamente este modo del don.

Precisamente la desproporción en las posiciones sociales, en el estatus entre donante y donatario es el sello distintivo de este tipo de transmisión. Ciertamente existe una gratitud magnánima en el sentido de que el donante no espera, precisamente por la desproporción de posiciones, un contradón por parte de donatario. Pero precisamente esta situación impregna el acto de cierto sentido agonístico en la medida en que viene a ratificar las distintas posiciones dentro de la escala social de los agentes, y por eso mismo

¹⁴ Komter, A. E., *The Gift: An Interdisciplinary Perspective* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996), 164ss; Komter, A. E. y Vollebergh, W., "Gift giving and the emotional significance of family and friends" *Journal of Marriage and the Family* (1997)

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

a marcar la distancia respecto al establecimiento de una relación personal entre los mismos.

No creo que podamos en general encuadrar bien este tipo de transmisión dentro del concepto del don que nos atañe, aunque podrían encontrarse ciertas excepciones, en la medida en que todo acto de transmisión tiene una dimensión intencional, en la que sí puede albergarse un sentido de don más propio. Es precisamente esta distancia relacional entre donante y donatario, ratificada por el mismo gesto de la limosna, lo que de hecho se halla detrás de las palabras ya referenciadas de Benedicto XVI en DCE cuando en señala que *para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona*. Y precisamente, en la limosna y en la filantropía, queda poco espacio para ese *darse a sí mismo*.

E. Institucional-inalienable-libre: el voluntariado

Sin duda esta modalidad de transmisión guarda fuertes semejanzas con el don ceremonial, que hemos calificado como la que más propiamente coincide con el concepto de don en CV. La fuerza de dicha semejanza pivota fundamentalmente en el carácter de inalienabilidad que tienen los actos de donación realizados bajo el signo de esta modalidad.

Si la dimensión de relación personal-directa queda difuminada por la mediación institucional en esta modalidad, este aligeramiento aparece, sin embargo, compensado en buena medida por la característica inalienabilidad de lo transmitido en tanto que esta última se asienta sobre la fuerte implicación personal de donante en el acto de donación. Bajo la forma del voluntariado, o en la donación de órganos, la implicación personal del donante tiene el protagonismo. En el voluntariado el donante da su tiempo, sus capacidades, se implica físicamente en el acto de donación. El foco no recae en las cosas que se transmiten, sino en las prestaciones ligadas a la persona; la razón de la transmisión no se encuentra en la realidad transmitida sino en las personas insertas en la transmisión. Y en el caso de la donación de órganos esta implicación personal se hace radical, en la medida en que es la propia corporalidad lo que constituye la realidad material transmitida.

La distancia, así, entre el gesto del don en primera persona y el don mediado por la institución se salva a través del sentido de implicación personal, en la que la

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

donación acontece como expresión simbólica de pertenencia comunitaria, en la que el vínculo entre donante y donatario está asentado en la común pertenencia a un colectivo (asociaciones de ayuda mutua) o a la idea universalista de humanidad.

Como Godbout nos señala,¹⁵ el don canalizado por el aparato burocrático habría sustituido en las sociedades modernas gran parte de los dones magnánimos realizado por aquellos que detentaban el poder o por instituciones religiosas caritativas en las sociedades tradicionales, así como también ha sustituido no pocas de las prestaciones realizadas a través de los vínculos cercanos y familiares (educación, atención sanitaria, cuidados en la vejez, etc.). Esta sustitución realizada por el aparato burocrático se ha hecho a fuer de aplicar un principio de justicia, de igualdad, respeto a todos los potenciales receptores. Así, en la organización burocrática lo que antes era un acto más o menos magnánimo, en bastantes ocasiones con no pocas dosis de don arcaico, y de limosna, se ha transformado ahora en derecho subjetivo, y los donatarios se han transformado en «beneficiarios» igualados por el principio de justicia, donde las características personales individualizadoras pasan a un segundo plano. En este sentido el don canalizado por el aparato burocrático de las sociedades modernas ha venido más bien a ocupar el lugar del don arcaico y de la limosna, y no tanto el del voluntariado.

El don canalizado a través de las instituciones de beneficencia y voluntariado modernas intenta ante todo remarcar el carácter personal e inalienable del vínculo entre donante y donatario, subrayar el sentido de implicación personal en el acto de donación, reforzar y expresar la conciencia de pertenencia a una comunidad humana más allá de los vínculos cercanos y directos.

No obstante, la ausencia de un inmediato vínculo entre donante y donatario nunca queda realizado por completo por la mediación institucional, de manera que en esta modalidad queda abierta la posibilidad de que el don pierda el sentido de inalienabilidad, de implicación personal y se deslice hacia modos del don arcaicos o hacia la limosna. En este sentido, la mediación institucional no está exenta tampoco del riesgo del moralismo, o de suponer una forma de don arcaico o de limosna que marca las diferencias de estatus entre quien da y quien recibe¹⁶.

¹⁵ Godbout y Caillé, *El espíritu del don*, 70-105.

¹⁶ Recordemos una vez más DCE 34: “para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona”

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

Aunque en las motivaciones que se expresan en distintos estudios sobre la práctica del voluntariado¹⁷ pueden ser muy heterogéneas, en todos los estudios aparecen en un lugar destacado las que tienen un marcado carácter altruista. Mediante el voluntariado las personas expresan su vínculo humano con otras personas, expresan un sentimiento de gratitud ante la conciencia de haber sido receptores en su vida de muchos bienes a través de la vida en sociedad y manifiestan una activa preocupación con los otros que sufren. No obstante, no podemos obviar que también se manifiestan en ocasiones motivaciones de autointerés (sentirse bien, adquirir experiencia) o de compensación y justificación, todas ellas susceptibles de devenir en formas de moralismo en el sentido expresado por nuestro autor¹⁸.

Por otro lado, en esta modalidad del don la posibilidad de la reciprocidad también queda difuminada en tanto que la relación entre los sujetos insertos en el acto de donación está marcada no solo por la mediación institucional sino también por una diferente posición de estos. Así, el receptor, en tanto que el acto de donación se realiza en una institución, solo puede corresponder, es decir, solo puede formar parte activa del círculo del don, en la medida en que tome parte en la institución. Este *tomar parte* tiene un destacado lugar en las asociaciones de ayuda mutua, en tanto que encarnan la mutualidad inherente al *tomar parte*, pero en aquellas instituciones en las que el voluntariado canaliza prestaciones hacia colectivos vulnerables o excluidos, la desigual situación de los actores insertos en el acto de donación (voluntario-beneficiario) dificulta la reciprocidad, y en ese sentido también queda difuminado el carácter de reconocimiento recíproco que tiene el don¹⁹.

Así pues, el don bajo esta modalidad podríamos decir que conserva en buena medida los elementos que lo caracterizaban en su comprensión en la teología de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI. No obstante, dado que el sentido de un acto

¹⁷Cf. Clary, E. G., Snyder, M., Ridge, R. D., Copeland, J., Stukas, A. A., Haugen, J., y Miene, P., "Understanding and assessing the motivations of volunteers: a functional approach" *Journal of Personality and Social Psychology* 74, no. 6 (1998); Cnaan, R. A. y Goldberg-Glen, R. S., "Measuring motivation to volunteer in human services" *The journal of applied behavioral science* 27, no. 3 (1991); Dolnicar, S. y Randle, M., "What motivates which volunteers? Psychographic heterogeneity among volunteers in Australia" *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 18, no. 2 (2007); Yubero, S. y Larrañaga, E., "Concepción del voluntariado desde la perspectiva motivacional: conducta de ayuda vs. altruismo" *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, no. 9 (2002)

¹⁸ Cf. Moratalla, A. D., "¿ Voluntarios? No, gracias": clarificación ética de la acción voluntaria" *Documentación social*, no. 104 (1996)

¹⁹ En este sentido uno de los temas que actualmente tiene una especial relevancia en el ámbito de las instituciones de voluntariado es el de desarrollar procesos de empoderamiento y participación de las personas receptoras de las prestaciones.

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

discreto de don, más allá de los medios y formas externas, pivota fundamentalmente en el mundo intencional de los agentes, la relación institucionalmente mediada siempre posibilita más espacios opacos al reconocimiento intencional. Tal y como ya hemos señalado, bajo las formas altruistas de la institución algunas veces se pueden ocultar formas del don que se alejan de la comprensión que nos interesa.

F. Institucional-inalienable-obligado: el servicio civil

En este tipo de transmisiones podemos englobar aquellas prestaciones personales que se derivan como obligaciones inherentes a la pertenencia a una comunidad. En nuestras sociedades occidentales contemporáneas recogerían formalmente prestaciones como puede ser el servicio militar, la obligatoriedad de formar parte en mesas electorales, o en constituir jurados populares. Pero en otros contextos históricos o culturales puede suponer la obligatoriedad de participar en actividades económicas comunitarias (cosechas, partidas de caza o pesca, trabajos comunitarios, etc.), formas de servidumbre, o de sostenimiento del sistema religioso (servicios de vasallaje, niños-monjes, vestales, etc.).

Este tipo de prestaciones constituyen, en su dimensión institucional, una de las formas en las que se materializa aquel «tomar parte» en la institución, expresando el sentido de justicia distributiva propio de la institución. En la medida en que se participa el proyecto de convivencia que supone la institución, como contraparte, se genera la obligación de participar en la tarea común. A su vez, este tipo de obligaciones están vinculadas al estatus, a la posición que los sujetos ocupan dentro de la sociedad, pues tienen un marcado carácter personal, pivotando sobre la identidad del individuo en tanto que perteneciente a una comunidad.

Este sentido de vínculo entre el individuo y la sociedad a la que pertenece atañe especialmente a nuestro interés ya que este es uno de los aspectos que subrayábamos al perfilar el concepto de *lógica del don* en Joseph Ratzinger y Benedicto XVI. Como indicábamos en páginas anteriores para nuestro autor «*la lógica de don pasa del ámbito fenomenológico y personal al ámbito social a través del principio del bien común, como vía institucional-política de la caridad*».

A partir de esta última consideración, las prestaciones que se engloban en esta categoría de servicio civil podrían entenderse en un sentido amplio, no solo como servicio

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

civil sino como ciudadanía, y esta en su acepción de civismo, de compromiso moral con la sociedad, compromiso que se materializa en multitud de comportamientos cotidianos, en multitud de microprestaciones casi imperceptibles pero que generan no solo valor social sino también económico.

Sin duda, un comportamiento cívico ampliamente extendido un activo incalculable para la vida en sociedad, y ya no solo un gran ahorro en medidas de vigilancia y control. Cuando un ciudadano colabora honestamente en el pago de sus impuestos, cuando un vecino contribuye al reciclado de las basuras, usa debidamente las papeleras, o es cuidadoso en al pasear a su mascota; cuando, como en la reciente epidemia us hemos visto tantas empresas poner sus recursos y su infraestructura al servicio del bien común, a los vecinos preocuparse por las personas mayores en soledad, o entregando a los servicios sanitarios material, todos ellos cumplen moralmente con unos deberes cívicos que emanan de la pertenencia a una sociedad concreta que implican un compromiso en primera persona con el bien común. Podríamos decir que en esta modalidad de transmisión se encuadra muy especialmente el principio de solidaridad de la DSI, entendida como la disposición personal constante a contribuir al bien común.

Es, sin duda, esta modalidad última que hemos caracterizado como civismo, junto con el voluntariado, las modalidades de transmisión de bienes y prestaciones que más se aproximan al concepto de *lógica del don* que emerge de CV. Y, concretamente, los *deberes de civismo*, el servicio civil, lo es en el sentido de que, teniendo un claro componente de obligatoriedad (muchos de esos comportamientos son legalmente exigidos) no dejan de implicar un sentido de liberalidad, que hace, sin duda, que puedan encuadrarse muchos de ellos en la idea de *lógica del don* que manejamos.

G. Institucional-alienable-obligado: el impuesto (y los servicios públicos)

Este tipo de transmisiones, como resulta obvio, es una de las que más se aleja del ideal-tipo del don que planteábamos a la luz de CV. No obstante, su carácter institucional y obligado nos remite a ese «tomar parte» en la institución, en la vida social, en su sentido de aportación concreta al ámbito común, aportación que se deriva como correlato, como correspondencia al «recibir parte» de los bienes públicos que, en tanto que se vive en sociedad, se disfrutan. En este sentido, aunque sea de un modo ciertamente

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

remoto, este tipo de transmisiones contienen tangencialmente alguna relación con el ideal de don que hemos presentado, ya que, como en el apartado anterior recordábamos, se inserta en esa *vía institucional de la caridad* a la que hace referencia Benedicto XVI en CV.

Recordando lo que señalábamos al hablar de la mediación institucional en el ámbito del don, la participación en la institución, así como en los bienes derivados de esta, entra dentro del ámbito de lo «sin precio». Aplicado al modo de transmisión que nos ocupa en este momento, el derecho a disfrutar de las realidades materiales canalizadas a través de la administración pública (orden legal, administración de la justicia, seguridad, bienes y servicios públicos), se deriva de la condición de ciudadano-administrado. Dicha condición supone un reconocimiento que no se puede comprar, pues la condición de ciudadano-administrado entra dentro del ámbito de lo «sin precio», y es en virtud de tal condición que los agentes se encuentran insertos en este tipo de transmisiones.

Podría alegarse a este enfoque, que el impuesto puede considerarse el «precio» no de mercado que todo ciudadano ha de «pagar» por los servicios públicos. No obstante, aunque el impuesto tiene claramente un sentido de alienabilidad, de cuantificación, la regla del impuesto no entra, sin embargo, dentro del principio de equivalencia inherente a todo precio, por el cual el valor monetario de lo recibido ha de ser igual al de lo pagado.

Tal situación no se da en el caso de los impuestos, ya que el conjunto de servicios públicos que cada ciudadano recibe no depende de la cantidad devengada a través de sus obligaciones tributarias, sino de los derechos subjetivos derivados de su particular condición. El derecho subjetivo a gozar de un determinado servicio público no solo se deriva de la condición de ciudadano, sino que, en tanto que subjetivo, se concreta en función de las características propias de cada individuo. Así pues, en ese *cada* de lo que el ciudadano recibe, se objetiva la regla distributiva de justicia que concreta la posición del individuo dentro de la institución.

En este sentido, aun conservando el sentido de alienabilidad, en tanto que cuantificable, la regla distributiva del impuesto hace que no pocos ciudadanos reciban unos bienes y servicios por parte de la administración cuyo valor económico es muy

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

superior al de sus aportaciones tributarias²⁰. En este sentido las transmisiones realizadas bajo la forma de tributo entran dentro del ámbito de la justicia distributiva inherente a la participación en toda institución en la que se «tiene parte» y se «toma parte».

A la luz de estas consideraciones podemos también señalar que, a su manera, este modo de transmisión no pierde totalmente el vínculo con el reconocimiento personal. Ciertamente el carácter obligado de estas transmisiones eclipsa la liberalidad inherente al don y de su papel de reforzamiento de las relaciones, situándose estas más propiamente dentro del ámbito de la justicia. Pero la medida en que ese «tomar parte» en la institución constituye en sí un derecho subjetivo, es decir, relativo a la particular condición de cada individuo, este modo de transmisión supone reflejamente un signo de reconocimiento, de reconocimiento como miembro de una comunidad, de una sociedad en la que se «toma parte» en función de la capacidad económica y de la que se «recibe parte» en función de las condiciones particulares y personales.

H. Institucional-alienable-libre: el mercado

Nos encontramos aquí con el modo de transmisión *prima facie* diametralmente opuesto al ideal tipo del don, tal como se destila de CV y que identificábamos como *don ceremonial*, puesto que la transmisión de realidades materiales a través del mercado se opone en los tres parámetros que consideramos.

Como hemos reseñado en diversas ocasiones, la transmisión de realidades a través del mercado viene caracterizada por no precisar ningún tipo de relación personal, es más, las transmisiones a través del mercado, para ser tales en su sentido más estricto, deben marcar una clara distancia de cualquier tipo de relación personal. En este sentido, en las transmisiones a través del mercado la única característica relevante de los agentes inmersos en dichas transmisiones es la de su posición como oferentes o demandantes, como compradores o vendedores.

En el mercado los agentes que entran en el intercambio lo hacen tan solo en función del intercambio y no en función de las relaciones sociales o personales que

²⁰ La Constitución Española, así como muchas otras, recogen expresamente el sentido redistributivo de los impuestos. Cf. C.E. 31.1. En este artículo de nuestra Carta Magna se recoge el requisito de igualdad que hemos de entender como igualdad de sacrificio y como progresividad efectiva en sentido técnico. Cf. Albi, E., Contreras, C., González-Páramo, J. M., y Zubiri, I., *Teoría de la Hacienda Pública* (Barcelona: Ariel, 1992), 255-63

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

puedan existir entre ambos. He aquí el elemento esencial de la transmisión mercantil. En ella lo que se encuentra frente a frente son las cosas, no las personas, en el más estricto sentido de alienabilidad tal y como la hemos caracterizado, es decir, como la desvinculación de toda relación personal de las realidades insertas en la transmisión.

Así pues, en el mercado los agentes a priori son anónimos, en el sentido de que en la relación de intercambio el mercado no precisa de otra relación sobre la que operar. El mercado no presupone una relación previa más que la mínima relación de situarse los sujetos al interior de la institución mercantil. Como Wicksteed señaló con su idea del *no-tuismo*²¹, los sujetos en la interacción mercantil no precisan estar interesados por los fines de los otros agentes, no necesitan conocer las motivaciones, intereses, posición social o valores de la contraparte. La contraparte no precisa de ser un tú, alguien con quien exista algún tipo de relación previa para que el intercambio tenga lugar.

El hecho de que el intercambio mercantil gravite en torno a la relación de los bienes materiales intercambiados y no en torno a las personas insertas en el intercambio, dota a la libertad de este tipo de relación de su particularidad. Así como en las otras relaciones, que hemos caracterizado como libres, la posición social recíproca de los sujetos es relevante en mayor o menor medida, en el intercambio dentro del mercado esta es, en principio, indiferente, irrelevante tanto para las motivaciones como para el modo en el que las realidades materiales se transmiten. Si en las otras transmisiones caracterizadas por la libertad esta adquiriría el matiz de magnanimidad en el sentido clásico de la liberalidad, en la transmisión mercantil la libertad carece, en principio, de dicho matiz intencional y se reduce a la mera ausencia de condicionamiento social. En el intercambio mercantil la motivación de los sujetos no responde a ningún tipo de condicionante social que fuerce o encauce el establecimiento del intercambio. En la medida en que los actos discretos de intercambio mercantil están separados de las relaciones personales estos devienen en actos libres de todo condicionamiento social. El agente es indiferente respecto a la identidad de la contraparte, y por tanto libre de entrar o no en el intercambio.

De la misma manera que la naturaleza impersonal del intercambio mercantil le dota de una naturaleza libre en el sentido más estricto, lo dota, igualmente, de un carácter alienable. Si señaláramos que el carácter de alienabilidad de una transmisión era

²¹ Cf. Wicksteed, *The common sense of political economy, including a study of the human basis of economic law*, 179-80.

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

inversamente proporcional al grado de relación personal que expresaba, esto implica que en la medida en que en la transmisión mercantil pone en relación las cosas y no las personas, la transmisión adquiere plenamente la característica de alienable. El caso paradigmático de esta alienabilidad lo encontramos en la moneda, precisamente el medio creado para el intercambio porque encarna «lo alienable». La moneda carece de cualquier vínculo personal, y precisamente por ese carácter puramente como cosa, desvinculado de todo carácter personal lo constituye el medio comúnmente aceptado en el intercambio mercantil, en la medida en que es «lo alienable».

Como señalábamos al final de la explicación de la característica de la alienabilidad en el capítulo anterior, la moneda ejerce su función en el intercambio mercantil en la medida en que es puramente fungible, desprovista de todo significado relacional, y por tanto posibilitada para expresar puramente el valor de intercambio, el valor puramente circunscrito a la transacción mercantil, el precio. El precio es la expresión monetaria del valor de intercambio de una realidad transmisible en un tiempo y lugar determinados. Y, como bien distinguieron los clásicos, se diferencia claramente de cualquier otro modo de considerar el valor, de estimar el «aprecio» subjetivo por dicha realidad, sea por el carácter ontológico o por las connotaciones relacionales de la realidad transmitida.

No obstante, es en su dimensión institucional donde el mercado encuentra su punto de inserción con el mundo de las relaciones sociales. Recordemos lo que se señalaba en el capítulo anterior,

«si salimos de la lógica interna del mercado y miramos al mercado en tanto que institución donde se articula la concertación, descubrimos que este no se sustenta sobre su forma particular de reconocimiento recíproco (de cosas por cosas), sino sobre el reconocimiento previo del sujeto como poseedor de cosas y del sujeto como actor libre para intercambiar. Solo bajo el pacto tácito del reconocimiento de la propiedad, del derecho real sobre las cosas, de la existencia de un vínculo unívoco entre las cosas que se intercambian y las personas que interactúan en el mercado, se puede establecer el intercambio mercantil y la formación del precio. El mercado organiza la convivencia respecto a los bienes materiales dentro de la condición de pluralidad en base al reconocimiento previo del comprador-vendedor como propietario de lo intercambiado. Solo así el mercado emerge como institución que articula la convivencia plural, solo así sustituye al robo, al pillaje, a la esclavitud y a la violencia directa por el intercambio voluntario y pacífico. Solo tal reconocimiento

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

previo posibilita el intercambio mercantil, y tal reconocimiento supone un tomar parte y recibir parte, y en este sentido, para que exista el mercado como institución, ha de enraizarse en dicho reconocimiento mutuo que de suyo supone una forma de don».

El intercambio mercantil, por muy desligado que se halle de las relaciones personales no puede, pues, sustraerse de su naturaleza social. El intercambio mercantil solo existe allí donde hay sociedad, donde los hombres crean instituciones que encarnan y articulan la convivencia. Y es en esta dimensión relacional donde el intercambio mercantil interseca con la dimensión del reconocimiento mutuo y por tanto con una forma mínima de don.

Pero, es más, entrar en el mercado no solo presupone un reconocimiento mutuo previo, como acabamos de señalar, sino también respetar en su misma dinámica las reglas que articulan en la praxis dicho reconocimiento mutuo, someterse, en último término, a las reglas esenciales del mercado en cuanto tal²².

En el respeto a dichas reglas consiste la materialidad de la justicia conmutativa, la justicia inherente a las relaciones particulares de intercambio y que explicitan, no solo el reconocimiento mutuo inherente a toda relación entre personas, sino la misma condición de posibilidad de que la institución del mercado permanezca en el tiempo. Como el análisis microeconómico nos muestra, cuando las reglas del mercado, que de suyo suponen los mínimos de justicia conmutativa, se ven trastocadas, el mismo intercambio de mercado se transmuta en otro tipo de relación, no marcado por la neutralidad respecto a las posiciones relativas en la estructura social de los agentes. Cuando las condiciones básicas del mercado se vulneran lo que inexorablemente se erosiona es el mismo mercado como institución, y este desaparece como tal, pasando a un primer término los cauces relacionales y sociales propios de otros modos de transmisión.

Así, por ejemplo, cuando en un mercado se vulnera la regla de «ausencia de posición dominante», y uno de los agentes puede controlar de tal modo la cantidad de oferta o de demanda de un bien de forma que puede fijar los precios de dicho bien, la decisión sobre el acto discreto de intercambio puede no tomarse en función de aspectos

²² Cf. Albi et al., *Teoría de la Hacienda Pública*, 45. Las condiciones del mercado competitivo tal y como las define el análisis microeconómico son expresión de este reconocimiento institucional básico necesario para la misma existencia de un mercado.

VI.- Las formas del don en su relación con Caritas in veritate

económicos (maximización del beneficio), sino que puede ser determinada por otras consideraciones ajenas al mero intercambio de bienes materiales, como pueden ser ventajas políticas o sociales.

Así pues, el hecho de la consideración de las condiciones básicas de mercado como unas reglas de justicia propias de la relación mercantil, implica que dichas condiciones no son de suyo la supresión de toda dimensión de reconocimiento mutuo, antes, al contrario, supone de facto la constatación de la inexcusable necesidad de una relación básica y primordial entre sujetos, un reconocimiento básico que se expresa en unos deberes, aunque sean los mínimos deberes de respetar las reglas del mercado. En este sentido, aunque sea casi tangencialmente, la relación mercantil no puede sustraerse absolutamente del reconocimiento mutuo expresado en las reglas que han de ser comúnmente aceptadas, sino que, de un modo particular, la relación mercantil en su núcleo básico alberga ese mínimo de *lógica del don* que se encarna en la institución misma del mercado en tanto que institución.

No quisiera concluir esta caracterización del mercado sin hacer una vez más hincapié en una fundamental puntualización. Hemos presentado en estos párrafos la caracterización de las transmisiones de realidades a través del mercado en función de los parámetros que definen la taxonomía comprensiva que hemos de desarrollado. Pero recordemos una vez más que el que encuadremos una determinada transmisión dentro de una de las categorías de esta taxonomía no significa que en ese mismo acto discreto de transmisión no puedan hallarse ecos o rastros de otros modos de transmisión. Así pues, que un acto de transmisión se realice fundamentalmente como una transmisión dentro del mercado no impide que tenga connotaciones propias de otros modos de transmisión. Esto es fundamental para nuestro interés.

VII. *Lógica del don y teoría económica*

En este capítulo llegamos a la desembocadura de nuestro trabajo. En él vamos a presentar cómo desde dentro de diferentes enfoques de la teoría económica contemporánea se puede vehicular esa pretensión que en repetidas ocasiones hemos señalado al origen de estas páginas. En ellas se concreta la respuesta al reto planteado en CV 36: *mostrar*.

Mostrar, en primer lugar, *si es posible*, y, en segundo lugar, *cómo* en las mismas relaciones económicas la *lógica del don* es operativa, no solo como si fuese una opción técnicamente posible, pero en último término sujeta a la voluntariedad libre del economista o del agente económico, sino como una necesidad de la misma economía, tal y como se presentó en CV 36.

Lo que queremos indagar es la posibilidad de mostrar la razonabilidad de la *lógica del don* desde la misma razón económica. Mirar a la *lógica del don* como una necesidad de la misma lógica económica, no solo en orden a la configuración ética de esta en tanto que actuar humano, sino también como elemento para dar razón de sí misma, en tanto que conocimiento que intenta comprender el comportamiento del hombre y la sociedad en su habérselas con los medios necesarios para la realización material.

La elección de los enfoques de análisis económico que vamos a presentar no es meramente a título de ejemplo. Su elección es fruto de la investigación que hasta este punto venimos desarrollando, toda vez que ambos enfoques armonizan con alguno de esos dos resquicios por los que veíamos que la *lógica del don* podía hacerse presente en las relaciones mercantiles.

En enfoque de la Economía del Comportamiento porque parte de polisemia de los actos discretos de transmisión, que implica que en toda transacción mercantil en la que se establece una relación directa entre sujetos podemos encontrar la presencia de otros modos de transmisión, y, por tanto, muestra cómo, para dar razón del comportamiento económico, no podemos ceñirnos a la pura forma de intercambio de mercado en el sentido del no-tuismo.

Y el enfoque de la Nueva Economía Institucional porque parte de la necesidad de articular la dimensión social, cultural y política para dar razón de muchos fenómenos

VII. -Lógica del don y teoría económica

de la economía, lo cual supone reconocer el sustrato y el significado social de toda transmisión realizada en el mercado toda vez que este no puede dejar de configurarse sino como una institución humana que encarna la convivencia y el reconocimiento mutuo.

Las páginas que van a seguir a partir de este momento contienen un significativo elenco de conceptos económicos, de teorías que se articulan a través de ellos, e incluso algunos elementos de análisis matemático-económico. Intentaremos, por el ámbito académico en el que presentamos este trabajo, no extendernos más de lo necesario, ni entrar en matices o implicaciones no directamente relacionadas con nuestro interés, pero a la vez hacerlo con el rigor necesario que un sincero diálogo interdisciplinar exige. Para compensar esta necesaria austeridad técnica, aportaremos abundantes referencias bibliográficas desde las que se pueda ampliar y profundizar, lo que aquí sintéticamente expondremos.

A. Deconstruyendo el homo oeconomicus I: Las bases de la Economía del Comportamiento

Como acabamos de señalar, la Economía del Comportamiento (Behavioural Economics) es uno de los vectores a través de los cuales la *lógica del don* puede encontrar un modo de expresarse y articularse al interior de la acción económica.

Para poder mostrar nuestro objetivo último se hace del todo necesario realizar un recorrido genético por la historia de la configuración del agente económico que nos permita comprobar cómo este enfoque se ajusta a nuestro objetivo: mostrar cómo la *lógica del don* es operativa en las relaciones económicas desde el interior de estas, y no como una corrección posterior ante resultados éticamente no deseables.

Así pues, en la medida que la Economía del Comportamiento supone un enfoque nuevo sobre el modo de caracterizar al agente económico, hemos de adentrarnos en el proceso de caracterización del agente económico y las diversas vicisitudes por las que esta caracterización ha pasado a lo largo del desarrollo del pensamiento económico. Tal recorrido nos permitirá constatar precisamente la pertinencia de nuestra elección.

VII. -Lógica del don y teoría económica

Presentábamos, al comienzo del segundo capítulo de este trabajo, cómo la incipiente ciencia económica del siglo XIX configuró lo que será a partir de ese momento el modo de comprender al agente económico, el *homo oeconomicus*. Y, aún a pesar de reconocer que esta caracterización del agente económico suponía una reducción metodológica, no obstante, dicha reducción quedará asentada como comprensión canónica dentro de la teoría económica posterior.

Como veíamos cuando presentábamos esta modelización del agente económico, el comportamiento de este venía definido por un conjunto de deseos o necesidades objetivables y cuantificables que buscaba satisfacer racionalmente, entendiendo por racionalmente la maximización del logro de dichos deseos o necesidades. Así pues, el *homo oeconomicus* tenía como primera característica el *egoísmo* entendido este como la búsqueda del logro de sus fines propios y estos entendidos como utilidad. Y como segunda característica la de ser *racional* entendiendo por esta racionalidad como un comportamiento maximizador de sus deseos/necesidades dadas su disponibilidad de renta y tiempo.

Esta idea, que veíamos había desarrollado Stuart-Mill, sin embargo, no tuvo más recorrido dentro de la primera generación de economistas, conocidos como la Escuela Clásica¹. La preocupación de esta primera escuela económica por las dinámicas sociales de crecimiento económico o distribución de la renta y su fuerte anclaje en la idea de la división social del trabajo, hizo que no mirasen la economía desde el agente sino desde la sociedad en su conjunto, por lo que desarrollaron una teoría objetiva del valor en la que el valor económico de los bienes dependía de participación de los factores productivos (capital y trabajo) en la de función de coste de producción de los bienes y no de la apreciación subjetiva de los agentes insertos en la compraventa. Así pues, la escuela clásica no se interesó por analizar el proceso de intercambio del mercado, sino por el proceso de producción y la distribución del ingreso entre los factores de producción. Aunque consideraban el comportamiento del agente económico como un egoísta racional, esta caracterización no tenía un papel esencial en su análisis de la dinámica económica, quedaba oculta entre de la espesa niebla de la «mano invisible». Para la escuela clásica la

¹ Autores esenciales de esta escuela Smith, *The Wealth of Nations: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; Ricardo, D., *Principios de economía política y tributación* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1959); Mill, J. S., *Principios de economía política : con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, vol. 2ª ed. en español, rev (México: Fondo de Cultura Económica, 1951); Marx y Engels, *El Capital: crítica de la economía política*.

VII. -Lógica del don y teoría económica

dinámica de los mercados no interesaba sino en la medida que se reconocía como el motor del crecimiento y la transformación económica, pero motor impulsado por la energía de las fuerzas productivas fruto de la división social del trabajo y del proceso de acumulación de capital.

La teoría del valor fue, sin embargo, el talón de Aquiles de la economía clásica, pues se mostró incapaz de explicar la dinámica de configuración de los precios dentro del mercado, y por extensión la verdadera naturaleza del comportamiento de estos. A pesar del gran prestigio de los economistas clásicos y del papel de su teoría a la hora de elaborar el discurso legitimador de los incipientes estados y economías liberales, esta deficiencia de la primera escuela económica se hizo cada vez más relevante cuando la extrema volatilidad de los mercados y los encadenados y acelerados ciclos de crecimiento-decrecimiento durante la primera revolución industrial reclamaba una comprensión más profunda del mecanismo de generación de los precios en un mercado competitivo.

Otro motivo para que la economía clásica fuera paulatinamente superada por los acontecimientos se encuentra en que todos los economistas clásicos habían asumido la teoría de los rendimientos decrecientes, por la que la remuneración de los factores tendía al equilibrio ya que estos venían definidos por unas dotaciones (tierra, capital, trabajo) cuya evolución a largo plazo desembocaba en la estabilidad. En coherencia con estos postulados habría de esperarse una ralentización paulatina de los ritmos de crecimiento y una mayor estabilización de los ciclos económicos. Sin embargo, la realidad se manifestó muy distinta. A partir de 1870 se hacía evidente que dicha desaceleración económica no se producía, sino que se daba un continuo crecimiento y este ya no podía explicarse por la división social del trabajo sino más bien por el progreso tecnológico puesto de manifiesto con la segunda revolución industrial. Si a esto le añadimos que el crecimiento constante de los salarios reales era una realidad palpable en las naciones más desarrolladas a mediados del XIX, se ponía en evidencia las limitaciones en el modelo de distribución de los clásicos.

Finalmente, pero no menos importante. otro de los factores que ayudaron al abandono de la economía política de los clásicos y abrió paso al desarrollo y éxito de la Escuela Marginalista fue que algunas de las hipótesis de Marx sobre la evolución del capitalismo empezaban a tomar cuerpo desencadenando una creciente conflictividad social (Primera Internacional del Trabajo en Londres en 1864 y Comuna de París en

VII. -Lógica del don y teoría económica

1871). Una nueva economía que plantaba cara a las teorías de Marx presentando análisis alternativos como la teoría del capital de Böhm-Bawerk², la teoría de la distribución de Wicksteed o la del valor de Clark³, y que no miraba la cuestión del empleo, que ignoraba cuestiones como la distribución de la renta, o que prescindía completamente de conceptos como división de clases sociales, excedente o explotación, tuvo el campo académico, social y político completamente receptivo, a pesar de que los intereses de esta teoría no mirasen a los problemas sociales reales sino a algo más menudo como era la teoría del intercambio.

1. De gustibus ¿non est disputandum?

El concepto de utilidad marginal es el que da nombre y sobre el que pivota esta segunda gran escuela de economistas. La primera diferencia de la Escuela Marginalista respecto a la escuela clásica será que la nueva escuela va a concentrar su programa investigador en mirar al interior del intercambio económico en el contexto del mercado, centrándose en la dinámica del equilibrio competitivo, y dejando de lado las preocupaciones clásicas de crecimiento y distribución de la renta. Y en este programa de la Escuela Marginalista, el concepto de utilidad marginal será el punto de gravedad alrededor del que orbite toda la dinámica del equilibrio. La implementación del concepto de utilidad marginal será la que permitirá a la Escuela Marginalista realmente formalizar el comportamiento del agente como verdadero *homo oeconomicus* haciendo de este el auténtico protagonista de su pensamiento como escuela.

Aunque ya había sido presentado por Cournot⁴ e incluso el mismo David Ricardo lo había considerado, el concepto de utilidad marginal, como tal, deriva de la combinación de la utilidad como elemento determinante del comportamiento del agente económico y de la escasez como condición definitoria del contexto en el que los agentes operan. En definitiva, de los condicionamientos básicos que definía al *homo oeconomicus* tal como lo había presentado Mill.

² von Böhm-Bawerk, E., *The Positive Theory of Capital* (New York: G.E. Stechert & Co., 1930)

³ Wicksteed, *The common sense of political economy, including a study of the human basis of economic law*; Clark, J. B., *The Distribution of Wealth: A Theory of Wages, Interest and Profits* (London: Macmillan, 1899)

⁴ Cf. Cournot, A. A., *Investigacion acerca de los principios matematicos de teoria de las riquezas* (Madrid: Alianza Editorial, 1969)

VII. -Lógica del don y teoría económica

En 1854 el alemán Hermann H. Gossen⁵ llevó a expresión matemática la teoría hedonista de Bentham. Para Gossen el placer que a un consumidor le aportan los sucesivos consumos de un bien se va reduciendo conforme la cantidad consumida del bien se va incrementado, y así hasta llegar al punto de la saciedad (primera ley de Gossen de utilidad marginal decreciente). Partiendo de esta constatación, Gossen establece que, dado que el agente económico tiene una renta limitada, la utilidad se maximiza cuando la última unidad de renta gastada en el consumo de un determinado bien aporta una utilidad igual a si se gastase en otro bien diferente (segunda ley de Gossen o ley de la equimarginalidad). Así pues, más allá de ese nivel de consumo el agente conseguiría más utilidad gastando su renta en cualquier otro bien sustitutivo del que dispusiera menos cantidad. Esto va a suponer un cambio radical en el concepto del valor respecto a la concepción de los clásicos. El valor de un bien, desde el enfoque marginalista, no está definido por la participación de los factores en el proceso de producción, sino por la valoración subjetiva que los agentes dentro del mercado hagan de dicho bien. El valor, que traducido en unidades monetarias se transforma en precio, se fundamentaría así en las utilidades esperadas que los consumidores asignen subjetivamente a un bien del que disponen una cantidad determinada⁶.

Con estas premisas, la Escuela Marginalista va a desarrollar una teoría económica-matemática que modelizará el comportamiento de los agentes económicos⁷. En dicha modelización se establece que la función objetivo que el agente económico busca maximizar es la función que expresa su utilidad sujeta a una restricción presupuestaria. Los economistas de la Escuela Marginalista empezaron a representar gráficamente y a definir matemáticamente el comportamiento del agente económico a la búsqueda constante del punto de equilibrio del mercado.

La Escuela Marginalista construyó su teoría del intercambio con el objetivo de mostrar cómo se llega a una asignación óptima de recursos, cuyas cantidades se consideran fijas. En último término su programa de investigación se centró en analizar

⁵ Cf. Gossen, H. H., *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom* (Cambridge (Mass.): MIT Press, 1983)

⁶ No puedo dejar de señalar en este punto que la teoría subjetiva del valor que desarrollan los marginalistas ya había sido presentada y bastante desarrollada por los autores de la Escuela de Salamanca en la segunda escolástica. Cf. Castro Cea, J., "Tomás de Mercado: controversia de la tasa del trigo" *UCM Working papers* 2001, no. 8 (2001)

⁷ Entre los primeros autores de esta escuela, cuyos primeros trabajos salieron a la luz entre 1870 y 1874 debemos señalar Jevons, *Theory of Political Economy.*; Marshall, A., *Principles of Economics* (London: Macmillan, 2013); Menger, C., *Principios de economía política* (Madrid: Unión Editorial, 1997); Walras, L., *Principe d'une théorie mathématique de l'échange.* (Paris: Guillaumin, 1874)

VII. -Lógica del don y teoría económica

las dinámicas que conducen a un estado de equilibrio dentro del mercado en el que los individuos maximizan sus utilidades en función de la distribución original de recursos de los que disponen. La teoría del equilibrio competitivo precisaba, sin embargo, de un conjunto de supuestos adicionales muy restrictivos: mercados perfectamente competitivos; mercancías infinitamente divisibles y uniformes, de calidad homogénea; y preferencias iguales de los distintos individuos.

Así pues, pronto van a ponerse de manifiesto que las restricciones teóricas que el modelo necesita para poder ser operativo lo alejan claramente de la economía real. En la economía real la dotación de recursos no es estática sino que depende de cambios tecnológicos, así como de factores exógenos al modelo analítico (shocks de oferta); la competencia perfecta, sin fricciones, que permite la rápida reasignación de recursos en busca de la optimización es una hipótesis que tan solo se sostiene sobre el papel y no en una economía real llena de fricciones que ralentizan la velocidad de las interacciones; las mercancías o factores no son perfectamente divisibles, son magnitudes discretas, con características no homogéneas; y, finalmente, la gran cuestión, las preferencias de los individuos no se pueden medir y menos equiparar. Esta última cuestión, la que gira alrededor de las preferencias, constituirá la principal debilidad de la Escuela Marginalista y afecta a toda la teoría en su conjunto ya que, como hemos señalado, es el eje sobre el que pivota.

La Escuela Marginalista había asumido la teoría utilitarista de Bentham⁸ como filosofía sobre la que concebir el homo oeconomicus. El agente económico busca la máxima utilidad, entendiendo esta como el logro de satisfacción, de placer por el consumo de bienes y servicios, o de desagrado por «males» como el esfuerzo y el trabajo, y habían trasladado esta idea a una función de utilidad que había que maximizar. Pero ¿cómo medir la utilidad? Al fin y al cabo, la utilidad que un consumo reporta a un sujeto es algo tremendamente subjetivo, dependiente del universo motivacional y emocional, que de facto varía en función no solo del consumo que se haga de un bien, sino de otros factores que hacen que los gustos de las personas cambien. ¿Cómo incorporar las comparaciones de la intensidad del placer reportado por el consumo de un determinado bien respecto de otros? Incluso la teoría de la utilidad marginal había de enfrentarse un problema más complejo ¿cómo comparar la utilidad/placer entre un sujeto y otro?

⁸ Bentham, J., *The Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon Press, 1879) cap. 4

VII. -Lógica del don y teoría económica

Vilfredo Pareto⁹ fue el primero que asumió abordar este problema heredado de los pioneros de la Escuela Marginalista y propuso eludir en el enfoque del problema la dimensión cuantitativa de la utilidad. Para ello propuso aproximarse a través de un enfoque cualitativo mediante una escala ordinal de preferencias, tomando el concepto de curva de indiferencia que había desarrollado Francis Ysidro Edgeworth¹⁰. De este modo se pasaba de una concepción cardinal de la utilidad a una concepción ordinal basada en las observaciones del comportamiento de los agentes. Se sustituía así la función de utilidad por las curvas de indiferencia. A través de su concepto de óptimo, Pareto se permitió soslayar el problema de las comparaciones entre utilidades. La noción de óptimo de Pareto fue una opción por la inconmensurabilidad intersubjetiva de la utilidad, no cabía ya preguntarse por un canon objetivo, por un referente común con el que comparar utilidades, ya que cada agente realiza su cálculo de utilidad solipsistamente.

La curva de indiferencia se fundamenta en que el agente tiene una función de utilidad que depende del consumo de una determinada cesta de bienes. La curva de indiferencia recogería todas las posibles combinaciones de dichos bienes que reportan un mismo nivel de utilidad, por lo que el agente sería indiferente entre una combinación y otra de bienes puesto que la utilidad de cualquier cesta (punto) dentro de la curva de indiferencia es la misma, es decir sería indiferente. Así, cada individuo tiene un mapa de curvas de indiferencia en el que cada una de estas curvas representa un nivel de utilidad derivada de las posibles combinaciones de bienes que se pueden adquirir con la renta de la que se dispone. El equilibrio que en el intercambio se produce seguía siendo el punto en el que las utilidades marginales se igualaban entre los agentes que interactuaban en el mercado.

Sin embargo, las dificultades del concepto de utilidad cardinal no eran ya solo de índole conceptual, sino de índole técnico-matemático. Como había puesto de manifiesto Irving Fisher en su primera obra en 1892¹¹ la teoría del equilibrio propuesta por Edgeworth y Pareto dependía de la dirección creciente de las curvas de indiferencia, pero esta dirección no podría deducirse en el momento en que la cesta de elección tuviese más de dos bienes. En último término, el problema seguía sin resolver, las funciones de

⁹ Pareto, V., *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale* (Roma: Societa editrice libraria, 1906)

¹⁰ Edgeworth, F. Y., *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (London: C. K. Paul, 1881)

¹¹ Fisher, I., *Mathematical investigations in the theory of value and price (1892) Appreciation and interest (1896), Reprints of economic classics* (New York: A.M. Kelley, 1961)

VII. -Lógica del don y teoría económica

utilidad, dado que, como hemos señalado, no se puede establecer una escala universal y homogénea del concepto de utilidad, no suponen más que una convención que los marginalistas tomaron, pero de ellas no se puede derivar ninguna medida cardinal.

John Richard Hicks¹² tomó nota de estas dificultades e hizo un último intento de salvar el concepto de utilidad marginal. Hicks propuso que, dado que no tenía sentido apelar a la utilidad como una magnitud, aún subyacente en la teoría de Edgeworth y Pareto, y dado que lo realmente importante era salvaguardar la lógica por la que se producía el intercambio en el mercado, habría que fijarse precisamente en la relación de intercambio entre los bienes con los que se opera en el mercado. Hicks presentó así la *tasa marginal de sustitución* de un bien por otro como razón de ser del intercambio.

Para Hicks la utilidad que le reporta a un agente una determinada cesta de bienes es una magnitud arbitraria, depende de la escala que queramos tomar como Fisher había señalado. Así pues, en un mercado en el que tenemos dos bienes X e Y que se intercambian entre dos agentes A y B que tienen diferentes funciones de utilidad (sean estas como se quiera), lo que podemos saber es cuánta cantidad de X está dispuesto a intercambiar el agente A con el agente B por una unidad de Y, y viceversa para el agente B. Cuando ambos ratios se igualan entre el agente A y el B se produce el equilibrio en el mercado ya que cada uno de ellos obtiene la mayor utilidad posible dados los precios de ambos bienes. Con la *tasa marginal de sustitución* Hicks había reducido el concepto de utilidad a la mínima expresión, despojando de toda connotación cualitativa.

No obstante, solo cuatro años después, Paul Alfred Samuelson¹³ reprocharía a Hicks no haber abandonado definitivamente el enfoque utilitarista. Para Samuelson era del todo objetivo que no tenía sentido, desde el punto de vista del análisis económico, seguir remitiéndose a un concepto tan obtuso como el de utilidad y el recurso a la *tasa marginal de sustitución* de Hicks suponía agarrarse aún a la idea de la utilidad como algo cuantificable y comparable.

Samuelson con su *teoría de las preferencias reveladas* va a abandonar definitivamente el concepto de utilidad para sustituirlo por el de elección. La lógica económica por la que un agente se comporta no necesitaría de una teoría normativa, en la que en último término el agente se comporta en función de una utilidad. La lógica

¹² Hicks, J. R., "A reconsideration of the Theory of Value: Part I" *Economica* I (February 1934)

¹³ Samuelson, P. A., "A note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour" *Economica* 5, no. 17 (1938)

VII. -Lógica del don y teoría económica

económica tan solo precisa saber cómo se comporta el agente de facto en una situación concreta, abstrayéndose por completo de su universo motivacional. Samuelson va a reducir el problema de la elección a una cuestión de racionalidad, no de gustos, placeres o utilidades.

Según Samuelson podemos conocer las preferencias del agente a partir de la inducción derivada de sus elecciones particulares. Es a partir de los datos obtenidos de la observación de donde podemos inferir las curvas de indiferencia y no al contrario. Ahora bien, para poder conocerlas estas elecciones han de cumplir unas condiciones determinadas.

La situación de elección de la que Samuelson parte viene definida por un conjunto posibilidades de consumo $[x,y]$ (puede ser un bien concreto o una cesta de bienes) que un consumidor puede elegir dado el presupuesto del que dispone. Utilizaré los siguientes signos: el signo \succ para indicar que un bien o cesta se elige estrictamente a otro ($x \succ y$ x es preferido a y); el signo \sim para indicar que un bien es indiferente a otro ($x \sim y$ x es indiferente a y); y el signo \succeq para indicar que un bien se prefiere débilmente a otro ($x \succeq y$ x es preferido o indiferente a y). Establecidas estas relaciones de preferencia, para poder inducir de las elecciones particulares de un agente el patrón o función de elección, han de cumplirse las siguientes condiciones o axiomas:

- a. **Compleitud.** El consumidor siempre puede decidir porque siempre puede establecer una relación de preferencia o indiferencia para los bienes o conjuntos de bienes sobre los que ha de elegir. Es decir para todo par $[x,y]$ el consumidor establece que $x \succeq y$ o $y \succeq x$ o $x \sim y$.
- b. **Transitividad.** El consumidor puede ordenar sus preferencias de forma lógica. Así para un conjunto $[x,y,z]$, enfrentado un consumidor a la elección entre los pares $[x,y]$, $[y,z]$ si $x \succeq y$ y además $y \succeq z$, entonces podemos inferir que si se enfrentase al par $[x,z]$ entonces se revelaría $x \succeq z$. Este axioma define al consumidor como racional y evita las preferencias circulares.

Estas condiciones nos definen un comportamiento racional del agente decisor. En este punto se quedó la propuesta de Samuelson, ya que su interés era mostrar cómo de las decisiones individuales de agentes racionales se podía inferir una curva de demanda agregada en la que las cantidades demandadas son inversamente proporcionales a los

VII. -Lógica del don y teoría económica

precios. No obstante, para que este comportamiento se pueda expresar matemáticamente y operar diferencialmente con él se hace necesario definir otros axiomas:

c. **Continuidad.** Significa que en las preferencias del consumidor no hay saltos. Esto quiere decir si preferimos x a y a lo largo de una curva de preferencia, los puntos muy cercanos a x también se preferirán a y . Formalmente se expresa señalando que si $x \succsim y \succsim z$ entonces $\exists \lambda \in [0,1]$ tal que $y \sim \lambda x + (1-\lambda)z$. Esto permite que las curvas de indiferencia sean derivables. Condición fundamental para que toda la teoría neoclásica pueda generar expresiones operativas matemáticamente hablando.

d. **Monotonicidad.** expresa que el consumidor siempre prefiere más a menos y queremos más de lo que nos gusta. La monotonicidad débil implica que, si la cesta x contiene más de algún bien que la cesta y , x es al menos tan buena como y . Por otro lado, la monotonicidad fuerte implica que, si x e y contienen los mismos bienes, pero x contiene más de al menos un bien de los de la cesta, entonces x es estrictamente preferida a y .

Monotonicidad débil: Si $x \geq y$, entonces $x \succsim y$

Monotonicidad fuerte: Si $x > y$ entonces $x \succ y$

e. **Convexidad.** Al desarrollar aún más nuestro gusto por la variedad, preferiremos cestas de bienes, u opciones, que contengan una gama más amplia. Esto se puede representar con una curva de indiferencia, que muestra la ratio al que estamos dispuestos a sustituir unidades de x por unidades de y .

Si $x \succsim z$ e $y \succsim z$ entonces $\exists \lambda \in [0,1]$ tal que $\lambda x + (1-\lambda) y \succsim z$

Si $x \succ z$ e $y \succ z$ entonces $\exists \lambda \in [0,1]$ tal que $\lambda x + (1-\lambda) y \succ z$

A partir de la propuesta de Samuelson la cuestión sobre la configuración del agente económico sufrió un giro copernicano que reconvirtió por completo el enfoque del problema desde entonces hasta nuestros días. Con Samuelson se adopta una perspectiva orientada a la elección más que a la utilidad a través de la Teoría de la Elección Racional. La cuestión sobre la elección racional va a pasar al primer plano de la discusión en el

VII. -Lógica del don y teoría económica

ámbito de la economía. Samuelson había venido a señalar que no importan las motivaciones del agente, ni su universo axiológico, ni siquiera su entorno social, sino que bastaba tan solo con considerar al agente como elector racional para poder sintetizar el comportamiento del agente económico e incorporarlo a modelos de análisis matemático.

El enfoque de Samuelson, aun con lo que supone de simplificación del problema de la elección, sin embargo, le permitió lograr con gran éxito avanzar respecto a la teoría heredada. Si la Escuela Marginalista, enredada en el nudo de la utilidad cardinal, no pudo ir más allá de los procesos microeconómicos de asignación de recursos, con su teoría de las preferencias reveladas, Samuelson pudo establecer el nexo de conexión entre la microeconomía y las dinámicas económicas en el ámbito macroeconómico, y poner de manifiesto los procesos que transforman el comportamiento micro en situaciones macro. Samuelson estableció las bases y, junto con un elenco numeroso de economistas apoyados en su enfoque, desarrolló la que se conoce como síntesis Neoclásica, paradigma dominante que desde entonces se enseña en las Facultades de Economía de todo el mundo.

Este punto es del todo relevante para nuestro interés. Nótese que la reducción metodológica que realiza Samuelson, y con él toda la teoría neoclásica, por la cual basta que el agente económico sea racional en el sentido de maximizador, incide en la caracterización de la acción económica como despojada de toda necesidad de referencia al universo motivacional del agente. Para el enfoque de las preferencias reveladas el interior del agente económico es una caja negra de la que el investigador social no puede saber nada, y así, para explicar la acción individual no es necesario apelar a creencias, valores o preferencias, basta con describir el comportamiento. En último término, bajo el enfoque de Samuelson, el agente económico es ante todo racional, y sobre si es egoísta o no no podemos saber nada, pues no podemos saber nada sobre su universo motivacional.

Como señalábamos en el capítulo VI al explicar la configuración de las transmisiones mercantiles (institucionales, libres y alienables), estas, a priori, no precisan de ninguna referencia personal, pues en la relación de mercado lo que entra en relación no son los sujetos sino las realidades transmitidas. Pero que no las necesiten, al menos teóricamente, no significa que no puedan darse, e ignorarlas supondría un punto ciego de una teoría que pretenda ser descriptiva. Como hemos indicado, los actos discretos de transmisión dentro del mercado no escapan a cierto grado de polisemia, de significado que trasciende la mera comparación de cosas con cosas. La opción de Samuelson, y su

VII. -Lógica del don y teoría económica

éxito teórico al sentar las bases de toda la conocida como Escuela Neoclásica, apartó la teoría de la decisión de toda referencia psicológica y por ende de toda posibilidad de una axiología positiva dentro de la elección del agente económico.

Sin embargo, la propuesta de Samuelson, al presentar con un sólido aparato lógico-matemático una teoría de la elección racional, desencadenó una serie de reacciones que precisamente fueron en la dirección de refutar el fundamento sobre el que se asentaba su teoría de la decisión: no tanto que la función de utilidad no puede conocerse a priori, sino el que esta no tenga ninguna relevancia a la hora de comprender el comportamiento económico.

2. El homo oeconomicus: ¿Egoísta?

La irrupción de la teoría de juegos en el campo de la economía va a suponer con el paso del tiempo una ruptura tanto del solipsismo de Pareto como de la utilidad ordinal de Samuelson.

En su trabajo inicial, el matemático John von Neumann y el economista Oskar Morgenstern¹⁴ van a abordar el comportamiento económico desde una perspectiva totalmente nueva. Si el análisis económico se había centrado hasta el momento en la toma de decisiones del agente atendiendo únicamente a su propia elección (en lo que he llamado solipsismo paretiano, sintetizado en la teoría de las preferencias reveladas de Samuelson) la teoría de juegos aborda la teoría de la decisión desde la perspectiva del encuentro de intereses de diversos agentes económicos. En la interacción económica el agente no se encuentra solo, sino que entra en una negociación con otros agentes, agentes plurales, diversos, que entran en la interacción desde unas características diferentes. No tiene por tanto sentido suponer que el resultado económico se define solo desde un comportamiento supuestamente inmutable de los agentes, sino que resulta mucho más realista estudiar la dinámica económica desde la asunción de que cada agente tiene unos parámetros de comportamiento igualmente racionales, pero distinto en función de los contextos de interacción. De este modo la teoría de juegos va a analizar la toma de decisiones de los agentes en un contexto en el que el resultado de la acción no va a

¹⁴ Von Neumann, J. y Morgenstern, O., *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton (NJ): Princeton University Press, 1947)

VII. -Lógica del don y teoría económica

dependen exclusivamente de la elección del agente sino también de las elecciones de los demás agentes con los que interactúa.

Esta nueva perspectiva obligó a von Neumann y Morgensten a redefinir las condiciones para considerar una elección racional. Situar la interacción económica en el contexto de un juego estratégico supone la introducción de la incertidumbre como condición dada en el entorno en el que el agente tiene que elegir. En el contexto neoclásico el agente tiene que tomar decisiones con una información perfecta (precios aceptantes y preferencias reveladas). No obstante, en el contexto de la teoría de juegos el agente no conoce a priori el comportamiento de la contraparte pues precisamente parte de la asunción de la heterogeneidad de los patrones de comportamiento de los agentes. En función de la naturaleza del juego, como máximo puede asignar una probabilidad a los diferentes cursos de acción de la contraparte, y por tanto a cada resultado posible del juego, pero en ningún caso sabe cómo va a reaccionar la contraparte ni el resultado a priori del juego. El agente, pues, ha de decidir bajo una situación de riesgo en el caso de que disponga de información sobre la distribución de la probabilidad de la acción de la contraparte, o de incertidumbre en el caso en que desconozca dicha distribución y por tanto decida en función de la probabilidad que, subjetivamente, asigna al comportamiento del otro agente¹⁵.

Newmann-Morgensten asumen que, en una situación de interacción, denominada juego, cada jugador tiene una función de utilidad que depende no solo de su acción sino a la vez de la acción que supone que el otro agente va a realizar. Un ejemplo clásico es el juego de ajedrez. Los jugadores no deciden qué movimiento harán como si jugaran solos, sino que hacen un movimiento teniendo en cuenta los posibles movimientos que su contrincante hará.

Para implementar matemáticamente este supuesto básico Newmann-Morgensten van a introducir la variable probabilística en la función de utilidad, bajo el supuesto de riesgo. Es decir, cada jugador asigna una probabilidad conocida a los posibles resultados del juego. De este modo, junto a los axiomas de completitud, transitividad y continuidad que había señalado Samuelson para definir el comportamiento racional,

¹⁵ Conviene aquí notar que no es lo mismo riesgo que incertidumbre. El riesgo es una probabilidad conocida estadísticamente de que tenga lugar un suceso. Por ejemplo, al tirar una moneda al aire sabemos que tiene una probabilidad de $\frac{1}{2}$ de salir cara y una probabilidad de $\frac{1}{2}$ de salir cruz. Mientras que la incertidumbre supone un desconocimiento de la distribución estadística de un suceso futuro por imposibilidad de obtener la información necesaria para la obtención de una probabilidad.

VII. -Lógica del don y teoría económica

Newmann-Morgensten van a introducir el axioma de la independencia que sería formulado de la siguiente manera:

- En una situación de juego existe un conjunto C^n de resultados formado por c_1, c_2, \dots, c_n resultados del juego. A cada resultado c_i el jugador le asigna una probabilidad de suceder p_i . El jugador tiene una función de utilidad U que depende del resultado del juego por lo que la utilidad esperada del juego es $U(C)=\sum_i p_i U(c_i)$.
- Denotemos que $c=p_1c_1, c'=p_2c_2$ y $c\gg=p_3c_3$ y $\alpha \in [0,1]$
- Entonces el axioma de la independencia establece que $c \preceq c'$ si y solo si $\alpha c+(1-\alpha)c\gg \preceq \alpha c'+(1-\alpha)c\gg$
- Supongamos entonces que $U(c)>U(c')>U(c\gg)$ y que $1/2U(c)+1/2(c\gg)>U(c')$
- Entonces $U(c)-U(c')>U(c')-U(c\gg)$

Esto supone concluir que la intensidad de la preferencia de c sobre c' es más fuerte que la intensidad de la preferencia de c' sobre $c\gg$. Lo que el axioma de la independencia establece es que una vez definida una relación de preferencia entre dos posibilidades, la aparición de una tercera posibilidad no puede alterar la primera relación de preferencia. Es lo que Savage llamó independencia de alternativas irrelevantes¹⁶.

Como hemos visto von Neumann-Morgensten plantearon su trabajo inicial sobre el supuesto de una situación de riesgo, pero la estructura axiomática no varía si suponemos una situación de incertidumbre. La introducción de la probabilidad subjetiva que cada jugador atribuye a cada posible resultado del juego dio como resultado la teoría de la utilidad esperada, lo cual va a suponer una ampliación del modo de entender la utilidad posibilitando la concepción de funciones de utilidad cardinales, y no solo ordinales como la teoría heredada había determinado. Es decir, esta nueva perspectiva implicará que la utilidad se puede no solo ordenar, sino también medir en intensidad.

El giro que el paradigma de la teoría de juegos es del todo fundamental para nuestro interés ya que supone superar la ceguera de la teoría económica heredada al universo motivacional y axiológico del agente económico. Rompiendo la limitación de la teoría de las preferencias reveladas mediante la introducción de la situación de juego, se pone de nuevo en primer plano la intencionalidad del agente, su universo motivacional,

¹⁶ Cf. Savage, L. J., *The foundations of statistics* (Hoboken (NJ): John Wiley & Sons, 1954)

VII. -Lógica del don y teoría económica

sus valores y creencias como causa explicativa de su comportamiento, ya que la subjetividad de la utilidad esperada depende ahora de este universo interior del agente económico, y ha abierto las puertas y sentado las bases para el desarrollo de enfoques dentro del campo económico que permiten aunar la racionalidad económica con la racionalidad ética.

Aunque en su trabajo inicial von Neumann-Morgensten señalaron la necesidad de complementar la teoría de juegos con un desarrollo de la teoría de la utilidad, sin embargo, los primeros trabajos que los economistas realizaron a raíz del desarrollo de la teoría de juegos se centraron sobre todo en la aplicación del nuevo instrumental a las diversas situaciones del mundo económico. En estos análisis los primeros acercamientos se limitaron a plantear la función de utilidad de los agentes del juego estratégico como una simple transformación afín de los propios pagos monetarios del juego. Es decir, asumían que la elección del agente no tenía en cuenta ni los pagos ni las intenciones de los otros participantes en el juego, por lo que podríamos definirlo como un agente egoísta racional con preferencias autointeresadas¹⁷. Tal es el caso del famoso *equilibrio de Nash*. Von Neumann y Morgensten habían estudiado los juegos de estrategias mixtas, pero solo en el caso de juegos de suma cero. John Nash, en un artículo de una sola página¹⁸, cuya idea desarrolló en su tesis doctoral¹⁹ implementó un modelo para el caso de juegos finitos no cooperativos n-personales, demostrando que, en este caso, siempre existe al menos una solución de equilibrio.

Un ejemplo clásico que permite ilustrar la situación es el problema conocido como el dilema del prisionero. En su forma clásica el dilema del prisionero ilustra un problema de suma no nula en el cual, cada uno de los jugadores llega a determinar una estrategia que les proporciona el mayor beneficio o el menor perjuicio posible sea cual sea la estrategia seguida por el otro jugador. Sin embargo, esta solución, que sería la situación de equilibrio de Nash, sería mejorable para ambos jugadores si hubiera cooperación entre ellos, algo que Von Newman-Morgensten habían intentado.

El dilema del prisionero, cuya definición se atribuye en 1950 a Albert W. Tucker, que lo desarrolló a partir de trabajos anteriores, describe una situación en la que

¹⁷ El término preferencias autointeresadas es traducción de la expresión inglesa self-regarding preferences, que se corresponde con las preferencias del egoísta racional.

¹⁸ Nash, J. F., "Equilibrium points in n-person games" *Proceedings of the National Academy of Sciences* 36, no. 1 (1950)

¹⁹ Nash, J. F., "Non-cooperative games" *Annals of mathematics* (1951)

VII. -Lógica del don y teoría económica

dos prisioneros, sospechosos de robo, pasan a estar en custodia de la policía. Sin embargo, los policías no tienen suficientes pruebas para condenarlos por ese crimen, solo para condenarlos por el cargo de posesión de bienes robados, que conlleva una pena mucho menor.

Si ninguno de ellos confiesa (cooperan entre sí), ambos serán sentenciados a la pena menor, un año de prisión cada uno. La policía los interrogará en salas de interrogatorio diferentes, lo que significa que los dos prisioneros no pueden comunicarse entre ellos. La policía tratará de convencer a cada prisionero de que confiese el crimen, ofreciéndoles salir libres de inmediato, mientras que el otro prisionero será condenado a una pena de diez años. Si ambos prisioneros confiesan, cada preso será condenado a ocho años. A ambos prisioneros se les ofrece el mismo trato, ambos conocen las consecuencias de cada acción y son completamente conscientes de que al otro prisionero se le ha ofrecido el mismo trato (por lo tanto, la información es de conocimiento común).

Dado que los presos no pueden comunicarse y deberán (supuestamente) tomar su decisión al mismo tiempo, este se considera un juego simultáneo, y puede ser analizado utilizando la forma estratégica, como se muestra en la matriz de juego adyacente. Como se ha descrito antes, si los dos prisioneros confiesan el crimen se los condenará a una pena de ocho años cada uno. Si ninguno confiesa, se los condenará a un año cada uno. Si solo uno confiesa, ese prisionero saldrá libre, mientras que el otro se condenará a diez años de cárcel. Estas pueden ser vistas como los pagos para cada conjunto de estrategias.

Eliminar todas las estrategias dominadas, con el fin de obtener la estrategia dominante, puede resolver este juego. Esto es, cada prisionero analizará su mejor estrategia dada las posibles estrategias del otro prisionero. Podemos representarlo en la siguiente matriz.

		P 1	
		Confiesa	Miente
P 2	Confiesa	-8 , -8	0 , -10
	Miente	-10 , 0	-1 , -1

El prisionero 1 (P1) tiene que analizar lo que P2 se va a hacer, con el fin de elegir la mejor estrategia. Si P2 confiesa (P2C), obtendrá un pago de -8 o 0, y si miente

VII. -Lógica del don y teoría económica

(P2M) obtendrá -10 o -1. Se puede ver fácilmente que P2 elegirá confesar, ya que le resulta más conveniente. Por lo tanto, P1 debe elegir la mejor estrategia asumiendo que P2 elegirá a confesar: P1 puede confesar (P1C, con un pago de -8) o mentir (P1M, con un pago de -10). Lo racional para P1 es confesar. Procediendo a la inversa, se analizan las creencias que P2 tiene sobre las estrategias de P1, lo que nos lleva al mismo punto: lo racional para P2 es confesar. Por lo tanto, «confesar» es la estrategia dominante. P1C,P2C (-8,-8) es el equilibrio de Nash en este juego, ya que es el conjunto de estrategias que maximizan la utilidad de cada prisionero dada la estrategia del otro prisionero.

Los equilibrios Nash se pueden utilizar para predecir el resultado de juegos finitos, siempre que exista tal equilibrio. Sin embargo, nos encontramos con el problema que surge cuando se trata de un equilibrio de Nash que no es ni social ni ético, y donde la eficiencia puede ser subjetiva, que es el caso en el dilema del prisionero. En este juego, el equilibrio de Nash no cumple con los criterios para ser óptimo de Pareto que estaría en el par P1MP2M (-1,-1).

El problema que aquí hemos presentado se debe del planteamiento de las funciones de utilidad ya que es la función de utilidad la que en los juegos estratégicos transforma los pagos en un orden de preferencias. La perspectiva tradicional de las funciones de utilidad que solo se focalizan en los intereses propios de los agentes no puede ser aplicada al nuevo enfoque abierto por la teoría de juegos. En tanto en cuanto la decisión dentro de un juego es por definición una interacción estratégica, la reflexividad, es decir, la capacidad de asumir como variable propia el comportamiento de los otros jugadores y asignarle un valor, es en sí condición de posibilidad del comportamiento estratégico del agente.

Hemos dedicado cierto espacio a describir este juego paradigmático porque nos conduce hacia el aspecto en el que queremos hacer desembocar nuestro análisis. El caso del dilema del prisionero nos sitúa en la estela de que, en determinadas situaciones, la asunción de preferencias autointeresadas no son económicamente óptimas. Es decir, asumir como canon el egoísta racional, económicamente hablando puede ser no racional.

Así pues, basados en la premisa de que el comportamiento autointeresado, económicamente puede resultar no racional, en las últimas décadas se ha venido desarrollando el enfoque conocido como Economía del Comportamiento (Behavioural Economics) que, apoyado sobre el desarrollo lógico-matemático de la teoría de juegos ha desplegado un programa de investigación con un fuerte componente experimental que se

VII. -Lógica del don y teoría económica

centra en el comportamiento real de los actores económicos en diferentes situaciones de juego²⁰, y en el papel que en este comportamiento tienen las convicciones, valores, creencias, relaciones o posiciones sociales²¹.

A finales de los años ochenta los trabajos de Gilboa-Schmeidler²² y Geanakolos-Pearce-Stacchetti²³ vinieron a demostrar que el comportamiento observado de los individuos en diversos experimentos llevados a cabo sobre juegos estratégicos no era necesariamente inconsistente con la teoría de juegos. En los juegos psicológicos que presentaban, el resultado obtenido por cada jugador no depende solo de lo que cada jugador hace, sino que también depende de lo que el jugador piensa que otros jugadores creen, y de lo que el jugador cree que el otro jugador cree que él piensa, y así se podría seguir sucesivamente. Así pues, el trabajo de estos autores y posteriores investigaciones aportaron un marco formal de análisis de los juegos estratégicos en el que las expectativas y las emociones jugaban un papel, formulando un análogo al equilibrio de Nash ahora en juegos psicológicos.

La combinación de la metodología analítica de la teoría de juegos junto con un enfoque experimental que busca contrastar mediante experimentos realizados con sujetos reales la hipótesis respecto al comportamiento de los agentes económicos, constituyen las bases de la Economía del Comportamiento, cuyo objetivo es el estudio del comportamiento real de los agentes económicos en las diversas situaciones de interacción así como las implicaciones que dichos comportamientos observados tiene a la hora de establecer los parámetros que permitan una más eficaz y eficiente intervención en la economía.

La Economía del Comportamiento diseña situaciones de juego que intentan representar situaciones reales de interacción económica, analizando mediante el aparato matemático desarrollado, a partir de von Neumann-Morgensten y Nash, los diferentes

²⁰ El juego del prisionero es solo un ejemplo de los muchos juegos que pueden servir para representar situaciones reales de interacción económica o de negociación. Así tenemos el juego del ultimátum, el juego del dictador, el juego del inversor, el juego halcón-paloma, el juego de la guerra de sexos... cada juego representa diferentes situaciones de acción.. Los juegos pueden simultáneos o secuenciales, con repeticiones o sin repeticiones, con estrategia única o estrategias cambiantes, capacidad de aprendizaje, etc. De este modo el número de juegos que se maneja en teoría de juegos y la behavioural economics es casi infinito.

²¹ Cf. Akerlof, G. A. y Kranton, R. E., "Economics and identity" *Quarterly Journal of Economics* 115, no. 3 (2000)

²² Cf. Gilboa, I. y Schmeidler, D., "Information dependent games: Can common sense be common knowledge?" *Economics Letters* 27, no. 3 (1988)

²³ Cf. Geanakoplos, J., Pearce, D., y Stacchetti, E., "Psychological games and sequential rationality" *Games and Economic Behavior* 1, no. 1 (1989)

VII. -Lógica del don y teoría económica

posibles equilibrios en función de los parámetros que se establezcan para la situación de juego. Estos resultados teóricos pueden contrastarse mediante la realización de experimentos en los que se llevan a cabo situaciones reales de juego con actores reales y en los que se pueden ir alterando los parámetros para las diversas modalidades. Con un número suficiente de juegos por cada combinación de juegos y parámetros pueden obtenerse resultados consistentes que verifiquen o refuten las hipótesis establecidas.

Para nuestro interés resultan del todo relevantes los estudios que desde este enfoque de Economía del Comportamiento se han realizado en torno a la motivación y desarrollo de estrategias de juego que vinculen los resultados del juego bien a preferencias autointeresadas (egoístas) bien a preferencias heterointeressadas (cooperadoras, altruistas, equitativas, etc.).

Los trabajos en el ámbito de la Economía del Comportamiento han puesto de manifiesto la inconsistencia del modelo de las preferencias autointeresadas ya que dicho modelo no resulta coherente con los datos aportados por los experimentos. Los comportamientos observados en determinados juegos eran inconsistentes con el equilibrio de Nash del subjuego que la teoría preveía. Diversos estudios venían a mostrar que conceptos como confianza, equidad, benevolencia o reciprocidad debían ser introducidos en el análisis estratégico para obtener consistencia en los resultados.

Estos resultados derivados de los trabajos realizados por los investigadores de la Economía del Comportamiento los presentaremos más adelante con el fin de concluir nuestro objetivo.

B. Deconstruyendo el homo oeconomicus II: Las bases de la Nueva Economía Institucional

La Nueva Economía Institucional es una corriente de pensamiento económico que empezó a desarrollarse en los años 70 del siglo pasado y que toma el testigo del enfoque institucionalista de comienzos del siglo XX que quedó relegado como enfoque marginal por el potente impacto de la Síntesis Neoclásica en el ámbito académico-económico.

Si el enfoque neoclásico centró su análisis en el agente económico, en el individuo, la Nueva Economía Institucional (NEI) va a dirigir su mirada a las

VII. -Lógica del don y teoría económica

instituciones, a la dimensión institucional y social de la economía y los mercados, y va a servirse del aparato analítico desarrollado a lo largo del siglo XX para su objetivo.

Su enfoque en el ecosistema institucional se basa en varias premisas o axiomas que vienen a ser alternativas a las premisas de los análisis neoclásicos. En primer lugar, la NEI se plantea afrontar la cuestión sobre la información de los agentes y su capacidad de gestionar dicha información. La teoría neoclásica tiene como premisa que los agentes económicos disponen de la información necesaria para tomar decisiones y que tienen una capacidad cognitiva para operar con ella. La NEI asume por el contrario que los agentes tienen un de acceso limitado a la información y capacidad igualmente limitada de gestión de dicha información y que las instituciones son un instrumento que permite suplir dicho déficit dentro del funcionamiento del mercado²⁴. Por otro lado, la economía neoclásica ignora los procesos de ajuste y las fricciones en los procesos de transacción, algo que la NEI también rechaza, señalando cómo, precisamente, esas fricciones suponen costes muchas veces elevados y cómo las instituciones también cumplen una función a la hora de asumirlos y posibilitar la interacción económica²⁵. Por último, frente a la concepción estática y atemporal del equilibrio de la Escuela Neoclásica, la NEI asume una perspectiva intertemporal en la que los procesos económicos nunca están en un equilibrio estático sino dinámico, cuya evolución depende de múltiples factores que definen el marco en el que la acción económica se desenvuelve.

Como hemos indicado, la NEI apoya su enfoque en los desarrollos analíticos contemporáneos (el enfoque de la racionalidad limitada), dotándose de este modo de la necesaria robustez para avanzar en su programa investigador. Vamos a señalar los en este momento son los planteamientos más fundamentales relacionados con la NEI y que nos permitan señalar la conexión entre la lógica económica y la *lógica del don*.

3. El homo oeconomicus ¿racional?

En la segunda mitad del siglo XX, también como cierta reacción al desarrollo ortodoxo de la teoría de la elección racional, ha ido tomando forma y consolidándose un enfoque que toma como punto de partida los límites cognitivos inherentes a los agentes.

²⁴ Cf. Furubotn, E. G. y Richter, R., *The new institutional economics: a collection of articles from the Journal of Institutional and Theoretical Economics* (Tubingen: Mohr Siebeck, 1991)

²⁵ Cf. Williamson, O. E., "The economics of organization: The transaction cost approach" *American journal of sociology* 87, no. 3 (1981)

VII. -Lógica del don y teoría económica

Si la teoría de la decisión racional se apoya en la hipótesis de un agente completamente racional y capaz de actuar racionalmente disponiendo de toda la información, este enfoque parte de negar estas dos premisas.

Podemos señalar al economista Herbert Simon como el padre de la que él mismo bautizó como *bounded rationality*²⁶ (término que traduciremos como racionalidad limitada), un análisis y enfoque sobre el proceso de toma de decisiones, que parte de una crítica a la base misma del modelo de la utilidad esperada desarrollado a partir del trabajo de Von Neumann-Morgenstern.

Lo que Simon comienza señalando es que el enfoque de la utilidad esperada²⁷ se fundamenta en el supuesto de un acceso a la información y una capacidad analítica del agente económico que se aleja totalmente del modo de proceder del hombre real que toma decisiones en el mundo real. El enfoque de la *racionalidad limitada* se ha venido desde entonces a referir al amplio espectro de constataciones de tipo descriptivo, normativo y prescriptivo que se apartan de la asunción de la perfecta racionalidad del agente decisor. Este enfoque, sin embargo, no es contradictorio con la teoría de juegos en sí misma, en la medida en que considera los actos discretos de negociación como el objeto de estudio. No obstante, sí que rompe con las reglas de racionalidad que el modelo de la utilidad esperada había planteado, por las cuales un agente perfectamente racional, de acuerdo con el paradigma canónico de toma de decisiones bajo riesgo, es aquel cuya evaluación comparativa del conjunto de posibles consecuencias satisface la condición de maximizar la utilidad esperada.

Esto es así porque el enfoque de la racionalidad limitada toma como punto de partida de su planteamiento el hecho de que el agente decisor no cuenta con toda la información ni con la capacidad de manejarla como supone la teoría de la utilidad esperada, de modo que se plantea la real vulneración de cada uno de los fundamentales axiomas sobre los que dicha teoría se fundamenta, y que hemos planteado unas páginas atrás: la completitud, la transitividad, la continuidad y la independencia. Esta vulneración de los axiomas de la elección racional se ha analizado tanto desde el punto de vista lógico-matemático como desde el experimental-observacional.

²⁶ Cf. Simon, H. A., *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization* (New York: The Macmillan Company, 1947)

²⁷ Esta crítica al enfoque de la utilidad esperada (microeconomía) igualmente se puede trasladar a la teoría de las expectativas racionales (macroeconomía) Cf. Fischer, S. y Dornbusch, R., *Macroeconomía* (Madrid: McGraw-Hill, 1991)

VII. -Lógica del don y teoría económica

Respecto a la vulneración del axioma de la completitud, por el cual todo agente es capaz de comparar cualesquiera alternativas en un orden de preferencias, ya Keynes y Knight²⁸ habían planteado la posibilidad de que esto no fuera realmente así, que por tanto un agente podría ser incapaz de comparar un par de alternativas encontrándose en una situación de perplejidad²⁹. No obstante, la ruptura de este axioma ha sido desarrollada especialmente en los trabajos de Bernard Koopman en el campo de la matemática y de Robert Aumann desde el campo de la economía³⁰, y estos trabajos han posibilitado el desarrollo de una axiomatización de las preferencias incompletas racionales³¹.

Vulnerar el axioma de la transitividad, como señalábamos al presentarlo, supone la posibilidad de entrar en preferencias circulares. Aunque violaciones de la transitividad habían sido consideradas como un lugar común y signo de la irracionalidad humana, reevaluaciones de las evidencias experimentales han puesto de en duda esto³². El axioma de la transitividad supone imponer los límites de la consistencia sincrónica en las preferencias, mientras que las evidencias experimentales de violaciones de la transitividad precisamente lo que subrayan es la diferencia entre la consistencia sincrónica y diacrónica. Es decir, una persona puede tener en un momento unas preferencias que son inconsistentes con sus preferencias en otro momento, pero eso no significa que su comportamiento sea lógicamente inconsistente.

El axioma de la continuidad no solo supone una necesidad para poder operar mediante el cálculo diferencial, sino que conceptualmente supone que siempre se podrá comparar una opción en términos de otra (prefiero esto, el doble que esto). La violación de este axioma permite a un agente tener preferencias lexicográficas³³, es decir un agente puede preferir infinitamente más una opción que otra. Así, reinterpretaciones de la

²⁸ Keynes, J. M., *A treatise on probability* (London: Macmillan, 1921); Knight, F. H., *Risk, uncertainty and profit* (Boston: Houghton Mifflin, 1921)

²⁹ No podemos dejar de señalar el profundo paralelismo de esta contienda teórica en el campo de la economía, con la disputa moral en torno a los sistemas morales del siglo XVII. Cf. Vidal, M., *Historia de la teología moral: De Trento al Vaticano II. V* (Madrid: Perpetuo Socorro Editorial, 2014), 707-802

³⁰ Koopman, B. O., "The axioms and algebra of intuitive probability" *Annals of mathematics* (1940); Aumann, R. J., "Utility theory without the completeness axiom" *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1962)

³¹ Cf. Girón, F. J. y Ríos, S., "Quasi-Bayesian Behaviour: A more realistic approach to decision making?" *Trabajos de Estadística Y de Investigación Operativa* 31, no. 1 (1980); Galaabaatar, T. y Karni, E., "Subjective expected utility with incomplete preferences" *Econometrica* 81, no. 1 (2013)

³² Cf. Mongin, P., "Does optimization imply rationality?" *Synthese* 124, no. 1-2 (2000); Regenwetter, M., Dana, J., y Davis-Stober, C. P., "Transitivity of preferences" *Psychological Review* 118, no. 1 (2011)

³³ Cf. Blume, L., Brandenburger, A., y Dekel, E., "Lexicographic probabilities and choice under uncertainty" *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1991)

utilidad esperada desde la vulneración de este axioma han permitido el desarrollo de planteamientos como el del análisis no-estándar³⁴, probabilidades totalmente condicionadas, o, como hemos indicado, probabilidades lexicográficas³⁵.

Finalmente, la vulneración del axioma de la independencia proviene de la dificultad de aplicar la teoría de la utilidad esperada a la descripción de situaciones reales como en las que los agentes tienden a evaluar las posibles pérdidas y ganancias en contextos de riesgo o incertidumbre de forma diferente. Así, el principio de aversión a las pérdidas³⁶ sugiere que el peso que asignamos a potenciales pérdidas es mucho mayor que el peso que asignamos a las posibles ganancias. Esta vulneración del axioma de la independencia ha dado pie a diferentes aproximaciones a una teoría de la utilidad esperada alternativa.

Al proponer el enfoque de la racionalidad limitada, Simon había llamado la atención sobre la gran demanda cognitiva que la teoría de la utilidad esperada proyectaba sobre el agente decisor, del mismo modo que North había señalado entre los costes de transacción aquellos derivados de la obtención y gestión de la información. Esta gran demanda cognitiva supone que las reglas de la elección racional son costosas de operar tanto en tiempo como en esfuerzo por lo que los agentes reales que deben tomar decisiones en contextos complejos tienen un interés en minimizar esos costes. Y para conseguir esto resuelven los problemas de elección mediante reglas que simplifican el proceso y minimizan los costes de obtener la información y los costes mentales de manejarla. Estas reglas no cumplen las condiciones de la teoría de la elección racional, pero no por ello dejan de ser racionales³⁷.

Así, por ejemplo, el principio de eficiencia dicta que un agente decisor elige, de entre las alternativas posibles, aquella opción que reporta los mejores resultados dados los recursos que se puede dedicar a obtener la información y a calcular. Simon señalará

³⁴ Cf. Goldblatt, R., *Lectures on the hyperreals: an introduction to nonstandard analysis*, vol. 188 (Berlin: Springer Science & Business Media, 2012)

³⁵ Cf. Halpern, J. Y., "Lexicographic probability, conditional probability, and nonstandard probability" *Games and Economic Behavior* 68, no. 1 (2010) Nótese que, desde el punto de vista moral, unas preferencias lexicográficas se corresponden a una dimensión deontológica del acto, mientras que unas preferencias continuas se correspondería con una dimensión consecuencialista.

³⁶ Cf. Tversky, A. y Kahneman, D., "Judgment under uncertainty: Heuristics and biases" *science* 185, no. 4157 (1974); Rabin, M., "Risk aversion and expected-utility theory: A calibration theorem econometrica" *September* 68 (2000) Un ejemplo de la ruptura de este axioma lo encontramos en la conocida *paradoja de Allais* Cf. Allais, M., "Allais paradox," en *Utility and probability*, ed. Murray Milgate John Eatwell, Peter Newman (London: Springer, 1990), 3-9.

³⁷ Cf. Good, I. J., "Rational Decisions" *Journal of the Royal Statistical Society. Series B* 14, no. 1 (1952)

VII. -Lógica del don y teoría económica

que dicha opción no siempre será la mejor alternativa de todas desde el punto de vista de la utilidad esperada, pero que eso no puede considerarse en si una decisión desprovista de racionalidad. De este modo un razonamiento que, sin tener en cuenta los costes asociados a la toma de decisión, podríamos juzgar deficiente porque vulnera uno o más axiomas de la decisión racional, puede pasar a ser bastante meritorio desde el punto de vista de la racionalidad si tenemos en cuenta la totalidad de dichos costes³⁸.

Veamos pues cómo actúa el agente decisor desde el punto de vista del enfoque de la racionalidad limitada. Robert Aumann³⁹ sintetiza el punto de partida del siguiente modo:

- Incluso en los problemas más simples de decisión, la mayoría de los agentes económicos no son deliberadamente maximizadores. La gente no analiza todas y cada una de posibles opciones y elige aquella que maximiza el objetivo.
- Incluso en el caso de que los agentes aspirasen a elegir la opción maximizadora del conjunto de posibles elecciones, poder determinar cuál es la maximizadora es especialmente difícil y la mayoría de la gente no es capaz de hacerlo.
- Los experimentos indican que la gente no desarrolla satisfactoriamente las asunciones de la teoría de la decisión racional.
- Lo experimentos nos indican que las conclusiones del análisis racional (teoría de la decisión racional) no encajan con el comportamiento observado.
- Algunas conclusiones del análisis racional parecen ser normativamente irrazonables. Es decir, el conjunto de condiciones que los axiomas de la teoría de la elección racional imponen al decisor, no parece que razonablemente deban exigírsele a un decisor para considerar que su elección es racional.

Atendiendo a esta última constatación de Aumann, podemos considerar que buena parte de los trabajos que hemos referenciado cuando hemos señalado la vulneración de los axiomas de la elección racional, en último término, no vienen a negar la

³⁸ Cf. Simon, *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization*, 79; Tversky, A., "Intransitivity of preferences" *Psychological Review* 76, no. 1 (1969): 45

³⁹ Aumann, R. J., "Rationality and Bounded Rationality" *Games and Economic Behavior* 21 (1997): 8-10

VII. -Lógica del don y teoría económica

racionalidad de los decisores, sino que hacen especial hincapié en que los agentes que tienen que tomar decisiones en contextos complejos necesariamente se adaptan a los límites que tienen. De hecho, podríamos considerar que, formalmente, los métodos de decisión que el enfoque de la racionalidad limitada plantea son realmente problemas de optimización bajo restricciones.

Asumido, pues, que los límites para cumplir con los axiomas de la elección racional no son solo una cuestión teórica sino práctica, el enfoque de la racionalidad limitada, a la hora de analizar cómo deciden los agentes va a señalar que estos no resuelven formalmente un problema de maximización, sino que se sirven de diferentes estrategias de toma de decisiones o heurísticas. Las heurísticas son un conjunto amplísimo de reglas que los decisores utilizan en condiciones donde la toma de decisión es costosa y que les permiten hacer un juicio o tomar una decisión con un coste de recursos cognitivo asumible.

Las heurísticas consisten en metaestrategias por las que los agentes deciden qué estrategia van a seguir en cada interacción del juego. Así por ejemplo podemos suponer que la heurística sea adoptar la estrategia que mayor ganancia haya conseguido en el periodo anterior, una estrategia puramente consecuencialista. Pero igualmente podemos suponer una heurística en la que el criterio de adopción de una estrategia dependa solo parcialmente de los resultados del periodo anterior (que tan solo no hayan sido negativos) y que a la vez incorpore un orden lexicográfico de las estrategias en función del grado de altruismo de estas⁴⁰. Estaríamos en una estrategia de corte deontologista. En último término las heurísticas vienen a ser una forma novedosa de referirse a un concepto tan antiguo y tan fundamental en la ética aplicada como es la virtud de la prudencia.

Simon, en su famoso artículo de 1955⁴¹ ya había señalado los dos enfoques que tales heurísticas podrían tomar y que dependerán de donde se encuentre el problema a la hora de poder cumplir las condiciones para la elección racional. Estas dificultades se pueden hallar en el propio decisor, por las limitaciones inherentes a la complejidad de la resolución del problema, o en el entorno en el que se toman las decisiones por la dificultad de acceder a la información necesaria, o por las diferentes consecuencias que una misma

⁴⁰ Cf. Sen, "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory."

⁴¹ Simon, H. A., "A behavioral model of rational choice" *The Quarterly Journal of Economics* 69, no. 1 (1955): 100

VII. -Lógica del don y teoría económica

acción puede tener y la valoración de estas. Así, nos encontramos con dos enfoques de heurísticas dentro del enfoque de la racionalidad limitada.

Un primer enfoque es el que analiza las heurísticas orientadas a salvar el primer tipo de dificultades, las derivadas de los sesgos inherentes al agente decisor. Así nos encontramos con heurísticas como la de la *satisfacción* que consiste en elegir de entre las opciones posibles aquella que alcanza o sobrepasa un umbral predefinido de resultado aceptable, evitando tener que analizar todas y cada una de las posibles opciones⁴². Otra estrategia es la del *punto de referencia* por la que más que tomar decisiones comprando magnitudes absolutas de bienestar, como hace la teoría de la utilidad esperada, las personas tienen a valorar las opciones por el posible cambio que estas puedan provocar en el bienestar respecto de un punto de referencia⁴³. O tenemos también la heurística de la *aversión a las pérdidas* que nos indica que las personas son más sensibles a las pérdidas que a las ganancias, aunque ambas tengan la misma magnitud⁴⁴.

Un segundo enfoque es el que estudia las heurísticas orientadas a gestionar las dificultades derivadas del entorno en el que la toma de decisión tiene lugar. Lo que se estudia es la adaptación de una determinada heurística al contexto de la toma de decisión. Existen innumerables heurísticas de este tipo, por ejemplo, la *imitación* que señala que la gente tiene una fuerte tendencia a imitar a los miembros más exitosos de su comunidad; *tit-for-tat* que establece una reciprocidad equivalente: empieza tomando una actitud cooperativa, y entonces responde en función de cómo corresponda tu oponente. Si tu oponente coopera, entonces coopera; si tu oponente no coopera, entonces no cooperes. O la de *Emparejamiento preferencial* que establece que cuando tengas la posibilidad de establecer una conexión con alguien, hazlo con quien más conexiones tenga con otros.

En lo que a nuestro interés respecta, el enfoque de la racionalidad limitada nos permite constatar un par de aspectos del todo relevantes. Por un lado, que la razón económica no se agota en el objetivo maximizador, sino que es algo mucho más complejo, donde los intereses de los agentes son plurales, y dicho conjunto de intereses lleva a un comportamiento que discrepa del que canónicamente se había supuesto al homo

⁴² Esta heurística se ha aplicado al análisis de la toma de decisiones en el ámbito de los negocios. Cf. Puranam, P., Stieglitz, N., Osman, M., y Pillutla, M. M., "Modelling bounded rationality in organizations: Progress and prospects" *Academy of Management Annals* 9, no. 1 (2015)

⁴³ Cf. Tversky y Kahneman, "Judgment under uncertainty: Heuristics and biases."

⁴⁴ Cf. Thaler, R., "Toward a positive theory of consumer choice" *Journal of Economic Behavior & Organization* 1, no. 1 (1980)

VII. -Lógica del don y teoría económica

oeconomicus. El enfoque de la racionalidad limitada se presenta, pues, como una sólida apuesta por la integración de diferentes tipos de racionalidad dentro de la acción económica, por una comprensión más plural y rica del comportamiento humano, que permite integrar en la racionalidad económica la racionalidad ética.

Y, por otro lado, podemos entender las heurísticas como patrones de comportamiento, no solo desarrollados individualmente por los agentes, sino también como patrones aprendidos, transmitidos culturalmente. Gigerenzer⁴⁵ hace referencia a una *racionalidad ecológica* como un modo de racionalidad que atiende a la necesidad del agente de adaptarse a las condiciones del entorno social en el que se han de tomar las decisiones, una racionalidad que desarrolla estrategias y heurísticas culturalmente, como fruto de una experiencia transmitida por la cultura. Así pues, las instituciones entendidas como el marco en el que se definen las reglas del juego económico, junto con todo el entramado social y cultural, son parámetros necesarios para poder comprender la interacción económica y han de tenerse en cuenta a la hora de abordar los retos a los que la sociedad se enfrenta en su dimensión económica.

2. Mercados imperfectos: los costes de transacción

En su famoso artículo de 1937 *La naturaleza de la empresa*⁴⁶, Ronald Coase abrió una línea de investigación en economía partiendo de la negación de uno de los supuestos restrictivos de la teoría neoclásica: los mercados perfectos. En su simplificación con el objetivo de modelizar matemáticamente la economía, la Escuela Marginalista y su sucesora, la Escuela Neoclásica, asumían la simplificación de que en los mercados no existían costes de transacción, no porque los ignorasen en sí mismos, sino porque introducirlos imposibilitaría el desarrollo de su aparato analítico. Para el enfoque neoclásico la negociación dentro del mercado no sería costosa. Coase va a señalar que si no existieran costes de transacción no habría fundamento económico para la existencia

⁴⁵ Cf. Gigerenzer, G., "Axiomatic rationality and ecological rationality" *Synthese* (2019)

⁴⁶ Coase, R. H., "The nature of the firm" *Economica* 4, no. 16 (1937) Coase recibió el Premio Nobel de Economía en 1991

VII. -Lógica del don y teoría económica

de las empresas como estructuras organizativas. Si el mecanismo del mercado permitiese por sí mismo, sin coste alguno, la asignación de los recursos no sería rentable crear áreas de planificación dentro de las organizaciones. Coase va a proponer que las empresas tienen su razón de ser como instituciones que permiten absorber y minimizar unos costes de transacción realmente existentes.

En 1960 Coase va a extender este análisis al problema de las externalidades y el bienestar social. En el entramado de agentes que supone la economía, se producen interacciones que a veces resultan perjudiciales para terceros. Supongamos una empresa que fabrica zapatos y vierte sus residuos a un río donde, cauce abajo, está instalada una piscifactoría. La actividad de la fábrica de zapatos tiene un impacto negativo sobre la piscifactoría, genera en esta segunda un coste (tener que instalar una depuradora). En este caso, si no existe un entramado de derechos de propiedad o una regulación, se producirá una asignación ineficiente de recursos ya que la fábrica de zapatos sobreproducirá y la piscifactoría infraproducirá. Coase vino a señalar que en el mundo real los costes de transacción son fruto de problemas derivados de la estructura social, política, legal, etc., que generan problemas de información imperfecta, o posibilitan problemas de acción colectiva.

Coase abrió con su enfoque la NEI y autores posteriores desarrollaron su enfoque basado en los costes de transacción⁴⁷. Desde este enfoque, en toda sociedad deben existir mecanismos o instrumentos que permitan una distribución de los derechos de propiedad, en la medida en que sobre estos se fundamenta la capacidad de los agentes de operar económicamente. Esta distribución de derechos implica una restricción al acceso libre al capital humano y físico (recursos naturales incluidos).

Según Douglas North⁴⁸ en toda transacción se dan dos momentos en los que se hace necesario definir los costes de transacción. Un primer momento en el que se incurre en costes para definir y controlar los derechos respecto a un bien: propiedad, explotación, cesión, etc. Y un segundo momento en el que los costes recaen en el mismo proceso de intercambio, asociados a la negociación y cumplimiento de los contratos. Para

⁴⁷ Cf. Wallis, J. J. y North, D., "Measuring the transaction sector in the American economy, 1870-1970," en *Long-term factors in American economic growth* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Meyer, J. P. y Allen, N. J., "A three-component conceptualization of organizational commitment" *Human resource management review* 1, no. 1 (1991); Eggertsson, T., *Economic behavior and institutions*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991)

⁴⁸ Cf. North, D. C., *Structure and change in economic history* (New York: Norton, 1981) North fue Premio Nobel de Economía en 1993

VII. -Lógica del don y teoría económica

North nos podemos encontrar desde escenarios en los que se da una ausencia de asignación de derechos de propiedad y por tanto no hay ganancias derivadas del comercio, hasta un escenario en el que existen unos derechos completos y por tanto las ganancias del comercio se maximizan. Entre un escenario y otro existen multitud de posibilidades, de modo que cuanto mejor definidos estén los derechos mayores ganancias producirá el intercambio. Por otro lado, cuanto menores sean los costes derivados del segundo momento, la negociación y el cumplimiento de los contratos, costes muy relacionados no solo con la definición de los derechos sino también con el acceso y la calidad de la información, igualmente las ganancias generadas por el intercambio también serán mayores.

Así pues, el nivel de los costes va a depender tanto de la naturaleza de cada transacción concreta, como de las características del entorno institucional en la que las transacciones tienen lugar. El conjunto de reglas, normas, restricciones, etc. que definen la situación (situación de juego en último término) se manifiestan, pues, como elemento fundamental para la interacción económica. Y este conjunto de reglas, normas, restricciones, etc. vienen definidas por las instituciones así como por la cultura.

Respecto de los condicionamientos derivados de la situación concreta de transacción North va a señalar las deficiencias del enfoque neoclásico del agente racional⁴⁹. Para North el enfoque neoclásico es deficiente porque la motivación del individuo no siempre consiste en maximizar la ganancia. El altruismo, o las limitaciones, autoimpuestas o derivadas de los valores socialmente sancionados, pueden, y de hecho lo hacen, influir definitivamente en el comportamiento de los agentes económicos. Por otro lado, los individuos procesan subjetivamente la información, casi siempre incompleta, y con modelos que no son la teoría de la elección racional.

Otro de los aspectos en los que North ha profundizado ha sido en los procesos de cambio y evolución institucional. Para North los procesos de evolución y cambio institucional tienen una dimensión acumulativa y procesual. Los cambios institucionales tienen una fuerte dependencia de las condiciones de partida, en lo que North ha llamado *dependencia de la senda*. Técnicamente hablando, North indica que la dependencia de la senda se da porque las instituciones generan rendimientos crecientes a escala. Desde un punto de vista económico, una vez que un determinado patrón de juego se ha establecido

⁴⁹ Cf. North, D. C., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1990)

VII. -Lógica del don y teoría económica

a través de un ordenamiento institucional este patrón genera rendimientos crecientes, cada vez mayores, si a esto le sumamos la existencia de costes de transacción elevados derivados de salirse del patrón institucional, tenemos como resultado que existe una dinámica endógena que refuerza la continuidad institucional. Así pues, la evolución institucional tiende a ser incremental, no surge de la nada, sino que se construye sobre las estructuras previas, aunque pueden darse cambios institucionales discontinuos, por ejemplo, por conquista, revolución o guerra. En este proceso de evolución y cambio institucional tienen una gran importancia los patrones y modelos mentales de los agentes⁵⁰. En último término los cambios institucionales dependen de la transformación de los modelos mentales que los agentes manejan⁵¹. La dependencia de la senda en los procesos de cambio institucional encuentra una de sus principales causas explicativas en que los procesos de aprendizaje condicionan las posibles sendas de transformación y cambio.

Elinor Ostrom recibió el Nobel de economía por su análisis de la gobernanza y gestión de los recursos comunes (especialmente los recursos naturales), aquellos recursos que tienen unas especiales características que los sitúan entre los bienes públicos (de los que no se puede excluir a los beneficiarios) y los bienes privados (que no pueden ser consumidos al mismo tiempo por más de un agente). Elinor Ostrom fue más allá de los clásicos enfoques de la teoría neoclásica y de Coase para analizar la gestión de dichos recursos y evitar la llamada *tragedia de los comunes* por la cual estos recursos, tan fundamentales, terminan siendo sobreexplotados y esquilados.

La teoría neoclásica, así como Coase, habían centrado el problema en la definición de los derechos de explotación de dichos recursos, y en la determinación del nivel óptimo de explotación. No obstante, los problemas derivados tanto de la definición de los derechos (quién puede legislar internacionalmente, o quién puede controlar el acceso y explotación), así como los derivados de la información necesaria y de los costes de transacción inherentes a la gestión y gobernanza, suponen una barrera muy difícil de superar. Ostrom se ha centrado en cómo las comunidades directamente implicadas en la gestión de dichos recursos y dependientes de estos pueden autoorganizarse y pueden generar acuerdos y normas sociales que permitan una gestión óptima de los mismos.

⁵⁰ Y aquí ya estaríamos en el campo de lo imaginario, de lo simbólico, de los valores y creencias.

⁵¹ Cf. North, D. C., "Five propositions about institutional change" *Explaining social institutions* (1995)

VII. -Lógica del don y teoría económica

Ostrom analizará cómo está íntimamente relacionado el capital físico y el capital social⁵², es decir el entramado institucional que configura socialmente a una comunidad y que la dota de los instrumentos necesarios para la gestión de los recursos.

Ostrom va a poner especial énfasis en este capital social entendido como un conjunto de redes que se desarrollan basándose en normas de reciprocidad y de confianza mutua, y que se generan y transmiten culturalmente a través de los procesos de socialización y aprendizaje. El capital social, según Ostrom no se desgasta con el uso, sino con el desuso, es difícil de construir desde intervenciones externas a la comunidad, pero las instituciones gubernamentales afectan mucho al capital social de las comunidades⁵³.

Vemos, pues, cómo la aportación de la NEI nos viene a indicar varias cuestiones relevantes para nuestro interés. En primer lugar, apoyándose en el enfoque de los costes de transacción, destaca la importancia para la interacción económica del marco institucional, del conjunto de reglas, normas, derechos, etc., que definen los parámetros en los que la acción económica tiene lugar y que, no solo definen, sino que determinan su evolución. En segundo lugar, destaca la importancia que tienen los límites y condicionamientos subjetivos de los agentes, y la heterogeneidad de los patrones de acción, que sobrepasa la simplificación del homo oeconomicus. Y finalmente, la NEI pone también el foco en los procesos de cambio y evolución que transforma los marcos institucionales, procesos en los que cuestiones como los modelos mentales, los valores, las axiologías, las dinámicas de aprendizaje y el capital social juegan un papel esencial.

Estos tres aspectos relevantes que hemos señalado tienen una fuerte concomitancia con desarrollos dentro de la teoría económica que se han desplegado coetáneamente a la NEI, desarrollos teóricos que aportan profunda solidez analítica al enfoque de la NEI.

3. Los condicionamientos del entorno: Teoría evolutiva de juegos

El desarrollo de la capacidad computacional ha favorecido la introducción de múltiples variables en los modelos de teoría de juegos de modo que cada vez intentan

⁵² Cf. Putnam, R. D., "The prosperous community: social capital and public life" *The american prospect* 4, no. 13 (1993)

⁵³ Cf. Ostrom, E., "Social capital: a fad or a fundamental concept" *Social capital: A multifaceted perspective* 172, no. 173 (2000)

VII. -Lógica del don y teoría económica

representar más fielmente situaciones reales de interacción. La introducción del enfoque evolutivo, por el cual los juegos son secuenciales (número muy elevado de «tiradas»), donde se estudia el comportamiento e interacción de gran número de agentes, donde se contrasta la estrategia dominante en una población de jugadores en función de diversos parámetros (población, duración del juego, aprendizaje, etc), y donde se introduce la perspectiva social a través del análisis de redes de relación entre jugadores simulando así la estructuración social que vehicula la interacción de los agentes, ha hecho de la teoría evolutiva de juegos un potentísimo instrumento de análisis dentro, no solo de la ciencia económica, sino en el conjunto de las ciencias sociales.

Los procesos sociales no son estáticos, sino dinámicos, un constante devenir de ajustes provocados por la constante adaptación de los agentes a las circunstancias cambiantes. Cuando dicha adaptación y su éxito o fracaso depende del número de individuos pertenecientes a un fenotipo dentro de una población, a los parámetros que definen las condiciones del juego, y a las estrategias desarrolladas por los agentes, nos encontramos dentro del ámbito de la teoría de juegos evolutiva. Y en nuestro ámbito de interés los fenotipos aplicables no vienen caracterizados por un componente genético, sino por las diferentes estrategias de juego, heurísticas y comportamientos que los agentes pueden desarrollar.

En los últimos años, la teoría de juegos evolutiva ha sido capaz de iluminar situaciones dentro del campo de la sostenibilidad y la cooperación en diferentes niveles de organización⁵⁴. El juego más estudiado generalmente ha sido el dilema del prisionero, sin embargo, otros dilemas sociales representados en otros juegos, como el juego del gallina, o el de la caza del ciervo también han sido implementados, pues en su conjunto constituyen poderosas metáforas que sirven para modelizar muchas situaciones. La pluralidad de juegos entendidos como modelos representativos de situaciones sociales ha permitido una amplia aplicación de la teoría evolutiva de juegos, especialmente en el campo de la economía. La teoría evolutiva de juegos se está mostrando, así, como una

⁵⁴ Cf. Axelrod, R. M., *The evolution of cooperation* (New York: Basic books, 2006); Smith, J. M., *Evolution and the Theory of Games* (New York: Cambridge university press, 1982); Hofbauer, J. y Sigmund, K., *Evolutionary games and population dynamics* (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1998); Skyrms, B., *The stag hunt and the evolution of social structure* (New York: Cambridge University Press, 2004); Nowak, M. A., "Five rules for the evolution of cooperation" *science* 314, no. 5805 (2006); Ohtsuki, H., Hauert, C., Lieberman, E., y Nowak, M. A., "A simple rule for the evolution of cooperation on graphs and social networks" *Nature* 441, no. 7092 (2006)

VII. -Lógica del don y teoría económica

poderosa herramienta para analizar las dinámicas sociales y está aportando importantes resultados aplicables al diseño de políticas institucionales en diferentes campos.

Así, por ejemplo, uno de los problemas fundamentales que desde el enfoque de la teoría evolutiva de juegos se ha estudiado en las últimas décadas es el relativo a los bienes públicos. Los bienes públicos son bienes que es necesario producir (salud, seguridad, medioambiente, etc.) y que precisan de la cooperación para lograrlo, por lo que estudiar los parámetros y condiciones necesarias para que estos se generen es de capital importancia. En todas estas simulaciones se pone de manifiesto que el logro de dichos bienes públicos está condicionado por diversos parámetros y cómo estén configurados⁵⁵ (número de participantes mínimo para la producción del bien público, estrategias facilitadoras para su logro, sistemas de información de los participantes que inciden directamente en sus decisiones, etc.).

Otro de los aspectos que la teoría de juegos evolutiva ha revelado como especialmente relevante a la hora de analizar los procesos sociales fundamentados en la cooperación es la importancia de la estructura social, de la red de relaciones en las que los diferentes agentes se encuentran. La estructura de la sociedad puede ser descrita a través de un conjunto de relaciones de pertenencia (familia, empresa, iglesia, clase, etc.). Todos pertenecemos a diferentes grupos de relación y tendemos a interactuar con otros agentes con los que compartimos grupo. Y así, al igual que estrategias ganadoras tienden a replicarse dentro de una población, grupos exitosos tienden a atraer miembros hacia ellos o a imitar su estrategia cooperadora interna. Los parámetros que definen los grupos de pertenencia, así como las interacciones entre unos grupos y otros, son una causa explicativa para el éxito de los grupos y de las estrategias correspondientes. De este modo, el éxito de estrategias cooperativas está directamente relacionado con la capacidad de los cooperadores de formar grupos, del grado de permeabilidad que los grupos tengan a interactuar con agente no cooperadores, de la intensidad de las relaciones con otros grupos con otras estrategias, ect⁵⁶.

⁵⁵ Cf. Pacheco, J. M., Santos, F. C., Souza, M. O., y Skyrms, B., "Evolutionary dynamics of collective action in N-person stag hunt dilemmas" *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 276, no. 1655 (2009) Hauert, C., Holmes, M., y Doebeli, M., "Evolutionary games and population dynamics: maintenance of cooperation in public goods games" *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 273, no. 1600 (2006)

⁵⁶Cf. Nowak, M. A., Tarnita, C. E., y Antal, T., "Evolutionary dynamics in structured populations" *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 365, no. 1537 (2010); Imhof, L. A. y Nowak, M. A., "Stochastic evolutionary dynamics of direct reciprocity" *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 277, no. 1680 (2010)

VII. -Lógica del don y teoría económica

Así mismo, otro de los aspectos relevantes que la teoría evolutiva de juegos ha ayudado a poner sobre el tablero es el referente a las dinámicas de imitación y aprendizaje inherentes a toda dinámica evolutiva. En los contextos reales los agentes que interactúan lo hacen con un conjunto de estrategias y heurísticas que aplican en función de la situación de juego. Estas estrategias o heurísticas pueden aprenderse, replicarse y extenderse en las poblaciones, y evolucionar dinámicamente en función de diversas condiciones. El análisis de los condicionamientos para el aprendizaje o replicación de estrategias es también un aspecto muy relevante a la hora de profundizar en el desarrollo de comportamientos cooperativos o altruistas dentro de la estructura institucional⁵⁷.

Finalmente, si hemos querido tomar nota de los desarrollos de la teoría evolutiva de juegos ha sido por sus implicaciones para nuestro objetivo. La teoría evolutiva de juegos refuerza una de las líneas de implementación de la *lógica del don* en las relaciones económicas que anticipábamos al presentar este capítulo: el enfoque institucional. La teoría de juegos evolutiva supone una constatación de la importancia del contexto social en el que la dinámica económica se desenvuelve, poniendo de manifiesto que las reglas de juego y la estructura de las poblaciones y agentes tiene una influencia decisiva en la posibilidad de que comportamientos altruistas o cooperadores puedan darse en la interacción económica y puedan mantenerse en el tiempo.

Hemos llegado al necesario desenlace de nuestra investigación, y una vez más es preciso remitirnos a nuestro punto de partida para establecer el nexo y dotar de sentido al recorrido que hemos realizado. El objetivo de toda nuestra investigación ha sido indagar si es posible y cómo una integración y articulación de la *lógica del don* dentro de las relaciones económicas y su lógica interna; y no como una yuxtaposición entre ambas lógicas, sino como una verdadera concomitancia necesaria entre ambas, tal y como Benedicto XV planteaba en CV 36.

⁵⁷ Cf. Macy, M. W. y Flache, A., "Learning dynamics in social dilemmas" *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99, no. suppl 3 (2002); Muñoz de Cote, E., Lazaric, A., y Restelli, M., *Learning to cooperate in multi-agent social dilemmas*, *Proceedings of the fifth international joint conference on Autonomous agents and multiagent systems* (2006); Gokhale, C. S. y Hauert, C., "Eco-evolutionary dynamics of social dilemmas" *Theoretical Population Biology* 111 (2016)

VII. -Lógica del don y teoría económica

En los dos anteriores epígrafes, hemos presentado las bases epistemológicas y analíticas de la Economía del Comportamiento y de la NEI, y ha quedado patente que ambas comparten muchos elementos de su enfoque, situándose dentro de una misma corriente de pensamiento económico caracterizado por la crítica al mainstream del enfoque neoclásico en varios de sus fundamentos. Y ninguna de las dos puede considerarse un pensamiento económico heterodoxo o marginal. Von Newman-Morgensten, Coase, North, Ostrom, Williamson, Simon, Aumann, Harsanyi o Akerlof, recibieron el Nobel de Economía, y la producción científica desde estos enfoques ha sido ingente en las últimas décadas.

Sintetizando lo señalado hasta este momento, podemos afirmar que ambos enfoques ponen de manifiesto varios aspectos esenciales para nuestro interés:

- La necesidad de integrar en la modelización del agente económico la dimensión intencional, los valores, y su universo motivacional para dar razón del comportamiento económico.
- La necesidad de comportamientos colaborativos y con un importante componente altruista para el logro de resultados económicamente óptimos.
- El papel esencial que desempeñan las condiciones del entorno físico, social e institucional en la determinación y alcance de resultados satisfactorios desde el punto de vista económico.
- La importancia de la transmisión cultural de patrones de acción adaptados a los entornos.

Estos aspectos señalados suponen la constatación de la propuesta de CV 36 sobre la necesidad de una articulación armónica de la *lógica del don* y la lógica económica, y especialmente señalar que esta es una necesidad desde la misma razón económica.

Si la economía, en último término, tiene su razón de ser en la disposición razonable y óptima de los medios necesarios para la vida humana, esta disposición no puede desempeñarse sin la integración en su propia lógica interna de los universos motivacionales, las actitudes, y los valores que promueven la cooperación y colaboración entre las personas. Y así lo hemos mostrado a través de los fundamentos analíticos de la Economía del Comportamiento y la NEI. La racionalidad económica no sería ni racional

VII. -Lógica del don y teoría económica

ni económica si se encierra en el hedonismo solipsista del homo oeconomicus. Solo desde una comprensión antropológica relacional y social la razón económica puede ser tal.

Tan solo nos queda ahora presentar las propuestas más destacadas que, desde estos dos enfoques del análisis económico contemporáneo, iluminan concretamente esta articulación entre la *lógica del don* y la lógica económica.

C. *Lógica del don en la interacción económica*

1. *La aportación de la Economía del Comportamiento*

Como ya hemos indicado, la Economía del Comportamiento es un enfoque relativamente nuevo dentro del campo del análisis económico que tiene como objeto el comportamiento real del agente económico, asumiendo que dicho comportamiento está provocado por un universo motivacional plural y homogéneo, mucho más amplio que la reducción del homo oeconomicus a un egoísta racional.

La Economía del Comportamiento se sirve del instrumental desarrollado por la teoría de juegos para diseñar experimentos en los que se comprueban hipótesis sobre las motivaciones de los agentes económicos y sobre las estrategias de juego con las que estos se desenvuelven. Su objetivo es la descripción de los patrones de comportamiento de los agentes económicos reales y de los parámetros relevantes que determinan los resultados de la interacción económica.

Desde sus inicios en la década de los 70 hasta nuestros días la producción científica de este enfoque del análisis económico ha sido ingente, de modo que en estos momentos se dispone de un robusto conjunto de datos que permiten hacer una serie de constataciones respecto al comportamiento de los agentes económicos, y más concretamente sobre nuestro interés particular.

Es precisamente la heterogeneidad motivacional del agente económico, puesta de manifiesto por la Economía del Comportamiento, lo que constituye el reflejo de algo fundamental que hemos señalado en varias ocasiones cuando desarrollamos la taxonomía de las transmisiones materiales: la polisemia de los actos discretos de transmisión. Aquí se encuentra la clave de arco de la posibilidad de integrar la *lógica del don* en la lógica económica. Los desarrollos de la Economía del Comportamiento son la constatación de que los actos discretos de transmisión en el marco del mercado tienen

VII. -Lógica del don y teoría económica

dicho carácter polisémico, que la relación mercantil en estado puro raramente se produce y que la relación mercantil puede darse articulada con otras lógicas.

Y no solamente esto, sino que, además, la Economía del Comportamiento también muestra cómo sin la presencia de esas otras «lógicas» exógenas a la lógica del mercado, este no puede, en muchas ocasiones, llevar a cabo lo que es su razón última que no es otra que la de la asignación de recursos del modo más eficiente posible.

¿A qué otras lógicas nos estamos refiriendo? A lógicas que salgan de la dinámica de la equivalencia.

Como ya hemos señalado en múltiples ocasiones a lo largo de este trabajo, junto a la lógica de la equivalencia encontramos en las relaciones humanas una lógica de la sobreabundancia, que rompe el imperativo de la igualación y conduce hacia la confianza, la reciprocidad y la gratuidad. Y aquí es de fundamental importancia recordar el carácter de reciprocidad del don. El don pone siempre en marcha un juego de reconocimiento mutuo, inaugurando un intercambio recíproco pero que no supone en sí mismo un carácter agonístico o competitivo. De este modo la lógica del don puede articularse y operar también como una forma de intercambio, pero con una lógica diferente a la competitiva.

Así, en los contextos reales donde los agentes económicos tienen que operar, marcados por una información limitada, por una capacidad también limitada de operar con dicha información, donde dichas limitaciones generan unos costes de transacción que, de no superarse, imposibilitarían la interacción, la *lógica del don*, que impele a actos discretos de reconocimiento y que invita a una reciprocidad no agonística, supone la única posibilidad de poner en marcha la interacción económica, de iniciar el movimiento circular que toda relación supone, también la económica.

Estos comportamientos que hemos de insertar dentro de la *lógica del don*, y que posibilitan la operatividad y la eficiencia en muchos entornos económicos ha sido ampliamente documentada y analizada por la Economía del Comportamiento. Demos paso, pues, a presentar las constataciones más fundamentales de la Economía del Comportamiento en lo referente a la presencia de la *lógica del don* en las relaciones económicas.

VII. -Lógica del don y teoría económica

a) *Reciprocidad*

Como ya hemos indicado, la Economía del Comportamiento parte de la base de que las intenciones de los agentes juegan un papel fundamental en la interacción económica, y así, la intención percibida por un agente respecto a su contraparte condiciona su comportamiento y el resultado final en términos económicos de la transacción.

La importancia de la intencionalidad de los agentes ya había sido señalada por economistas como Akerlof y Arrow⁵⁸ cuando indicaban que, ante problemas de información asimétrica, en los que una de las partes tiene una información más precisa sobre la transacción que la otra parte, los agentes que fueran percibidos como fiables podrían operar en mercados que de otro modo quedarían devastados por la información asimétrica. Cuando sé que no puedo tener toda la información necesaria para hacer una transacción necesaria (comprar una casa, un coche de segunda mano, contratar un producto financiero) la confianza y fiabilidad que otorgue a quien me lo vende determinará con quién haré la transacción. En palabras de Arrow, la confianza es un «importante lubricante del sistema social».

Esta indicación de Akerlof y Arrow ha sido contrastada por muchos investigadores, mostrando que las normas de equidad y reciprocidad juegan un papel fundamental en muchos contextos económicos⁵⁹. Así, la confianza percibida, o conocida por experiencias anteriores, provoca la reciprocidad y la interacción económica, y esta reciprocidad se refuerza cuando los agentes se conocen⁶⁰.

Siendo los comportamientos reciprocadores una constatación de que las intenciones de la contraparte forman parte del modelo de decisión de los agentes económicos, no obstante, la reciprocidad en este tipo de comportamiento puede ser entendida meramente como una acción positiva que se adopta como respuesta a una acción cooperadora. Y aunque la reciprocidad sea, como hemos indicado, un

⁵⁸ Cf. Akerlof, G. A., "The market for" lemons": Quality uncertainty and the market mechanism" *The Quarterly Journal of Economics* (1970) Arrow, K. J., "Social responsibility and economic efficiency" *Public Policy* 21, no. 3 (1973)

⁵⁹ Cf. Kahneman, D., Knetsch, J. L., y Thaler, R. H., "Fairness and the assumptions of economics" *Journal of business* (1986)

⁶⁰ Cf. Berg, J., Dickhaut, J., y McCabe, K., "Trust, reciprocity, and social history" *Games and Economic Behavior* 10, no. 1 (1995)

VII. -Lógica del don y teoría económica

comportamiento ampliamente difundido en muchas situaciones de acción y que reporta una solución óptima respecto al equilibrio de Nash, en sí misma no podríamos encuadrarla en la *lógica del don* propiamente dicha, sino en una lógica de la equivalencia y la justicia. Las estrategias tit-for-tat (coopero solo con quienes cooperan) ciertamente rompen con el supuesto del egoísta racional pero no suponen de suyo un comportamiento netamente altruista.

b) Altruismo

Para poder encuadrar comportamientos motivados por la *lógica del don* hemos de atender a la presencia de comportamientos colaborativos que tienen lugar independientemente de la respuesta que el agente espere de la contraparte. Es decir, actos discretos de don que han de ser entendidos como un modo de reconocimiento del otro sin el componente agonístico, sin la búsqueda con ese acto de una ventaja o beneficio. Y este tipo de comportamientos, que podríamos llamar altruistas, están ampliamente documentados en la literatura de estudio de los comportamientos reales de los agentes económicos.

Diversos experimentos basados en el dilema del prisionero han encontrado evidencias significativas de comportamientos basados en la confianza recíproca, pero los resultados muestran que el nivel de cooperación alcanzado no se puede explicar solo por comportamientos recíprocos. Andreoni y Miller⁶¹ estiman en sus experimentos que para que se produzcan los resultados constatados al menos un 20 por ciento de los sujetos han de estar motivados por intenciones altruistas y no meramente recíprocas. Y estos resultados son robustos respecto a los resultados encontrados en otros estudios⁶².

Los juegos lineales de bienes públicos se parecen al dilema del prisionero, pero con varios jugadores. En el juego de los bienes públicos cada individuo tiene una asignación monetaria de m y debe decidir con qué porción de dicha asignación va a contribuir a una cuenta común (bien público). Cada uno de los n miembros que forma el grupo ganará α por cada unidad monetaria que transfiera a la cuenta común. En los

⁶¹ Cf. Andreoni, J. y Miller, J. H., "Rational cooperation in the finitely repeated prisoner's dilemma: Experimental evidence" *The economic journal* 103, no. 418 (1993)

⁶² Cf. Camerer, C. y Weigelt, K., "Experimental tests of a sequential equilibrium reputation model" *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1988); McKelvey, R. D. y Palfrey, T. R., "An experimental study of the centipede game" *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1992) Andreoni, J. y Samuelson, L., "Building rational cooperation" *Journal of Economic theory* 127, no. 1 (2006)

VII. -Lógica del don y teoría económica

experimentos $0 < \alpha < 1$, es decir, nunca recibirás tanto como aportas, por lo que la estrategia dominante en equilibrio de Nash será no aportar nada. Pero como $\alpha n > 1$ aportar m sería Pareto eficiente, es decir, la opción que reportaría el mejor resultado para el conjunto.

Los resultados de estos juegos muestran que el porcentaje de jugadores que decide aportar a la cuenta común es significativamente mayor que cero, tanto con diferentes valores para n , m y α , o tanto si el juego se realiza con agentes que se conocen entre ellos o con grupos de extraños, por lo que la reputación no juega un papel significativo en los juegos de bienes públicos⁶³. Por tanto, hay constatación de que un porcentaje significativo de los agentes en el juego de los bienes públicos se comportan como altruistas.

El juego del ultimátum consiste en repartir una cantidad de algo entre dos jugadores. Hay un jugador que hace una proposición de reparto y si el otro jugador acepta se lleva a efecto el reparto, pero si el segundo jugador rechaza el reparto nadie se lleva nada. El equilibrio de Nash consistiría en que el segundo jugador aceptaría siempre cualquier cantidad ofrecida, por lo que el primer jugador tendería a ofrecer porciones pequeñas al otro jugador. Sin embargo, es aplastante la evidencia de que eso no sucede así. Por un lado, el primer jugador tiende a hacer ofertas muy por encima de lo que la lógica maximizadora indicaría⁶⁴. Es más incluso cambiando las reglas de juego y no dependiendo de que el segundo jugador acepte o no, es decir, pudiéndose quedar el primer jugador con todo el pastel, un porcentaje significativo de los primeros jugadores suele ofrecer un 25 por ciento. Este tipo de comportamientos pueden encuadrarse dentro de intenciones altruistas o de aversión a la desigualdad. En el primer caso los agentes tendrían unas funciones de utilidad utilitaristas (maximizando el resultado combinado de ambos sujetos) y en el segundo los agentes tendrían unas funciones de utilidad rawlsianas (igualando los pagos de ambos sujetos)⁶⁵.

⁶³ Cf. Isaac, R. M. y Walker, J. M., "Group size effects in public goods provision: The voluntary contributions mechanism" *The Quarterly Journal of Economics* 103, no. 1 (1988); Isaac, R. M., Walker, J. M., y Williams, A. W., "Group size and the voluntary provision of public goods: Experimental evidence utilizing large groups" *Journal of public Economics* 54, no. 1 (1994); Andreoni, J., "Why free ride?: Strategies and learning in public goods experiments" *Journal of public Economics* 37, no. 3 (1988); Palfrey, T. R. y Prisbrey, J. E., "Altruism, reputation and noise in linear public goods experiments" *Journal of public Economics* 61 (1996)

⁶⁴ Cf. Güth, W., Schmittberger, R., y Schwarze, B., "An experimental analysis of ultimatum bargaining" *Journal of Economic Behavior & Organization* 3, no. 4 (1982)

⁶⁵ Cf. Andreoni, J. y Miller, J., "Giving according to GARP: An experimental test of the consistency of preferences for altruism" *Econometrica* 70, no. 2 (2002)

VII. -Lógica del don y teoría económica

En el juego del ultimátum es interesante destacar que cuanto más anónimos son los jugadores, el porcentaje propuesto por el primer jugador tiende a reducirse, e inversamente, cuanto menos anónimos son los jugadores los resultados son más equitativos⁶⁶.

El juego del regalo puede aproximarse bastante a la dinámica del intercambio de dones a la que nos hemos referido a lo largo de este trabajo. En este juego dos jugadores reciben cada uno una cantidad M de dinero. El primer jugador tiene que elegir qué cantidad x envía al segundo jugador. El segundo jugador recibirá kx , donde $k > 1$. El segundo jugador entonces elegirá una cantidad y para pasar al primer jugador. Así el primer jugador ganará $M - x + y$ y el segundo jugador ganará $M + kx - y$. El equilibrio de Nash en este juego sería $x = 0$ e $y = 0$, puesto que $y = 0$ sería la estrategia dominante para el segundo jugador, y por tanto para el primer jugador la estrategia dominante sería $x = 0$, es decir no se produciría interacción económica. Sin embargo, los resultados en los experimentos son totalmente distintos, x e y son positivos, y es proporcional a x (a más x más y) aunque y tiende a ser menor que x ⁶⁷.

El juego del intercambio de regalos puede considerarse un juego de reciprocidad más que de altruismo. Pero basta con cambiar algunos parámetros del juego para que la situación cambie. Cox diseñó un experimento⁶⁸ para comprobar si el comportamiento de los remitentes y de los receptores era altruista o se basaba en la confianza y la reciprocidad. Para ello, en un juego del regalo, los segundos jugadores recibirían una cantidad que no sería de su contraparte, sino una cantidad aleatoria determinada por el experimentador, así los receptores no tendrían ninguna obligación respecto a los remitentes, y las cantidades que devolviesen estarían motivadas por altruismo (cualquier cantidad entregada por los remitentes sería prueba de altruismo). Cox encontró que el 60 por ciento de los remitentes y el 42 por ciento de los receptores estaban motivados por el altruismo, y estos resultados confirmaban otros previos⁶⁹.

⁶⁶ Cf. Hoffman, E., McCabe, K., Shachat, K., y Smith, V., "Preferences, property rights, and anonymity in bargaining games" *Games and Economic Behavior* 7, no. 3 (1994); Bohnet, I. y Frey, B. S., "Social distance and other-regarding behavior in dictator games: Comment" *American Economic Review* 89, no. 1 (1999)

⁶⁷ Cf. Berg, Dickhaut, y McCabe, "Trust, reciprocity, and social history."

⁶⁸ Cf. Cox, J. C., "How to identify trust and reciprocity" *Games and Economic Behavior* 46, no. 2 (2004)

⁶⁹ Cf. Charness, G. y Haruvy, E., "Altruism, equity, and reciprocity in a gift-exchange experiment: an encompassing approach" *Games and Economic Behavior* 40, no. 2 (2002); Gneezy, U., Güth, W., y Verboven, F., "Presents or investments? An experimental analysis" *Journal of Economic Psychology* 21, no. 5 (2000)

VII. -Lógica del don y teoría económica

Así pues, después de sintetizar las aportaciones de la Economía del Comportamiento podemos señalar la clara presencia de comportamientos altruistas en la interacción económica, y que estos comportamientos son la clave para lograr resultados Pareto eficientes respecto a estrategias no cooperadoras derivadas de agentes que se comportasen conforme a los parámetros del egoísta racional. Estos comportamientos altruistas pueden tener diversas configuraciones, pero en todo caso siempre supone agentes dispuestos a cooperar a priori, dispuestos a poner en marcha la relación económica. James Andreoni, uno de los autores que más ha estudiado los comportamientos altruistas, distingue entre altruistas puros, cuya función de utilidad no depende de que encuentren reciprocidad, y altruistas impuros que si valoran la reciprocidad de los otros agentes⁷⁰.

Un análisis destacable sobre la presencia de comportamientos altruistas que se manifiesta a lo largo de la literatura de la Economía del Comportamiento es la presentada por la *Economía Civil*⁷¹. Para la Economía Civil la lógica del intercambio no está solo determinada por los equivalentes, por los bienes materiales y las estrategias en función de los resultados tangibles, sino también definida por las relaciones⁷².

A la hora de explicar estos comportamientos altruistas, la Economía Civil ha hecho una lectura economicista del aspecto relacional de reconocimiento con el que nosotros hemos caracterizado a los dones. Para ello se ha servido de los estudios sobre la

⁷⁰ Cf. Andreoni, J., "Impure altruism and donations to public goods: A theory of warm-glow giving" *The economic journal* 100, no. 401 (1990); Andreoni y Samuelson, "Building rational cooperation."; Andreoni y Miller, "Giving according to GARP: An experimental test of the consistency of preferences for altruism."; Andreoni y Miller, "Rational cooperation in the finitely repeated prisoner's dilemma: Experimental evidence."; Andreoni, J., "Warm-glow versus cold-prickle: the effects of positive and negative framing on cooperation in experiments" *The Quarterly Journal of Economics* 110, no. 1 (1995)

⁷¹ Economía Civil es como se ha autodenominado un grupo de homogéneo de economistas italianos fundamentalmente radicados en la Universidad de Bolonia. Desde el punto de vista económico sus desarrollos se basan en la Economía del Comportamiento. Desde el aspecto sociológico podríamos situarla en la estela los planteamientos de Putnam respecto al papel de las instituciones civiles en la creación del capital social y el papel de este en el desempeño económico de las sociedades y en colaboración con Pier Paolo Donati, que desde la misma universidad ha desarrollado la *Sociología Relacional*. Cf. Donati, P., "Discovering the relational goods: their nature, genesis and effects" *International Review of Sociology* 29, no. 2 (2019); Donati, P., "Pensamiento sociológico y cambio social: hacia una teoría relacional" *Reis* (1993); Donati, P., *Relational sociology: A new paradigm for the social sciences* (London: Routledge, 2010)

⁷² Cf. Bruni y Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*; Sacco, P. L., Vanin, P., y Zamagni, S., "The economics of human relationships," en *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, ed. Serge-Christophe Kolm and Jean Mercier Ythier (Amsterdam: Elsevier, 2006); Zamagni, S., *L'economia come se la persona contasse: verso una teoria economica relazionale*, Working Paper presented at Aiccon meeting, Bologna (AICCON Working Papers, 2006); Bruni, L., *Reciprocity, Altruism and the Civil Society: in praise of heterogeneity* (London: Routledge, 2008)

VII. -Lógica del don y teoría económica

importancia de la identidad de grupo en el comportamiento económico⁷³. Así, la Economía Civil entendería que en el intercambio no solo hay cosas, sino también personas que se relacionan, y en esa relación se generan lo que llama *bienes relacionales*⁷⁴. Con el término bienes relaciones se refieren al valor generado por la relación misma, a la utilidad que los agentes altruistas encuentran en la relación con los otros agentes, y por tanto la motivación para la intencionalidad cooperadora. En términos de Alasdair MacIntyre los bienes relacionales serían «bienes inherentes a las prácticas», en este caso, a la práctica económica⁷⁵.

Para la Economía Civil los bienes relacionales tienen algunas características peculiares que los constituyen en una tercera categoría de bienes. No son privados pues no se disfrutan individualmente sino compartidos, pero no son bienes públicos que se disfrutan impersonalmente, sino que se disfrutan en la medida en que se participa en el contexto social que los produce. En este sentido la dimensión relacional introduce un nuevo factor dentro de la teoría de la utilidad. La utilidad derivada del intercambio no vendría determinada solo por las condiciones materiales, sino que dicha utilidad también estaría determinada por las relaciones intersubjetivas que la práctica del intercambio implica.

No obstante, hemos de señalar que dichos bienes relacionales solo pueden generarse si y solo si los agentes implicados en la relación económica tienen una intencionalidad altruista. Como hemos indicado, en el ámbito del don la intencionalidad es esencial. Un acto discreto de intercambio solo puede generar un bien relacional si los agentes insertos en él tienen una intencionalidad altruista, es decir, si en su función de utilidad la mera interacción en sí misma reporta utilidad. En su materialidad un intercambio no se distingue por los agentes sino por el bien intercambiado, por lo que es

⁷³ Cf. Dawes, R. M., Van De Kragt, A. J., y Orbell, J. M., "Not me or thee but we: The importance of group identity in eliciting cooperation in dilemma situations: Experimental manipulations" *Acta Psychologica* 68, no. 1-3 (1988); Dawes, R. M., McTavish, J., y Shaklee, H., "Behavior, communication, and assumptions about other people's behavior in a commons dilemma situation" *Journal of Personality and Social Psychology* 35, no. 1 (1977); Miller, D., "Consumption and commodities" *Annual Review of Anthropology* (1995)

⁷⁴ Cf. Bruni, L. y Stanca, L., "Watching alone: Relational goods, television and happiness" *Journal of Economic Behavior & Organization* 65, no. 3 (2008) Es de reseñar que el concepto de bienes relacionales no ha sido desarrollado propiamente por la Economía Civil sino ya había sido propuesto por la economista norteamericana Carole Jean Uhlaner. Cf. Uhlaner, C. J., "'Relational Goods' and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action" *Public Choice* 62, no. 3 (1989)

⁷⁵ Cf. MacIntyre, *Tras la virtud*.

VII. -Lógica del don y teoría económica

la intencionalidad el factor clave para calificar unos determinados comportamientos como altruistas, y por lo tanto generadores de dichos bienes relaciones.

Ateniéndonos a lo indicado, los bienes relacionales, tal y como los definen los autores de la Economía Civil, solo se pueden generar en las relaciones directas donde se da un elevado nivel de conocimiento entre los agentes, o en relaciones que se realizan dentro de comunidades de pertenencia, donde los agentes se reconocen en una identidad compartida que actúa como catalizador de la interacción económica. Por otro lado, no olvidemos que la cercanía y el conocimiento entre los agentes económicos supone disponer de información abundante y poco costosa de obtener sobre las motivaciones e intenciones de la contraparte en la interacción económica, disminuyendo así la incertidumbre y facilitando la cristalización de estrategias cooperadoras. Y así, en el interior de estos grupos de pertenencia, más o menos homogéneos, constituidos por relaciones personales o identitarias, las estrategias altruistas desencadenan altos niveles de cooperación fuertemente anclados en la reciprocidad como razón de la circulación de los bienes y generando bienes relacionales que retroalimentan la interacción cooperativa⁷⁶.

Sin embargo, hemos de señalar lo que sospechamos sea una limitación significativa a la propuesta de la Economía Civil. Cuanto más compleja es una sociedad, mayor es la proporción de interacciones económicas que se realizan desde un elevado nivel de anonimato, con otros agentes que se hallan fuera de las comunidades de pertenencia. En este tipo de relaciones el peso de los bienes relacionales disminuye dado que el componente de la relación personal se debilita, y en la medida que esta lo hace también lo hace la cantidad y calidad de información de la que los agentes pueden disponer. La presencia y supervivencia de estos contextos de relaciones estrechas y/o comunidades de referencia donde abundan las estrategias cooperativas motivadas por el altruismo va a depender de múltiples parámetros exógenos a la intencionalidad de los agentes, como veremos inmediatamente.

⁷⁶ Uhlaner, "Relational Goods' and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action."; Bruni y Stanca, "Watching alone: Relational goods, television and happiness."; Becchetti, L., Pelloni, A., y Rossetti, F., "Relational goods, sociability, and happiness" *Kyklos* 61, no. 3 (2008); Becchetti, L., Trovato, G., y Londono Bedoya, D. A., "Income, relational goods and happiness" *Applied Economics* 43, no. 3 (2011)

VII. -Lógica del don y teoría económica

Sintetizando las aportaciones de la Economía del Comportamiento a la hora de valorar la posibilidad de que la *lógica del don* opere en la interacción económica tendríamos que señalar varios aspectos:

- Refutando el comportamiento definido como egoísmo racional que configura la comprensión del *homo oeconomicus*, la Economía del Comportamiento ha mostrado con solidez la presencia de diferentes comportamientos que se apartan de tal comprensión del agente económico. En la interacción real de los agentes son constantes ciertos niveles nada desdeñables de reciprocidad, de disposición a la cooperación, o de altruismo que rompen con la presunción del egoísta racional.
- Estos comportamientos o estrategias observados que rompen con el esquema del egoísta racional podríamos encuadrarlos en mayor o menor medida dentro de una *lógica del don*. Si hemos caracterizado la *lógica del don* como la lógica del reconocimiento mutuo a través de los bienes, servicios o prestaciones que obran como realidades simbólicas que expresan dicho reconocimiento, el mismo hecho de la reciprocidad supone entrar mínimamente en dicha lógica. El agente que sigue la estrategia tit-for-tat, la que menos se aparta de la lógica del egoísta racional, ya rompe con ella, y, aunque no sea el que inicia el reconocimiento, entra en una *lógica del don* básica desde el momento en que corresponde a la oferta de relación que el intercambio mercantil supone⁷⁷.
- Se da una constante presencia en los diferentes juegos de interacción de agentes que se comportan desde lo que podríamos encuadrar claramente como *lógica del don*, toda vez que su estrategia supone un acto de donación, de confianza a priori. La estrategia del altruismo, definida como la disposición a la colaboración en toda situación de interacción podríamos encuadrarla de lleno dentro de la *lógica del don*.
- Un elemento fundamental para nuestro interés es la constatación de que la presencia de agentes cooperadores-reciprocadores a priori es condición necesaria para lograr en la interacción social resultados Pareto eficientes que no se lograrían con agentes guiados por el egoísmo racional o con la mera disposición a reciprocitar, pero no a iniciar el movimiento de cooperación. En la propuesta de CV35 se señala precisamente que «Sin formas internas de

⁷⁷ Recuérdese lo que hemos señalado en el cap.V sobre la reciprocidad del don.

VII. -Lógica del don y teoría económica

solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica». Los agentes altruistas (*lógica del don*) actúan como catalizadores de la cooperación en las situaciones de interacción social y su presencia es necesaria para lograr una cooperación generalizada en la gran mayoría de los contextos. Obviamente en muchos contextos la interacción económica se produce, aunque no exista más que la reciprocidad mínima de la justicia conmutativa. Lo que la Economía del Comportamiento pone de manifiesto es que las estrategias colaborativas llevan a asignaciones más eficientes y que en determinados contextos, algunos de fundamental importancia como son los bienes públicos, o los bienes comunes (todos los relacionados con la gestión de los recursos naturales), la cooperación y un determinado grado de altruismo es necesario tanto para su producción como para una óptima asignación.

2. La aportación de la NEI

Como hemos señalado anterior mente la NEI mira a la dimensión institucional de la sociedad como elemento esencial para comprender el funcionamiento de los mercados y de la actividad económica en su más amplio sentido, y ha profundizado en los múltiples aspectos que configuran la influencia en el desempeño económico de dicha dimensión institucional.

Dentro de la NEI podemos encontrar una gran variedad de enfoques a la hora de abordar ese objetivo común por estudiar el papel del entorno institucional en el desempeño económico. Dicha variedad va desde el enfoque neoclásico de Coase o North, al más sociológico e histórico de Williamson. No obstante, nos vamos a centrar en aquellos enfoques que han prestado especial atención al agente económico, sus comportamientos y sus motivaciones, y el papel que juegan los entornos institucionales en favorecer y promover la cooperación y los comportamientos altruistas. Esta perspectiva ha sido la que ha desarrollado principalmente Elinor Ostrom junto con otros autores que han colaborado en su programa investigador.

Elinor Ostrom centró su campo de investigación en la gestión de los recursos comunes, poniendo el foco en estudiar la pluralidad de estrategias y recursos

VII. -Lógica del don y teoría económica

institucionales que las diversas comunidades y sociedades han desarrollado para ello. Con este fin propone lo que llamó Marco de Análisis Institucional⁷⁸, un esquema descriptivo de los elementos definitorios de cualquier situación en la que los agentes o comunidades han de desarrollar la acción social. Dicho marco nos puede servir para comprender mejor cómo los diversos factores del entorno institucional y social influyen en el desempeño económico tanto de los actores particulares como de los grupos.

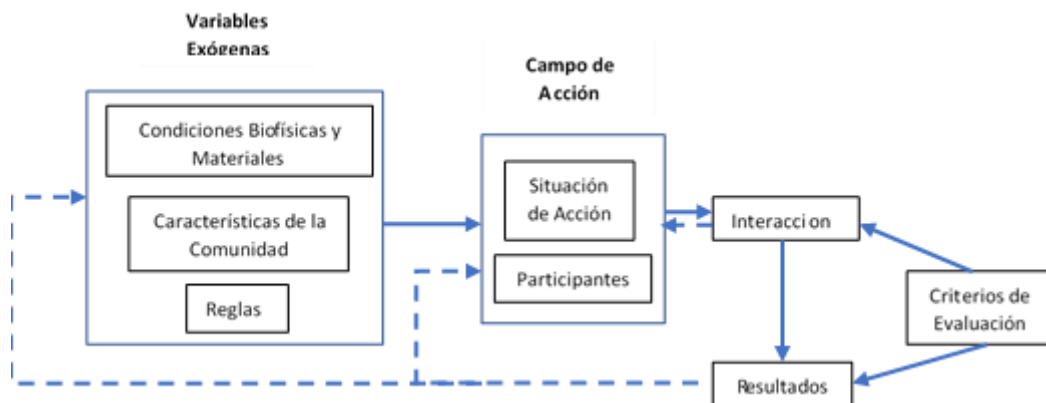


Ilustración 3: Marco de Análisis Institucional. Fuente: OSTRUM, ELINOR. *Understanding institutional diversity*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2009.

En el Marco de Análisis Institucional nos encontramos como elemento central el Campo de Acción, que está definido por la Situación de Acción y los Participantes. La Situación de Acción es el conjunto de características que definen el tipo de juego en el que concurren los Participantes. A su vez, los Participantes vienen definidos por sus características respecto a los valores, intenciones y estrategias con las que se desenvuelven en el juego. Así pues, hemos de entender que el Campo de Acción coincide con el planteamiento básico de juegos estratégicos tal y como son estudiados por la Economía del Comportamiento, de manera que una situación de acción puede ser representada como un dilema del prisionero, un juego del dictador, etc. y los participantes pueden ser definidos como no cooperadores, cooperadores condicionales, altruistas, en función de sus estrategias y heurísticas de comportamiento.

⁷⁸Cf. Ostrom, E., *Understanding institutional diversity* (Princeton (NJ): Princeton University Press, 2009)

VII. -Lógica del don y teoría económica

Junto al Campo de Acción, el Marco de Análisis Institucional nos señala las Variables Exógenas como elemento que condiciona el mismo Campo de Acción. Especial relevancia para nuestro interés tienen la Características de la Comunidad y las Reglas. Las primeras nos remiten a los modos de organización de las comunidades (jerarquizados/horizontales, autoritarios/participativos, cerrados/abiertos, etc.) así como los valores predominantes en la cultura particular; mientras que las segundas nos indican el nivel de regulación (qué está permitido y qué prohibido) así como la monitorización y sanción que puede efectuarse dentro del Campo de Acción, pero también las heurísticas (reglas informales) que culturalmente se transmiten y se aprenden a la hora de afrontar los diversos Campos de Acción.

Finalmente es importante la dimensión dinámica del Marco de Análisis Institucional. Tanto el Campo de Acción como las Variables Exógenas pueden evolucionar en una dinámica alimentada por la información generada por la interacción. Las líneas punteadas representan dicha información generada por la interacción y cómo provoca cambios tanto en las variables exógenas como en el propio Campo de Acción. Así pues, la NEI complementa el enfoque de la Economía del Comportamiento centrándose en estudiar cómo el conjunto de parámetros que definen el marco institucional condiciona los resultados de la interacción económica desde una perspectiva evolutiva.

a) Cooperación, altruismo y vida social

En su trabajo Elinor Ostrom ha recogido los múltiples resultados que la Economía del Comportamiento ha aportado respecto a cómo operan los agentes económicos en interacciones sociales, y a partir de ellos se ha centrado en estudiar cómo los aspectos institucionales condicionan el desempeño de los agentes y los grupos en la gestión de los recursos comunes. Sus aportaciones son extrapolables a cualquier Campo de Acción en el que el juego se desarrolle entre múltiples agentes. Sinteticemos estas aportaciones.

A priori podríamos pensar que el comportamiento cooperador o altruista está favorecido por la relación directa, el tú a tú, y que por tanto el anonimato dificultaría los comportamientos este tipo de comportamientos, sin embargo, del conjunto de la literatura

VII. -Lógica del don y teoría económica

científica que aborda la cooperación social desde la perspectiva de la Economía del Comportamiento podemos señalar algunos comportamientos ampliamente constatados.

En principio la estrategia dominante en equilibrio de Nash para juegos cooperativos en grupos sería la del no cooperador. No obstante, en los múltiples experimentos de interacción social realizados encontramos que un elevado número de participantes muestran estrategias cooperadoras, y entre estos algunos jugadores se muestran cooperadores a priori.

Una gran proporción de los agentes en juegos en grupos se muestran como cooperadores condicionales, esto es, la creencia de que los otros miembros del grupo van a cooperar les induce fuertemente también a cooperar, pero si consideran que los otros jugadores van a ser menos cooperadores los agentes reducen severamente su disposición a cooperar. Es decir, el esquema básico de la confianza y la reciprocidad de los juegos a dos se verifica también en la interacción en grupos⁷⁹.

Uno de los aspectos más significativos de cómo las condiciones en las que se establece la interacción determinan el resultado es aquel que constata que cuando los jugadores pueden comunicarse previamente al juego la cooperación crece significativamente⁸⁰. La comunicación entre los participantes permite la creación de pactos y de reglas comunes que incrementan el desempeño del grupo en la gestión de los recursos⁸¹.

En juegos finitos de bienes públicos (juegos donde el número de «tiradas» es limitado y los jugadores lo saben) la cooperación es inicialmente alta, pero con frecuencia se reduce a niveles muy bajos según el juego se aproxima a las últimas tiradas. Sin embargo, esta disminución de la cooperación es menor cuando los grupos en los que se realiza el juego son estables y las interacciones entre los mismos jugadores se repiten (se

⁷⁹ Cf. Fischbacher, U., Gächter, S., y Fehr, E., "Are people conditionally cooperative? Evidence from a public goods experiment" *Economics Letters* 71, no. 3 (2001); Kocher, M. G., Cherry, T., Kroll, S., Netzer, R. J., y Sutter, M., "Conditional cooperation on three continents" *Economics Letters* 101, no. 3 (2008); Chaudhuri, A., "Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments: a selective survey of the literature" *Experimental economics* 14, no. 1 (2011)

⁸⁰ Cf. Dawes, McTavish, y Shaklee, "Behavior, communication, and assumptions about other people's behavior in a commons dilemma situation."; Dawes, R. M. y Messick, D. M., "Social dilemmas" *International journal of psychology* 35, no. 2 (2000); Isaac, R. M. y Walker, J. M., "Communication and free-riding behavior: The voluntary contribution mechanism" *Economic Inquiry* 26, no. 4 (1988); Sally, D., "Conversation and cooperation in social dilemmas: A meta-analysis of experiments from 1958 to 1992" *Rationality and Society* 7, no. 1 (1995)

⁸¹ Cf. Ostrom, E., Walker, J. M., y Gardner, R., "Covenants with and without a sword: Self-governance is possible" *American Political Science Review* 86, no. 2 (1992); Ostrom, E., Gardner, R., y Walker, J. M., *Rules, games, and common-pool resources* (Chicago: University of Michigan Press, 1994)

VII. -Lógica del don y teoría económica

da un efecto de crecimiento en la confianza), mientras que cuando la composición del grupo es variable y se reduce la frecuencia con la que se repiten las interacciones, el decaimiento de la cooperación es altamente significativo⁸². Sin embargo, siempre se mantiene un porcentaje de agentes que permanecen como cooperadores.

Otro resultado que se repite en múltiples experimentos muestra que, si se ofrece la posibilidad de castigar a los no cooperadores, la gran mayoría de los agentes lo hace, incluso si castigarles supone un coste para el jugador. Es más, la posibilidad de poder castigar a otros jugadores en juegos con interacciones repetidas provoca niveles elevados de cooperación, cooperación que se mantiene estable y no decae como sucedía cuando no había posibilidad de castigar a los no cooperadores. No obstante, para que la posibilidad de castigo genere mayores niveles de cooperación la duración del juego debe tener unos mínimos, si no el coste de castigar hasta que la cooperación se extienda puede que haga ineficiente la estrategia cooperadora. Asimismo, a pesar del elevado coste inicial derivado de castigar comportamientos no cooperativos, la gran mayoría de jugadores prefiere entornos donde exista la posibilidad de castigar a los no cooperadores⁸³.

La oportunidad de recompensar a los cooperadores, bien a través de poder ser elegidos como contrapartes, bien a través de recompensas directas a aquellos que se muestran ampliamente cooperadores, provoca que el nivel de cooperación de los agentes se incremente muy sustancialmente⁸⁴.

La cooperación estable a niveles altos puede lograrse cuando los individuos cooperadores se asocian y cuando en juegos intergeneracionales de bienes públicos los

⁸² Isaac, R. M., McCue, K. F., y Plott, C. R., "Public goods provision in an experimental environment" *Journal of public Economics* 26 (1985); Kim, O. y Walker, M., "The free rider problem: Experimental evidence" *Public Choice* 43, no. 1 (1984); Andreoni, "Warm-glow versus cold-prickle: the effects of positive and negative framing on cooperation in experiments."; Ambrus, A. y Pathak, P. A., "Cooperation over finite horizons: A theory and experiments" *Journal of public Economics* 95, no. 7-8 (2011); Croson, R. T., "Partners and strangers revisited" *Economics Letters* 53, no. 1 (1996)

⁸³ Cf. Fehr, E. y Gächter, S., "Cooperation and punishment in public goods experiments" *American Economic Review* 90, no. 4 (2000); Fehr, E. y Rockenbach, B., "Detrimental effects of sanctions on human altruism" *Nature* 422, no. 6928 (2003); Fehr, E. y Gächter, S., "Fairness and retaliation: The economics of reciprocity" *The Journal of Economic Perspectives* 14, no. 3 (2000); Gächter, S., Renner, E., y Sefton, M., "The long-run benefits of punishment" *science* 322, no. 5907 (2008); Houser, D., Xiao, E., McCabe, K., y Smith, V., "When punishment fails: Research on sanctions, intentions and non-cooperation" *Games and Economic Behavior* 62, no. 2 (2008); Cinyabuguma, M., Page, T., y Putterman, L., "Can second-order punishment deter perverse punishment?" *Experimental economics* 9, no. 3 (2006)

⁸⁴ Cf. Rockenbach, B. y Milinski, M., "The efficient interaction of indirect reciprocity and costly punishment" *Nature* 444, no. 7120 (2006); Sefton, M., Shupp, R., y Walker, J. M., "The effect of rewards and sanctions in provision of public goods" *Economic Inquiry* 45, no. 4 (2007)

VII. -Lógica del don y teoría económica

individuos pueden instruir sobre los conocimientos adquiridos por experiencia a las siguientes generaciones⁸⁵.

Así pues, a la luz de todas estas evidencias, podemos constatar que los comportamientos con un componente altruista se hallan también en relaciones grupales, donde el grado de cercanía entre los agentes a priori es menor. No obstante, lo que especialmente se pone de manifiesto en este tipo de situaciones es la importancia que cobran las condiciones sociales:

- Cuanto mayor y mejor información tengan los agentes mayor nivel de cooperación se produce y en mayor medida se constatan comportamientos altruistas sin ser explotados por los no cooperadores.
- La existencia de un conjunto de reglas, monitorizadas y sancionadas socialmente incrementa significativamente los niveles de cooperación.
- La capacidad de establecer vínculos entre los agentes asociándose en grupos de acción posibilita mayor grado de cooperación y mejor desempeño de los agentes altruistas.
- La transmisión intergeneracional y cultural de los aprendizajes incrementa la capacidad de éxito de las estrategias cooperadoras y altruistas.

b) La perspectiva evolutiva.

Una cuestión fundamental dentro del programa de investigación de la NEI, y especialmente de Elinor Ostrom, es definir con la mayor precisión posible los condicionamientos institucionales (Características de la Comunidad y Reglas dentro del Marco de Análisis Institucional) que posibilitan unos niveles más altos de cooperación. Y el logro de estos objetivos va a depender de la capacidad de resiliencia de las estrategias

⁸⁵ Cf. Gächter, S. y Thöni, C., "Social learning and voluntary cooperation among like-minded people" *Journal of the European Economic Association* 3, no. 2-3 (2005); Kimbrough, E. O. y Vostroknutov, A., "Norms make preferences social" *Journal of the European Economic Association* 14, no. 3 (2016); Chaudhuri, A., Graziano, S., y Maitra, P., "Social learning and norms in a public goods experiment with inter-generational advice" *The Review of Economic Studies* 73, no. 2 (2006)

VII. -Lógica del don y teoría económica

cooperadoras a los diversos entornos institucionales⁸⁶. La teoría evolutiva de juegos estudia el éxito de las diversas estrategias de los agentes en un entorno institucional dado, entendiendo por éxito la capacidad de perdurar en el tiempo, y por tanto nos puede ayudar a comprender cómo la cooperación y el altruismo pueden resistir entornos adversos y también extenderse.

Como ya hemos visto, la teoría evolutiva de juegos parte de la teoría de juegos introduciendo diversos parámetros que permiten una modelización más cercana a la realidad. Así, en los modelos de teoría evolutiva de juegos los juegos tienen un número muy elevado o ilimitado de tiradas, y un número muy elevado de agentes. A su vez, las interacciones entre los diversos agentes pueden ser aleatorias, pero también pueden darse dentro de grupos, o relacionarse en función de una red de relaciones sociales dada que, a su vez, evoluciona con el tiempo.

Al igual que en los modelos básicos, en los modelos de teoría evolutiva de juegos existen distintos agentes con distintas funciones de utilidad y diversas estrategias o heurísticas. No obstante, la perspectiva evolutiva introduce un aspecto novedoso y de especial relevancia para nuestro interés: la posibilidad de que los agentes cambien de estrategia a lo largo del juego (por aprendizaje, imitación, adaptación, etc.). El objetivo final de la teoría evolutiva de juegos es estudiar y comprender qué estrategias logran éxito evolutivo (sobreviven/dominan el Campo de Acción), qué nivel de desempeño económico (en sentido de óptimo de Pareto) alcanza la dinámica evolutiva, y qué parámetros influyen y cómo en el proceso evolutivo. Ciertamente, dada la complejidad de los Campos de Acción propuestos por la teoría evolutiva de juegos, esta no realiza apenas experimentos con sujetos reales, sino que desarrolla modelos analítico-matemáticos y simulaciones informáticas. No obstante, sus resultados pueden ser contrastados con análisis estadísticos y econométricos que parten de datos reales de la acción económica.

Por lo que respecta a nuestro interés cabe preguntar a la teoría evolutiva de juegos por las condiciones que favorecen las estrategias cooperadoras en un mundo donde cooperadores y no cooperadores coexisten en una interacción económica, es decir, por la posibilidad de supervivencia que tienen los comportamientos altruistas en función de los contextos sociales e institucionales. Y por otro lado nos podemos también preguntar por

⁸⁶ A esta capacidad de resiliencia nos referíamos cuando señalábamos la limitación del enfoque de al Economía Civil.

VII. -Lógica del don y teoría económica

las condiciones necesarias para que los comportamientos cooperadores se extiendan generalizadamente en la población. Pasemos, pues, a presentar una síntesis de lo que a este respecto nos aportan los diversos estudios realizados desde la teoría evolutiva de juegos.

Ya hemos señalado que la información de la que disponen los agentes es un factor clave para el éxito de las estrategias cooperadoras en contextos sociales. Cuanta más información y de mayor calidad genere el marco institucional sobre los agentes mejor desempeño podrán tener estos. Y este factor de información es especialmente relevante para los agentes con un componente altruista (cooperadores condicionales, altruistas impuros y altruistas puros), ya que cuanto más y mejor información tengan del resto de agentes habrá menos posibilidad de que sean explotados por los no cooperadores. Como hemos visto anteriormente las estrategias cooperadoras obtienen resultados Pareto superiores a las estrategias no cooperativas. Así, en un contexto evolutivo que genere suficiente información sobre la reputación de los agentes, los agentes no cooperadores o se extinguirán dado su menor nivel de desempeño o mutarán su estrategia por imitación a cooperadores⁸⁷. No obstante, disponer de esta información es costoso y muchas veces el sistema institucional no la genera. En estos casos la supervivencia de estrategias cooperadoras va a depender de diversos factores dependientes de la estructura de la red social.

El peso relativo de las diferentes estrategias dentro de la población es un factor determinante. Los resultados de los experimentos de la Economía del Comportamiento nos señalan que en los juegos con muchos participantes la estrategia que a priori sigue la mayoría de los agentes es la de cooperadores condicionales, dándose en menor proporción los no cooperadores y los cooperadores incondicionales. Así, desde un punto de vista evolutivo, si la proporción de cooperadores condicionales dentro de la población es suficientemente alta, las ganancias de quienes siguen estrategias cooperadoras, dada la mayor probabilidad de coincidir con otro cooperador, compensan las pérdidas por aquellas interacciones con no cooperadores. En determinados contextos, cuando la población de cooperadores condicionales está equilibrada con la de no cooperadores, la presencia de cooperadores incondicionales (que siempre cooperan)

⁸⁷ Cf. Güth, W. y Kliemt, H., "Competition or co-operation: on the evolutionary economics of trust, exploitation and moral attitudes" *Metroeconomica* 45, no. 2 (1994); Harsanyi, J. C., *Rational behaviour and bargaining equilibrium in games and social situations* (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1986); Gilboa y Schmeidler, "Information dependent games: Can common sense be common knowledge?."

VII. -Lógica del don y teoría económica

dispara la cooperación entre cooperadores condicionales⁸⁸. Así pues, en determinados contextos, la presencia de los altruistas incondicionales es la pieza clave para que se pueda producir una cooperación generalizada.

Por otro lado, la falta de información generada por el sistema puede ser contrarrestada por la asociación entre los agentes. Cuando los agentes cooperadores buscan interactuar con otros cooperadores y pueden compartir información sobre la confiabilidad de terceros, se generan grupos de cooperadores que pueden evitar la explotación de los no cooperadores y lograr ser la estrategia dominante⁸⁹.

Otro factor determinante para la supervivencia y extensión de estrategias cooperadoras es la presencia de normas. Las normas pueden ser generadas socialmente mediante la comunicación entre los participantes o venir impuestas por algún tipo de autoridad. Cuando las normas son generadas por los participantes el grado de seguimiento es elevado puesto que las normas son internalizadas por los agentes y la cooperación crece. Cuando las normas son impuestas por algún tipo de autoridad su cumplimiento es alto si hay una correcta monitorización y una sanción adecuada, de lo contrario, si la norma deja de monitorizarse la cooperación decae rápidamente. Por otro lado, la presencia de normas externas y una fuerte monitorización también produce un efecto desplazamiento y hace que decaiga la generación y seguimiento de normas sociales internas a los agentes. Por otro lado, toda monitorización y sanción supone un coste que implica una reducción del desempeño económico del sistema⁹⁰.

Finalmente, un factor fundamental dentro de la perspectiva evolutiva es el modo en el que los diversos agentes o grupos se relacionan dentro de la red a través de la que se articula toda población. Un factor clave en el proceso evolutivo es la adaptabilidad de los agentes a los contextos cambiantes. Esta adaptación se debe a la capacidad de los agentes de actuar siguiendo diferentes estrategias o heurísticas en función del Campo de Acción que se define en cada momento del juego, así como a la capacidad de aprendizaje mediante la imitación de las estrategias y heurísticas de otros agentes. El análisis de redes

⁸⁸ Bruni, *Reciprocity, Altruism and the Civil Society: in praise of heterogeneity*; Sacco, P. L. y Zamagni, S., "An Evolutionary Dynamic Approach to Altruism" *Cuaderni-Working Paper DSE Università di Bologna* 165 (1993)

⁸⁹ Cf. Boschma, R. y Martin, R., *The aims and scope of evolutionary economic geography. Report* (Utrecht: Utrecht University, Department of Human Geography and Spatial Planning, 2010).

⁹⁰ Cf. Fehr y Rockenbach, "Detrimental effects of sanctions on human altruism."; Cardenas, J. C., Stranlund, J., y Willis, C., "Local environmental control and institutional crowding-out" *World Development* 28, no. 10 (2000); Fehr y Gächter, "Cooperation and punishment in public goods experiments."

VII. -Lógica del don y teoría económica

ofrece a la perspectiva de la teoría evolutiva de juegos algunas claves para comprender estos procesos de difusión de los comportamientos dentro de las poblaciones y por tanto de la resiliencia y capacidad de difusión de las estrategias cooperativas.

La resiliencia y la capacidad de difusión de las estrategias cooperativas dentro de la red de relaciones que supone la sociedad vienen condicionadas por diversos parámetros que definen la estructura de la red de relaciones. Así la *centralidad/periferia* define la posición relativa de los agentes o grupos respecto del conjunto de la red. Cuanta más centralidad tenga un agente o grupo más información maneja, y mayor será su capacidad de transmitir y recibir aprendizajes. La *intensidad* de los vínculos hace referencia a la cantidad de información, o el número de interacciones que circula por cada uno de los nexos con otros agentes. Cuanto más intenso sea un nexo más interacción existe entre los agentes que lo forman y con mayor rapidez se transmiten los aprendizajes. La *vecindad* remite a la cercanía respecto de otros agentes o grupos, y así cuanto mayor sea la vecindad con un agente o grupo más interacciones se producirán. Y, finalmente, la *homofilia* se refiere al grado de asociación entre agentes con estrategias y/o heurísticas similares, así un mayor grado de homofilia de la red significa que una mayor proporción de los agentes están asociados con agentes con los que comparten estrategias (cooperadores con cooperadores).

Así, tanto la resiliencia a efectos adversos de relacionarse con agentes no cooperadores, como la difusión de estrategias cooperadoras, está directamente relacionada con el parámetro de la vecindad de red en la que el agente o grupo está integrado, la homofilia de los nodos o agentes/grupos de la red, la centralidad y la dependencia del centro del agente/grupo con comportamiento altruista. De este modo, un comportamiento altruista resiste mejor un entorno adverso si está o bien muy poco conectado a la red de relaciones (poca vecindad) porque la presión de comportamientos no cooperativos será menor, o bien muy interconectado (mucha vecindad) porque su capacidad de elegir a otros cooperadores para interactuar será mayor. Igualmente, su resiliencia mejora en la medida en que está inserto en una subred con un alto nivel de homofilia (pequeña comunidad homogénea), es decir si los nexos del agente/grupo cooperador son en su mayor parte con otros agentes/grupos también cooperadores. Igualmente, si el agente/grupo tiene un grado de centralidad elevado respecto a la red

VII. -Lógica del don y teoría económica

también será más resiliente pero siempre y cuando su intensidad con el nodo central sea o bien muy pequeña o bien muy alta, si no es más resiliente siendo más periférico⁹¹.

Respecto a la posibilidad de difusión del comportamiento altruista el factor más determinante es la información que la red sea capaz de generar. El trabajo de Lik Mui⁹² ha abordado parcialmente esta cuestión. Para este autor el factor reputación (información sobre la estrategia de un agente/grupo) es la clave de su planteamiento, entendiendo por reputación una información que es generada por la propia red. Su hipótesis es que los agentes con mejor reputación consiguen más enlaces y por tanto mejores resultados. En sus resultados concluye que cuanto más información directa e indirecta permita generar la red más y mejor se difundirán los comportamientos cooperativos. El volumen de esta información depende directamente del diámetro de la red, es decir, cuanto más interconectada esté más y mejor información se genera. Y respecto al grado de centralidad de la red, con una relación es inversa, es decir cuanto más dependa la red de nodos centrales más difícil y de peor calidad es la información generada y difundida por la red, y por tanto menor capacidad para dar a conocer la reputación de los agentes, lo cual redundará en una menor difusión de los comportamientos cooperadores.

Vemos, pues, cómo un conjunto de características es determinante para que los comportamientos cooperativos y altruistas puedan darse, sobrevivir y extenderse. Factores que vienen a complementar o matizar desde una perspectiva netamente institucional aquellos que habíamos sintetizado en el epígrafe anterior.

Así, si señalábamos que la cantidad y calidad de la información es fundamental para lograr un mejor desempeño de los comportamientos cooperadores, la perspectiva evolutiva nos indica que esta cantidad y calidad depende del nivel de pluralidad de nodos de la red social. Una sociedad en la que un número reducido de grupos centralizan o monopolizan la interacción social no va a generar una cantidad suficiente de información ni una calidad de esta.

⁹¹ Elliott, M., Golub, B., y Jackson, M. O., "Financial networks and contagion" *American Economic Review* 104, no. 10 (2014)

⁹² Cf. Mui, L., Mohtashemi, M., y Halberstadt, A., *A computational model of trust and reputation, Proceedings of the 35th Annual Hawaii International Conference on System Sciences* (IEEE, 2002); Mui, L., Mohtashemi, M., y Halberstadt, A., *Notions of reputation in multi-agents systems: a review, Proceedings of the first international joint conference on Autonomous agents and multiagent systems: part 1* (2002); Mui, L., "Computational models of trust and reputation: Agents, evolutionary games, and social networks" (Massachusetts Institute of Technology, 2002); Mui, L. y Mohtashemi, M., *Rational decision making using social information* (Cambridge: MIT, 2002).

VII. -Lógica del don y teoría económica

Por otro lado, veíamos que la existencia de un marco normativo, de unas reglas sociales, es fundamental para el sostenimiento de niveles elevados de cooperación. No obstante, existe una gran diferencia entre que esas reglas sean externas a los agentes a que las mismas estén internalizadas en los patrones de comportamiento de aquellos. La dificultad para monitorizar y sancionar a los que incumplen las reglas supone un escollo que unos patrones internalizados de comportamientos *cumplidores* pueden superar. En este aspecto es fundamental el conjunto de valores comúnmente compartido por una sociedad, y sancionado no tanto desde las macroinstituciones como desde el mismo entramado social.

Otro aspecto esencial para la supervivencia y difusión de la cooperación y el altruismo es la capacidad de los agentes de establecer vínculos, de asociarse y cooperar entre ellos. En este sentido una rica y plural sociedad civil, articulada a través de los diversos modos de asociaciones (económicas, culturales, religiosas, asistenciales, filantrópicas, etc.) es un factor fundamental para generar altos niveles de cooperación en la sociedad.

Las comunidades de pertenencia en las que la cooperación interna es un factor identitario son potentes agentes que pueden elevar los niveles de cooperación en el conjunto de la sociedad. No obstante, cuanto más densa sea la red de relaciones entre este tipo de comunidades de pertenencia más posibilidades de resistir contextos adversos y mayor será la capacidad de dichas comunidades de *contagiar* al conjunto de la sociedad de los valores que sostienen la cooperación. Una comunidad con un elevado grado de cooperación entre sus miembros, pero poco integrada en la red de relaciones que la sociedad supone, puede resistir los entornos no favorables, pero no va a poder extender la cooperación a la sociedad.

c) El capital social

Hasta este momento hemos presentado las aportaciones desde la NEI y la teoría evolutiva de juegos sobre el conjunto de características de la estructura social e institucional que condicionan tanto el despliegue de comportamientos cooperadores y altruistas -que identificamos como dentro del ámbito de la *lógica del don*- como su capacidad de resistir entornos adversos y extenderse dentro de la interacción económica.

VII. -Lógica del don y teoría económica

Este conjunto de características al que nos referimos nos remite concretamente al nivel de confianza de la sociedad -directamente proporcional al nivel de información que el sistema genera- al conjunto de reglas y normas que articulan la interacción social, y a la red de relaciones e instituciones en las que la sociedad toma forma⁹³. A dicho conjunto de factores, que podemos señalar como institucionales, es lo que ha sido definido dentro de las ciencias sociales en las últimas décadas como *capital social*⁹⁴. El capital social, junto con el capital físico y el capital humano, es uno de los factores determinantes del desempeño económico de una sociedad. Como hemos podido ver en estas páginas, el capital social entendido como esos tres factores posibilita, especialmente en el caso de los bienes públicos, un mejor uso del capital físico y humano, hasta el punto de ser un factor explicativo imprescindible para comprender el desempeño económico de las sociedades. Allí donde se ha desarrollado un amplio y rico capital social las sociedades prosperan, y, por el contrario, donde el capital social está erosionado o debilitado crecen la pobreza y la desigualdad.

Siguiendo la caracterización del capital social que presenta Elinor Ostrom⁹⁵, el capital social, a diferencia del capital físico, no se desgasta con el uso sino con el desuso. Para Ostrom el capital social supone un hábito, el hábito de la cooperación, que permite un mejor desempeño en la multitud de aspectos colaborativos que la interacción económica supone, y se desarrolla a partir de la participación de los individuos en el logro de objetivos comunes. Y, como todo hábito, se perfecciona y consolida con la práctica. De este modo el capital social está íntimamente ligado a la transmisión cultural y el aprendizaje, y forma parte esencial de la socialización. En este sentido el capital social constituye una expresión de la concertación, ese aspecto esencial de la convivencia que

⁹³ Cf. Putnam, "The prosperous community: social capital and public life," 2.

⁹⁴ Dentro de las ciencias sociales podemos encontrar una lectura sociológica del concepto de capital social y una lectura económica. Aunque existen evidentes relaciones entre los dos enfoques, por razones obvias nos centraremos en la lectura económica del concepto. Para el enfoque sociológico Cf. Bourdieu, P., "The forms of capital," en *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J.G. Richardson (New York: Greenwood, 1985); Coleman, J. S., "Social capital in the creation of human capital" *American journal of sociology* 94 (1988); Siisiainen, M., "Two concepts of social capital: Bourdieu vs. Putnam" *International Journal of Contemporary Sociology* 40, no. 2 (2003) Los estudios sobre el capital social y su papel en los procesos de desarrollo económico han sido especialmente impulsados por el Banco Mundial Cf. Woolcock, M. y Narayan, D., "Social capital: Implications for development theory, research, and policy" *The world bank research observer* 15, no. 2 (2000); Bebbington, A., Guggenheim, S., Olson, E., y Woolcock, M., "Exploring social capital debates at the World Bank" *Journal of Development Studies* 40, no. 5 (2004)

⁹⁵ Cf. Ostrom, E. y Ahn, T.-K., "A social science perspective on social capital: social capital and collective action" *Revista Mexicana De Sociología* 65, no. 1 (2003): 11

VII. -Lógica del don y teoría económica

articula el proyecto en común de la que nos hablaba Hannah Arendt que es el núcleo de la vida activa.

Por otro lado, Elinor Ostrom también señala que el capital social es difícil de construir desde intervenciones externas. El capital social supone un fuerte componente de motivación interna de los propios agentes. La convivencia en las sociedades complejas conlleva que los individuos deben relacionarse con otros que están más allá de los límites de los grupos de referencia identitarios, o de las relaciones tú a tú. En este contexto el aspecto del reconocimiento mutuo que supone la relación directa pierde buena parte de su fuerza, y cobran especial importancia las motivaciones intrínsecas, los valores que configuran los patrones de comportamiento como factores que pueden dar explicación de los comportamientos cooperadores y altruistas. Como hemos visto, la monitorización y sanción externa mediante normas legales, aun teniendo un papel importante a la hora de establecer un marco básico de comportamiento social, tienen poca fuerza a la hora de promover la cooperación generalizada si no es con un alto grado de monitorización, mientras que las normas internalizadas son mucho más fecundas como elementos desencadenadores de la cooperación.

Este aspecto del capital social es de especial relevancia para nuestro interés, pues pone de manifiesto el vínculo entre la dimensión intencional de los agentes y la forma en la que se estructura la acción económica. Y es precisamente en la dimensión intencional donde hemos señalado que tiene su punto de origen la *lógica del don*.

Finalmente, para Ostrom el papel de los poderes públicos en el desarrollo de elevados niveles de capital social es importante. Por un lado, en el establecimiento de un conjunto de reglas y normas básicas, así como en su monitorización y sanción, que permitan un marco estable de referencia social. Pero, por otra parte, las instituciones gubernamentales contribuirán a una mayor y mejor dotación de capital social en la medida en que dejen espacio de actuación a la sociedad civil en el ámbito de la creación y la gestión de servicios y bienes públicos.

El concepto de capital social, como categoría asentada dentro del discurso económico, sintetiza esa dimensión institucional a través de la cual señalábamos cómo la *lógica del don* se engarza en la dimensión económica. El capital social al generarse por la participación de los sujetos y los grupos en el entramado institucional de la vida social expresa en términos económicos ese *tomar parte y recibir parte* que supone la vida en sociedad, cuya expresión básica, como nos ha mostrado el análisis del comportamiento

VII. -Lógica del don y teoría económica

económico, es la cooperación sustentada en la confianza, en la disposición a entrar en relación (económica) con el otro. Reconocimiento, relación, confianza, son términos que orbitan dentro del campo de la *lógica del don*.

Recordando una vez más a Durkheim, lo económico se articula dentro del todo social, no tiene una consistencia autónoma respecto del conjunto de relaciones que conforman la vida en sociedad, y supone, junto con otros, un ámbito de reconocimiento de los sujetos y de los grupos en tanto que participantes del proyecto común de convivencia que, a su modo, también el mercado despliega. Así pues, el capital social encuentra su núcleo en la experiencia de la participación y del reconocimiento.

Como intuitivamente señaló Mauss, la experiencia del don se haya en el sustrato oculto pero cimentador de las sociedades contemporáneas. En nuestro mundo de hoy, como diría Zweig, la forma más primaria del don, expresada en el acto simbólico y ceremonial, ha quedado casi en su totalidad reservada a los ámbitos más íntimos y personales, pero esa misma *lógica del don*, en su función de imaginario que sustenta y embrida la vida social, ha cristalizado en la pluralidad de instituciones que articulan nuestra convivencia, y supone el motor de los actos discretos de don que toda muestra de confianza y reciprocidad suponen.

En el capital social, la *lógica del don*, como lógica inherente al reconocimiento, frente al círculo cerrado de la reciprocidad en las relaciones personales, del don y el contradón, toma una forma círculo abierto, que permite operar dentro del ámbito del relativo anonimato que supone toda sociedad compleja. La reciprocidad del don en el ámbito institucional, expresada como capital social, supone una transitividad del don que reconoce en el otro anónimo un tú genérico inserto en lo institucional, en el ámbito social compartido.

En último término toda la dimensión económica se sustenta, en cuanto está enraizada en el todo social, en ese referente fundamental que hemos señalado presente en toda sociedad humana de saberse precedido por un don fundante, en esa conciencia profunda y compartida de saberse precedido por otros a los que nos *debemos*, y en último término precedidos por Otro que se nos manifiesta como don. Solo la conciencia de sabernos dados puede sustentar las fuerzas espirituales y morales que ponen en marcha el dinamismo del don y de la reciprocidad.

VII. -Lógica del don y teoría económica

VIII. Conclusiones

El trabajo presentado en estas páginas no ha tenido otra finalidad que dar respuesta al objeto que a su inicio nos planteábamos: valorar el alcance de la pretensión de CV 36 al plantear la necesidad de la *lógica del don* para la propia razón económica, explicitando en términos operativos para la ciencia económica el significado de la *lógica del don*.

Sin duda, la respuesta a esta pregunta podría presentarse en unos pocos párrafos. Sin embargo, el camino que ha sido necesario recorrer para poder alcanzar nuestro objetivo merece ser narrado, pues ha sacado a la luz, no solo los elementos necesarios para elaborar nuestra respuesta, para alcanzar nuestro destino, sino también un vastísimo paisaje en el que la riqueza del fenómeno del don refleja y pone ante la vista una multitud de realidades profundamente significativas para la comprensión de nuestra realidad personal y social.

Como indicábamos en la introducción, la estructura lógica que finalmente vertebra este trabajo y que ha quedado plasmada en el índice, es fruto de una elaboración a posteriori de los diferentes resultados parciales que en este periplo hemos alcanzado, y busca ofrecer al lector una sucesión lógica que facilite la comprensión de la respuesta a la que hemos llegado. No obstante, el desarrollo de la investigación ha tenido que seguir otro itinerario metodológico, marcado por la situación que encontrábamos en el punto de partida, por la falta de una comprensión previa dentro de nuestro campo académico del mismo núcleo de la pregunta: la *lógica del don*.

Los resultados de nuestra investigación se han ido sintetizando progresivamente a lo largo de las páginas que nos preceden (capítulos I.D, V y VII.C) y han de ser leídos en su contexto pues de ese modo se pueden comprender los diferentes matices y particularidades. En este momento de conclusión de nuestro trabajo ofrecemos una síntesis de las que creemos que son las aportaciones fundamentales de este trabajo.

Aportaciones de esta Tesis

Comprensión del significado de *lógica del don* en CV

El primer resultado de este trabajo ha sido una sistematización de los elementos que definen y caracterizan el concepto de *lógica del don* en el sentido en el que dicho concepto aparece en CV.

A tenor de esta situación de partida, la comprensión del sentido que la expresión *lógica del don* tiene en CV ha precisado de una hermenéutica reconstructiva que toma como punto de partida la obra de Joseph Ratzinger y del magisterio de Benedicto XVI. No obstante, dicha comprensión se ha realizado teniendo en cuenta, como fondo, el discurso de aquellas disciplinas que habrían de tender un puente hacia las relaciones económicas. Al hallarse sin tematizar en el campo teológico la cuestión sobre el don, los diferentes elementos que caracterizan la *lógica del don*, las categorías a través de las que se articula la comprensión que hemos presentado al final del capítulo primero (don originante, estructura triádica del dinamismo del don, relación *lógica del don*-lógica de la justicia/equivalencia, el don libre y obligado, la reciprocidad, el don en la vida social), emergen de una lectura multidisciplinar -Teología, Filosofía y Etnosociología- de la que se han destilado los núcleos temáticos que nos permiten articular una comprensión integral del fenómeno del don y de su lógica interna. No obstante, las características del don y de su lógica interna presentadas al final de dicho capítulo son plenamente fieles al pensamiento de Joseph Ratzinger y al magisterio de Benedicto XVI, y, como se muestra, están claramente presentes en él.

No obstante, la caracterización de la comprensión de la *lógica del don* tal y como aparece en CV se ha podido precisar aún más a luz de la taxonomía comprensiva del fenómeno del don que hemos presentado al final del capítulo V y en el capítulo VI. En dicha taxonomía hemos presentado las diferentes formas en las que las realidades materiales transitan entre las personas y en la vida social. Todas, a excepción de una, la del mercado, suponen una circulación que excluye la compraventa o el trueque, y pueden ser consideradas formas en las que el fenómeno del don se manifiesta. Pues bien, de todas esas formas de transmisión, la que hemos dado en llamar *don ceremonial* es la forma que se adecúa a la comprensión del fenómeno del don tal y como aparece en CV, y así lo hemos hecho constar cuando indicábamos en el capítulo VI.A:

VIII.- Conclusiones

«Así pues, el don ceremonial, como gesto simbólico del reconocimiento del otro, que constituye la expresión más directa del vínculo que se reconoce, o se quiere establecer, o se recrea o reproduce con un otro, con un tú, y que sitúa tanto el gesto de la transmisión como la realidad transmitida más allá del intercambio, sería la forma propia del don según se desprende del pensamiento de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI»

No obstante, a nadie se le escapa que, llegados a este punto de concreción de la caracterización del don en CV, esta presenta serios problemas a la hora de alcanzar la pretensión última de CV36 objeto de nuestra investigación.

En primer lugar, dicha caracterización corre el riesgo de restringir el don a la excepcionalidad, a determinadas acciones íntimamente ligadas al reconocimiento mutuo que expresan la ligación entre las personas, y la religación de estas con lo sagrado. Ese carácter excepcional, festivo, sacral, precisamente lo segregaría de la vida ordinaria, de la vida profana, y lo incapacitaría para constituirse en una lógica capaz de articularse en las relaciones económicas.

Y, en segundo lugar, el don ceremonial quedaría reservado para las relaciones directas, cara a cara, tú a tú, en el pequeño círculo de las micro-relaciones, y por tanto en contradicción con la pretensión claramente manifestada en CV de que la *lógica del don*, como expresión de la caridad, se proyecte sobre las macro-relaciones (CV2).

La superación de estas dificultades a la hora de proyectar la concepción de la lógica del don en CV sobre las relaciones sociales se ha logrado a través de otra aportación de este trabajo: la taxonomía comprensiva de fenómeno del don.

Una taxonomía comprensiva del fenómeno del don

La taxonomía comprensiva del fenómeno del don que hemos desarrollado y presentado en el capítulo V es el instrumento que nos permite por un lado alcanzar una comprensión del fenómeno del don en su conjunto y por otro lado, señalar el modo en el que la comprensión del don de CV se puede reflejar de diferentes modos en las relaciones materiales que configuran la vida en sociedad, y en concreto en las relaciones económicas mediadas por la lógica del mercado, aquellas que precisamente CV reta a iluminar.

Esta taxonomía no ha sido buscada de suyo, sino que ha emergido al compás del trabajo de sistematización realizado desde las contribuciones de la filosofía y de la etnosociología, teniendo siempre de fondo esquema base sobre el fenómeno del don que

VIII.- Conclusiones

habíamos decantado de la obra de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI. El resultado ha sido, por un lado, la resolución de los elementos paradójicos que el mismo fenómeno presenta, y por otro lado la identificación y clarificación de los parámetros fundamentales para una comprensión sistemática del fenómeno del don.

La filosofía nos ha permitido resolver la aporía del don, esa paradoja que asalta la conciencia ante el modo de presentarse la práctica del don, y que lo manifiesta al mismo tiempo como libre y obligado. De no resolverse dicha aporía, hablar de gratuidad, de magnanimidad, de *don* en último término, no sería más que el resultado de una ilusión, de un espejismo donde, tras lo aparente, se oculta la verdadera realidad, y por tanto la práctica del don no sería sino el modo arcaico, una práctica nostálgica, en la que, inevitablemente, se oculta la que sería la única lógica inherente a las relaciones materiales que se establecen entre las personas: la lógica de la equivalencia que, tarde o temprano, deriva en la lógica agonística. Al situar el verdadero sentido de la práctica del don en el mundo intencional de los agentes insertos en su práctica, desvinculando dicho sentido de la materialidad en la que se manifiesta, la aporía del don pudo ser superada situando el fenómeno del don en su verdadera topología: el reconocimiento entre los sujetos.

Por otro lado, la filosofía ha concurrido también con otro elemento esencial para alcanzar nuestro objetivo: establecer el vínculo entre la praxis personal y la praxis social a través de la realidad de la institución. La dimensión institucional de la vida social constituye el ámbito en el que se articula lo personal y lo social a través de un modo propio de reconocimiento, que ya no es el reconocimiento cara a cara, tú a tú, sino el reconocimiento en tercera persona, ahora encarnada en la institución. Si la práctica del don no pudiera pasar de lo personal a lo social, la pretensión de CV36 quedaría, como en el caso de la aporía, en un bienintencionado deseo, pero sin capacidad real de realización.

Por su parte, el recorrido por la etnosociología nos ha facilitado otros elementos fundamentales para nuestro interés. En primer lugar, la etnosociología ha puesto de manifiesto la pluralidad de formas que el fenómeno del don manifiesta en lo social. Dicha pluralidad nos permite constatar que más allá de la lógica de la equivalencia, más allá de la lógica del mercado, está la *lógica del don* como lógica de reconocimiento y de construcción de la relación social, que hace emerger la multiplicidad de formas en las que las realidades materiales circulan entre los sujetos y que la visión puramente economicista no es capaz de percibir.

VIII.- Conclusiones

Por otro lado, la etnosociología también pone de manifiesto la función que desempeñan el imaginario y la simbólica en la construcción de lo social, y aporta elementos que nos permiten comprender no solo la significatividad del don, sino la funcionalidad de este en la generación de dinámicas que permiten el despliegue de lo social. En este sentido, la etnosociología encuentra en el fenómeno del don la raíz y estructura de la sociabilidad, el arraigo de la sociabilidad en unas estructuras del psiquismo humano que superan la reducción de lo social al materialismo de la división social del trabajo o al convencionalismo del contrato social.

El resultado de la sistematización de todos los elementos significativos para la comprensión del fenómeno del don en su complejidad conceptual y social ha sido la taxonomía comprensiva que hemos presentado y que se articula mediante tres parámetros polares (obligado-libre, personal-institucional, alienable-inalienable). A través de estos parámetros podemos ofrecer una comprensión, no solo de las diferentes modalidades que el don adopta, sino del conjunto de formas en las que las realidades materiales circulan entre las personas. Esta taxonomía constituye una aportación en el conjunto del discurso sobre el don dentro de las ciencias sociales, visibilizando cómo la circulación de las realidades materiales se realiza a través del canal de las relaciones en sociedad¹.

Por último, esta taxonomía nos ha permitido comprender cómo la forma específica del don propia del discurso de CV puede proyectarse, *mutans mutandis*, sobre otros modos de transmisión. Como hemos señalado en el capítulo VI, las relaciones mediadas institucionalmente que articulan todo el movimiento asociacionista y de voluntariado comparten en buena medida la concepción de *lógica del don* tal y como esencialmente es comprendida en CV, y sería, sin duda, el ámbito donde la experiencia del don más apropiadamente se manifiesta sin entrar dentro del campo específico del don ceremonial.

Pero más particularmente, en lo referente a las relaciones económicas que se desarrollan a través de la institución del mercado, nuestra taxonomía, al poner de

¹ En toda la bibliografía consultada para este trabajo solo hemos encontrado otra taxonomía sobre las formas del don, pero meramente incoada y no desarrollada en Gasparini, G., "Il dono: tra economia e società" *Aggiornamenti sociali* 3, no. 55 (2004). Por otro lado en Fiske, A. P., *Structures of Social Life* (New York: Free Press, 1993) se presenta también una taxonomía pero no de las formas del don, sino de las estructuras cognitivas que definen por combinación las formas de las relaciones sociales. En la propuesta de Fiske las relaciones sociales se construyen sobre las relaciones materiales (comunal sharing, authority ranking, equality matching, y market pricing), mientras que en nuestra taxonomía es al contrario, las relaciones materiales se construyen sobre relaciones sociales.

VIII.- Conclusiones

manifiesto una polisemia de los actos discretos de transmisión, dado que los parámetros que definen a estas constituyen un continuo que se manifiesta en diferente grado, nos posibilita comprender cómo la lógica del don puede ser operativa dentro de las transmisiones operadas en las relaciones mercantiles. Esta constituye la tercera aportación de nuestro trabajo y la que responde al objetivo que nos habíamos planteado.

Una comprensión de la lógica del don operativa en las relaciones económicas

A través de todo el trabajo aquí presentado hemos podido llegar a responder a la pregunta que lo inició: valorar el alcance de la pretensión de CV 36 al plantear la necesidad de la *lógica del don* para la propia razón económica, explicitando en términos operativos para la ciencia económica el significado de la *lógica del don*.

Para responder a la cuestión planteada hemos partido de las características del don que hemos destilado del pensamiento de Joseph Ratzinger y Benedicto XVI. De entre dichas características que desplegaban la comprensión del concepto de *lógica del don* y su presentación en CV destacamos en este momento los dos que resultan especialmente relevantes para nuestro interés.

La primera característica especialmente relevante para nuestro interés es un matiz que subrayábamos al hacer el comentario a CV en el capítulo I. Este matiz, que podría pasar desapercibido pero que consideramos fundamental, es aquel que señala la necesidad de que esta *lógica del don* sea operativa desde dentro de las mismas relaciones del mercado y no a modo de una compensación ex-post que venga a enmendar los resultados no deseables o injustos derivados de la dinámica interna de funcionamiento de las relaciones económicas. Como indicaba el Papa en CV 36d «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*». Y así, este punto también lo señalábamos igualmente en la síntesis que ofrecíamos al final del capítulo primero:

«De ahí que la *lógica del don* no adquiriera un carácter subsidiario respecto a la lógica económica y política; la *lógica del don* no viene a cubrir los déficits de justicia que la acción económica y política pueda generar, sino que es necesaria para posibilitar las relaciones justas y fraternas desde el interior de las mismas relaciones institucionales.»

VIII.- Conclusiones

Esta característica de la comprensión del concepto de *lógica del don* a la luz de CV constituye el primer vector que nos ha orientado en el momento de trasladar la *lógica del don* a las relaciones económicas, en la medida en que nos lleva a explorar la presencia de esta lógica en las mismas relaciones discretas de intercambio dentro del mismo mercado. Pero ¿cómo puede hacerse si la concepción del fenómeno del don en CV se corresponde fundamentalmente con el *don ceremonial* tal y como lo hemos presentado? ¿Cómo ir más allá del carácter festivo y excepcional de dicha modalidad del don? Las dificultades no solo provienen del lado del don, sino también del lado del mercado ¿cómo puede hacerse toda vez que hemos acordado que la relación mercantil está fuera del ámbito de relación personal, y en ella lo que se relacionan son las cosas con las cosas y no las personas?

Para afrontar esta dificultad se hace necesario que recordemos algo de suma importancia que hemos señalado al presentar nuestra taxonomía al finalizar el capítulo V.

Ciertamente, en la taxonomía que hemos presentado de los diversos modos de transmisión de realidades materiales en función de diversas formas de relación social, la transmisión mercantil queda en las antípodas del ámbito del don. No obstante, ya hemos señalado, al presentar los parámetros que definían los diversos modos de don, que:

«cada una de estas modalidades no siempre se presenta en un estado puro. La continuidad de cada uno de los parámetros, su flexibilidad y el hecho de que cada uno de ellos esté sometido a las gramáticas culturales en las que se insertan los actos discretos de donación, nos hacen constatar que, aunque en un determinado acto de transmisión una de estas modalidades sea la protagonista, no deja de haber en cada una de ellas ecos de alguna o algunas de las otras formas de transmisión. De ahí que, aunque encontremos actos de transmisión que sustantivamente han de clasificarse como pertenecientes a un modo concreto, no por ello podemos, en función de las circunstancias propias de cada acto discreto, dejar de reconocer en el mismo acto la presencia del eco de otros modos»

Es decir, nuestra taxonomía es un instrumento comprensivo, y como tal la hemos presentado; instrumento que nos ha servido para entender mejor los modos de transmisión de realidades materiales más allá del intercambio mercantil y su relación con el ámbito del don, pero la realidad es más compleja que la teoría. En este sentido, nuestra primera vía para constatar la presencia de algún eco de *lógica del don* dentro de las relaciones discretas mercantiles encuentra el resquicio «por el que colarse» en esa

VIII.- Conclusiones

multidimensionalidad de las relaciones sociales, en el hecho de que son pocas las ocasiones en las que nos encontramos en un acto discreto de transmisión una forma pura de nuestra taxonomía. En cada transmisión particular -don arcaico, ceremonial, herencia, limosna, etc.- las intencionalidades de los agentes, los significados culturales, los códigos con los que se expresan, pueden tener un carácter polisémico que abarca diversos grados de libertad, alienabilidad, y relacionalidad, que hace que una transmisión particular no pueda clausurarse casi nunca dentro de una forma pura de nuestra taxonomía.

Y así, en el intercambio mercantil muchas veces, aun dándose esa indiferencia respecto a las particulares condiciones del otro sujeto con el que se realiza, aun estando principalmente referida a ese mero intercambio de cosas por cosas, encontramos esa pluralidad de sentidos, de matices que lo dotan de un significado más complejo al acto discreto de transmisión.

Por tanto, para mostrar que el intercambio mercantil está abierto a la posibilidad de la presencia del don, hemos de considerar que se halla referido, como todo acto humano, al mundo intencional del agente, pero también cimentado en el marco social que define a cada actor y su posición relativa en el contexto social. Y así, aunque una determinada transmisión podamos enmarcarla primariamente en el ámbito de la relación mercantil -conforme a nuestra taxonomía- suele contener aspectos más propios de otros modos de transmisión, y entre estos no pocas veces un auténtico sentido de don como signo de reconocimiento.

Atendiendo a esta polisemia de los actos discretos de transmisión, con el fin de explorar la presencia del don en el mercado, hemos recurrido a la «behavioural economics» o Economía del Comportamiento, en la medida en que dicho enfoque ha abierto la comprensión del comportamiento del agente económico a dicha polisemia. A través de las aportaciones de este enfoque hemos mostrado, aportando suficiente evidencia tanto teórica como empírica, al menos dos resultados fundamentales para nuestro objetivo.

En primer lugar, que los agentes económicos, las personas concretas, en sus interacciones económicas dentro del mercado, muestran muchas veces prácticas que claramente podemos identificar como prácticas del don en el sentido en que este es presentado en CV, prácticas claramente marcadas por la reciprocidad y/o el altruismo.

VIII.- Conclusiones

Y, en segundo lugar, que estos patrones de comportamiento marcados fuertemente por el altruismo, la generosidad o la gratuidad no pueden ser considerados por la teoría contemporánea del agente económico como comportamientos excéntricos, o carentes de racionalidad. Antes, al contrario, como hemos podido mostrar al presentar la construcción y deconstrucción del paradigma del *homo oeconomicus* desde la misma teoría económica, los comportamientos dentro de la interacción económica que podemos encuadrar dentro del campo de la lógica del don se nos muestran como plenamente racionales desde el punto de vista económico, en el sentido en que permiten una asignación más eficiente de los recursos.

La segunda característica de la comprensión de la *lógica del don* en CV que nos permite articularla en las relaciones económicas es la proyección de la experiencia del don desde las relaciones personales hacia las institucionales. Como veíamos cuando profundizábamos en el concepto de *lógica del don* tanto en la teología de Joseph Ratzinger como de Benedicto XVI, si bien el ámbito propio del don es la relación personal, la relación tú a tú, teniendo como analogado principal la relación con el Tú de Cristo, sin embargo, se proyecta en las relaciones con los otros en su sentido de pluralidad. En tanto que el ser humano vive en una red de relaciones, no solo presentes, sino también históricas, la experiencia del don y su lógica inherente se refleja también en estas. Como indicábamos al comienzo de este trabajo

«la lógica de don pasa del ámbito fenomenológico y personal al ámbito social a través del principio del bien común, como vía institucional-política de la caridad. El ámbito del don no se circunscribe en el magisterio de Benedicto XVI al ámbito de lo privado y de las relaciones de cercanía, sino que ha de inspirar también las relaciones institucionales, tanto económicas como políticas, y ha de hacerse operativa desde el interior de estas»

Así pues, en la medida en que la experiencia del don, aun teniendo su ámbito propio en las relaciones personales, se proyecta también en las relaciones sociales mediadas a través de las instituciones, puede ser operativo dentro de las relaciones económicas que se desarrollan en la vida en sociedad. La *lógica del don* no queda así recluida en exclusiva dentro de comunidades de pertenencia, a un modo de relación que precisa de una relación cercana, tú a tú, sino que tiene también espacio dentro de las relaciones institucionales, es decir en la misma configuración del mercado en tanto que institución que organiza la convivencia.

VIII.- Conclusiones

Este aspecto institucional de la *lógica del don*, inspirándonos en el modo en cómo aparece en CV, ha sido desarrollado en nuestra investigación especialmente en el capítulo V. Allí, de la mano de Hanna Arendt y Paul Ricoeur, hemos mostrado el modo en el que la *lógica del don* se inserta en las relaciones institucionales. Hemos constatado cómo, a través del «tener parte» y el «tomar parte» de los agentes insertos en toda institución, se realiza el reconocimiento mutuo, núcleo de la *lógica del don*, ahora institucionalmente mediado.

Esta presencia de la *lógica del don* en las relaciones institucionales, ya en el capítulo V las hemos referido al mercado, pero especialmente ha sido en el último apartado del capítulo VI donde hemos querido mostrar cómo incluso en las relaciones mercantiles, las más alejadas por su propia naturaleza del ideal-tipo del don expresado en el don ceremonial, existe una mínima presencia de la *lógica del don* a través de ese reconocimiento básico necesario para toda institución.

La constatación de esta presencia de la *lógica del don* en las relaciones económicas en tanto que realizadas a través de la institución del mercado, es precisamente lo que ha constituido el segundo vector que nos ha orientado en la indagación dentro del análisis económico sobre un posible modo en que la *lógica del don* se puede hacer operativa: la Nueva Economía Institucional. Los aportes de este enfoque económico complementan y refuerzan los de la Economía del Comportamiento, compartiendo una buena parte del fundamento analítico, pero mirando a los condicionamientos sociales, institucionales y culturales de la interacción económica.

La primera aportación de la NEI a nuestro objetivo es que el entorno institucional, el conjunto de reglas sociales -implícitas o explícitas-, los códigos culturales, y la estructura de la red de relaciones, son fundamentales no solo para el surgimiento y éxito de comportamientos económicos que albergan de algún modo una *lógica del don*, sino también, y en la medida en que promuevan la cooperación y el altruismo, esenciales para el logro de resultados económicos más eficientes y para la gestión de determinados tipos de recursos (los bienes comunes) fundamentales para la vida en sociedad y para la vida misma.

La segunda aportación de la NEI a nuestro objetivo es su análisis del *capital social*, ese conjunto de reglas y normas que articulan la interacción social, y a la red de relaciones e instituciones en las que la sociedad toma forma. Para la NEI el capital social es, junto con la estructura institucional, pieza clave para comprender el desempeño

VIII.- Conclusiones

económico de las sociedades. Y en la construcción y desarrollo de dicho capital social, a nuestro entender, juega un papel fundamental la *lógica del don* tal y como la hemos presentado en nuestro trabajo cuando señalábamos el final del capítulo VII. En último término esto es lo que venía a señalar Benedicto XVI cuando decía:

«si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento» (CV35)

Cuestiones abiertas

A lo largo del proceso de investigación y redacción de esta tesis doctoral han ido surgiendo multitud de posibilidades para desarrollar o encauzar un tema tan rico como el que en estas páginas hemos tratado. No obstante, el objetivo que nos habíamos planteado nos impelía a avanzar en una dirección, descartando determinados desarrollos que, siendo prometedores, nos habrían retrasado en alcanzar nuestra meta y no habrían contribuido significativamente a enriquecer nuestro interés. Dichos desarrollos quedan pues abiertos para que futuras investigaciones puedan profundizar en ellos, y en este momento nos limitaremos a reseñar aquellos que a nuestro parecer resultarían más prometedores.

A lo largo de estas páginas hemos podido constatar cómo el fenómeno del don y su lógica interna constituyen una clave de comprensión de la dimensión relacional de la persona. La lógica inherente al fenómeno del don se establece como un cauce primario del reconocimiento interpersonal, y se haya profundamente anclada en los estratos más básicos del psiquismo humano, por lo que se manifiesta en todas las culturas, en todas las épocas y en todas las relaciones humanas. Desde esta significatividad y universalidad para comprender la dimensión relacional de la persona y el reconocimiento mutuo de la lógica del don, esta puede aportar una perspectiva nueva y enriquecedora sobre diversos campos teológicos.

Por un lado, la *lógica del don* puede operar como categoría hermenéutica disponible para un desarrollo de exégesis bíblica, no solo de un modo directo mediante el escrutinio de la presencia del dinamismo del don en la Sagrada Escritura, sino también de un modo indirecto, sirviéndose de lo que en estas páginas hemos llamado *régimen del don* como categoría que permite una más profunda comprensión de la cosmovisión operante en sociedades pretéritas. Esta perspectiva queda disponible para profundizar en

VIII.- Conclusiones

el sentido de múltiples prácticas sociales reflejadas en los textos bíblicos, así como para adecuar su actualización en una sociedad contemporánea en la que dicha cosmovisión ha sido profundamente transformada.

Dentro del campo de la Teología Dogmática la fenomenología de la donación ya ha podido mostrarse como un enfoque con grandes posibilidades para enriquecer la teología trinitaria. La comprensión de la dinámica relacional personal y la lógica del don puede ofrecer interesantes vías para una contemplar desde perspectivas renovadas el misterio del Dios trinitario a través de una profundización en la categoría de donación.

Igualmente puede considerarse la posibilidad de articular el dinamismo del don para una enriquecida comprensión de la antropología teológica. Una lectura de la creación como don, una comprensión de la condición de *imago Dei* desde la relacionalidad personalista explicitada en la experiencia de la donación, o una ampliada visión de la condición creatural desde la experiencia del *don originante* y la relación entre gracia creada y gracia increada, pueden ser temáticas susceptibles de recibir aportaciones desde la consideración de la *lógica del don* como dinamismo fundamental de lo humano.

Por otro lado, la comprensión de la dinámica de la donación que hemos presentado en estas páginas, sin duda, puede aportar una visión enriquecedora del misterio de la Eucaristía. La comprensión del *don ceremonial* como gesto simbólico de reconocimiento recíproco se muestra, sin duda, como una categoría capaz de aportar una mejor y mayor percepción del sentido tanto sacrificial como de comensal de la Eucaristía, y con posibilidad de proyectarse como dinamismo inherente a la gestualidad litúrgica.

En el campo de la Teología Moral la estructura y dinamismo del don, explicitados en la categoría de *lógica del don*, constituyen, en nuestra opinión, una rica vía para iluminar y ampliar categorías como la *opción fundamental* en la medida en que establece un nexo entre la experiencia de la fe y la praxis humana. Igualmente, la categoría de *lógica del don* queda disponible para ser aplicada a una comprensión del sentido de *ley nueva* desde una visión relacional y responsorial del actuar humano.

Finalmente, el ámbito de la Teología Moral Social, como se ha visto en estas páginas, puede hacer una rica recepción de la categoría *lógica del don* tal y como ha sido presentada en estas páginas. La relación entre la lógica de la gratuidad y la lógica de la equivalencia, entre caridad y justicia, como dialéctica siempre presente en la Moral Social, es una temática que en estas líneas ha quedado bien perfilada, pero que, sin duda

VIII.- Conclusiones

merece la pena profundizar. Por otro lado, al igual que hemos trasladado al ámbito económico la *lógica del don*, queda por trasladar esta categoría al campo de la moral política. El papel de la *lógica del don* en la constitución de lo social que ha sacado a la luz la sociología, y su lectura desde la experiencia de la fe cristiana, queda disponible para una mayor y mejor comprensión de categorías como el bien común, la constitución orgánica de la sociedad, o la subsidiariedad.

Conclusión final

Llegamos definitivamente al último momento de este trabajo en el que hemos de considerar el nivel de consecución de nuestro objetivo: valorar el alcance de la pretensión de CV 36 al plantear la necesidad de la *lógica del don* para la propia razón económica, explicitando en términos operativos para la ciencia económica el significado de la *lógica del don*.

La pretensión de Benedicto XVI de la necesidad de que la *lógica del don*, lógica interna de la experiencia de la caridad, inspire el desempeño económico, no solo como una solicitud ética, sino como una necesidad propia de la lógica económica, a tenor de la investigación que hemos presentado en estas páginas, lejos de ser un mero bienintencionado deseo, constituye una sólida propuesta que la misma razón económica no puede ignorar, pues la comprensión profunda de la interacción económica en la vida social no puede alcanzarse si la ciencia económica no asume como apropiados para la racionalidad económica los comportamientos que se asientan sobre la experiencia humana del don.

Confiamos en que este trabajo haya servido a su razón última, al impulso que lo motivó que no ha sido otro que responder al desafío que Benedicto XVI lanzaba en CV36:

«mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no solo 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».

Madrid 31 de diciembre de 2021

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía en el texto

Magisterio Pontificio

- Benedicto XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005): AAS 98 (2006) 217-51.
- Benedicto XVI, Carta encíclica *Spes salvi* (30.01.2007): AAS 99 (2007) 985-1027.
- Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate* (29.06.2009): AAS 101 (2009) 641-709.
- Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7.12.1965): AAS 58 (1966) 1025-120.
- Juan Pablo II, Carta encíclica *Laborem excersens* (14.9.1981): AAS 73 (1981) 577-647.
- Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987): AAS 84 (1987) 513-86.
- Juan Pablo II, Carta encíclica *Centesimus annus* (1.5.1991): AAS 83 (1991) 793-867.
- JUAN PABLO II. *El amor humano en el plan divino: catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio, dadas en Roma del 5 de setiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 1993.
- Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane* (2.2.1994): AAS 86 (1994) 868-925.
- Juan XXIII, Carta encíclica *Mater et magistra* (15.5.1961): AAS (1961) 401-64.
- Leon XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* (15.05.1891): Acta Leonis, XIII (1894) 177-209.
- Pablo VI, Carta encíclica *Populorum progressio* (26.03.1967): AAS 59 (1967) 257-99.
- Pablo VI, Carta encíclica *Octogesima adveniens* (14.5.1971): AAS 63 (1971) 401-41.
- Pío XI, Carta encíclica *Quadragesimo anno* (15.5.1931): AAS 23 (1931) 177-228.

Fuentes Primarias

- ANSPACH, MARK ROGIN. *À charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*. Paris: Seuil, 2002.
- APPADURAI, ARJUN. "Introduction: commodities and the politics of value." En *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, editado por A. Appadurai: Cambridge University Press, 1988.
- ARENDT, HANNAH. *Qué es la política*. Barcelona: Paidós, 1997.
- ARENDT, HANNAH. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- ARENDT, HANNAH. *La Condicion Humana*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- BLANCO SARTO, PABLO. *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra, 2011.
- BOURDIEU, P. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- BOURDIEU, PIERRE. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1977.
- BOURDIEU, PIERRE. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- BOURDIEU, PIERRE. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.

Bibliografía

- BOURDIEU, PIERRE. *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- CARRIER, J.G. *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700*. London: Taylor & Francis, 1994.
- CHEAL, D. *The Gift Economy*. London: Taylor & Francis, 1988.
- DERRIDA, JACQUES. *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.
- GODBOUT, JACQUES. *Le don, la dette et l'identité: homo donator versus homo oeconomicus*. Trois-Rivières: Éditions du Boréal, 2000.
- GODBOUT, JACQUES Y ALAIN CAILLE. *El espíritu del don*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- GODELIER, MAURICE. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós, 1998.
- GREGORY, CHRISTOPHER A. *Gifts and commodities*. London: London Academic Press, 1982.
- HÉNAFF, MARCEL. *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós, 1998.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss." En *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, editado por Georges Gurvitch, vol coll.«Quadrige»: ix-llii. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- MARION, JEAN-LUC. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- MARION, JEAN-LUC. *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- MARION, JEAN-LUC. *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses universitaires de France, 2001.
- MARION, JEAN-LUC. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.
- MAUSS, MARCEL. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *Sociologie et anthropologie* (1923): 143-279.
- OSTROM, ELINOR. *Understanding institutional diversity*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2009.
- OSTROM, ELINOR Y TOH-KYEONG AHN. *Foundations of social capital*. Cheltenham: Edward Elgar 2003.
- OSTROM, ELINOR, ROY GARDNER, Y JAMES M WALKER. *Rules, games, and common-pool resources*. Chicago: University of Michigan Press, 1994.
- RATZINGER, JOSEPH. *Ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- RATZINGER, JOSEPH. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- RATZINGER, JOSEPH. *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología*. Barcelona: Herder, 1972.
- RATZINGER, JOSEPH. *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.
- RATZINGER, JOSEPH. *Cooperadores de la verdad: (reflexiones para cada día del año)*. Madrid: Rialp, 1991.
- RATZINGER, JOSEPH. *Evangelio, catequesis, catecismo*. Valencia: Edicep, 1996.
- RATZINGER, JOSEPH. *El camino pascual*. Madrid: BAC, 2005.
- RATZINGER, JOSEPH. *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Bibliografía

- RATZINGER, JOSEPH. *La sal de la tierra*. Madrid: Palabra, 2005.
- RATZINGER, JOSEPH. *El espíritu de la liturgia: una introducción*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- RATZINGER, JOSEPH. *Escatología: La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 2007.
- RATZINGER, JOSEPH. *Jesús de Nazaret: desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Vol. 2. Madrid: Encuentro, 2011.
- RICŒUR, P. Y G. MARCEL. *Entretiens: Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
- RICOEUR, PAUL. *Historia y Verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- RICOEUR, PAUL. *Amour et justice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- RICOEUR, PAUL. *Lo justo*. Madrid: Caparrós, 1999.
- RICOEUR, PAUL. *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- RICOEUR, PAUL. *Amor y justicia*. Madrid: Trotta, 2011.
- RICOEUR, PAUL. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.
- SÁNCHEZ DE LA CRUZ, CARLOS. *Don y gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Claves para la teología moral*. Vol. 267. Madrid: Perpetuo Socorro, 2012.
- WILLIAMSON, OLIVER E. *The economic institutions of capitalism*. New York: Free Press, 1985.

Fuentes secundarias

- AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella: Verbo Divino, 2001.
- ALBI, EMILIO, CARLOS CONTRERAS, JOSE M GONZÁLEZ-PÁRAMO, Y IGNACIO ZUBIRI. *Teoría de la Hacienda Pública*. Barcelona: Ariel, 1992.
- ALLAIS, MAURICE. "Allais paradox." En *Utility and probability*, editado por Murray Milgate John Eatwell, Peter Newman, 3-9. London: Springer, 1990.
- AQUINO, TOMÁS. *La monarquía*. Madrid: Tecnos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudema*. Madrid: Gredos, 1998.
- AXELROD, ROBERT M. *The evolution of cooperation*. New York: Basic books, 2006.
- BECKER, GARY STANLEY. *A Treatise on the Family*. Cambridge (Mass.): Harvard university press, 2009.
- BENTHAM, JEREMY. *The Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- BLOCH, M. *La sociedad feudal*. Tres Cantos (Madrid): Akal, 1986.
- BOAS, FRANZ Y GEORGE HUNT. *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. Washington D.C.: US Government Printing Office, 1897.
- BOLTANSKI, LUC. *El amor y la justicia como competencias*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- BOURDIEU, P. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2012.
- BOURDIEU, PIERRE. *Esquisse d'une theorie de la pratique. Précède de "Trois études d'ethnologie kabyle"*. Genève: Librairie Droz, 1972.
- BOURDIEU, PIERRE. "The forms of capital." En *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, editado por J.G. Richardson. New York: Greenwood, 1985.

Bibliografía

- BOURDIEU, PIERRE. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.
- BRUAIRE, CLAUDE. *L'être et l'esprit*. Paris: Presses universitaires de France, 1983.
- BRUNI, L. Y S. ZAMAGNI. *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*. Berna: Peter Lang, 2007.
- BRUNI, LUIGINO. *Reciprocity, Altruism and the Civil Society: in praise of heterogeneity*. London: Routledge, 2008.
- BRUNI, LUIGINO Y STEFANO ZAMAGNI. *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*. Bologna: Il mulino, 2004.
- BUSTELO GÓMEZ, PABLO. *Economía del desarrollo. Un análisis histórico*. Editorial Complutense, 1992.
- CAMPOMANES, PEDRO RODRÍGUEZ. *Discurso sobre el fomento de la industria popular: discurso sobre la educación popular de los artesanos*. Madrid: Ministerio de Hacienda. Instituto de Estudios Fiscales, 1975.
- CLARK, J.B. *The Distribution of Wealth: A Theory of Wages, Interest and Profits*. London: Macmillan, 1899.
- CLAVERO, B. *Mayorazgo: propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*. Madrid: Siglo XXI, 1974.
- CLAVERO, B. *Antidora: antropología católica de la economía moderna*. Milan: Giuffrè, 1991.
- COURNOT, ANTOINE AUGUSTIN. *Investigacion acerca de los principios matematicos de teoria de las riquezas*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- DE MONTAIGNE, MICHEL. *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra, 2013.
- DERRIDA, JACQUES. *Donner (le) temps*. Paris: Éditions Galilée, 1991.
- DONATI, PIERPAOLO. *Relational sociology: A new paradigm for the social sciences*. London: Routledge, 2010.
- DURKHEIM, EMILE. *La división del trabajo social*. Vol. 39. Madrid: Ediciones Akal, 1987.
- EDGEWORTH, FRANCIS YSIDRO. *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. London: C. K. Paul, 1881.
- EGGERTSSON, T. *Economic behavior and institutions*, Cambridge, Cambridge University Press. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.
- EKEH, PETER P. *Social exchange theory: The two traditions*. London: Heinemann 1974.
- ENGELS, FEDERICO. *El origen de la propiedad privada, la familia y el estado*. Buenos Aires: Planeta, 1986.
- FISCHER, S. Y R. DORNBUSCH. *Macroeconomía*. Madrid: McGraw-Hill, 1991.
- FISHER, IRVING. *Mathematical investigations in the theory of value and price (1892) Appreciation and interest (1896)*. Reprints of economic classics. New York: A.M. Kelley, 1961.
- FISKE, ALAN PAGE. *Structures of Social Life*. New York: Free Press, 1993.
- FURUBOTN, EIRIK GRUNDTVIG Y RUDOLF RICHTER. *The new institutional economics: a collection of articles from the Journal of Institutional and Theoretical Economics*. Tubingen: Mohr Siebeck, 1991.
- GODBOUT, JACQUES Y ALAIN CAILLE. *L'esprit du don*. Paris: Éditions La Découverte, 1992.
- GOLDBLATT, ROBERT. *Lectures on the hyperreals: an introduction to nonstandard analysis*. Vol. 188. Berlin: Springer Science & Business Media, 2012.
- GOSSEN, HERMANN HEINRICH. *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1983.

Bibliografía

- HAN, BYUNG-CHUL. *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Herder Editorial, 2020.
- HARSANYI, JOHN C. *Rational behaviour and bargaining equilibrium in games and social situations*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Madrid: Alianza, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía Del Derecho, o, Derecho Natural y Ciencia Política*. Barcelona: Edhasa, 1999.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Fenomenología del espíritu*. 6 ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2000.
- HOBBS, T. *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- HOFBAUER, JOSEF Y KARL SIGMUND. *Evolutionary games and population dynamics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1998.
- HÖFER, JOSEF Y KARL RAHNER. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. VI. Freiburg: Herder, 1961.
- HONNETH, AXEL. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996.
- HOWELL, MARTHA C. *Commerce Before Capitalism in Europe, 1300-1600*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- IZQUIERDO MARTÍN, JESÚS. "En nombre de la comunidad. Antropología de la propiedad en el Antiguo Régimen." En *Campos cerrados, debates abiertos. Análisis histórico y propiedad de la tierra en Europa (siglos XVI-XIX)*, editado por Rosa Congost and Jose Miguel Lana, 53-73. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007.
- JEVONS, W. STANLEY. *Theory of Political Economy*. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- JOVELLANOS, GASPAR MELCHOR DE, C. NOCEDAL, Y M. ARTOLA. *Obras publicadas é inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1839.
- KASPER, WALTER. *La teología a debate*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- KEYNES, JOHN MAYNARD. *A treatise on probability*. London: Macmillan, 1921.
- KNIGHT, FRANK H. *Risk, uncertainty and profit*. Boston: Houghton Mifflin, 1921.
- KOMTER, AAFKE ELISABETH. *The Gift: An Interdisciplinary Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996.
- KOMTER, AAFKE ELISABETH. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- KRIEDTE, P., H. MEDICK, Y J. SCHLUMBOHM. *Industrialization Before Industrialization*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- KRIEDTE, PETER. *Feudalismo tardío y capital mercantil: líneas maestras de la historia económica europea desde el siglo XVI hasta finales del XVIII*. Barcelona: Crítica, 1987.
- KUHN, SAMUEL THOMAS. *La estructura de las revoluciones científicas*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- LAKATOS, IMRE. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- LASLETT, P. *The world we have lost*. London: Methuen, 1971.

Bibliografía

- LATSIS, SPIRO J. *Method and Appraisal in Economics*. Cambridge (MS): Cambridge University Press, 1976.
- LEFORTE, CLAUDE. *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- LEVI, GIOVANNI. *La herencia inmaterial: La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. San Sebastián: Editorial Nerea, 1990.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos, 2010.
- LUTERO, MARTIN. *Opera Omnia*. Weimar: Weimar Ausgabe (WA), 1888-1929.
- MACFARLANE, ALAN. *The Origins of English Individualism*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- MACINTYRE, ALASDAIR C. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica 1987.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. *Los argonautas del Pacífico occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Madrid: Península, 2001.
- MALINOWSKI, BRONISLAW Y SIR JAMES GEORGE FRAZER. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta-Agostini Barcelona, 1986.
- MARSHALL, ALFRED. *Principles of Economics*. London: Macmillan, 2013.
- MARX, K. Y F. ENGELS. *El Capital: crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- MARX, KARL. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política:(Borrador) 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- MELINA, LIVIO, JOSÉ NORIEGA, Y JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA. *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*. Madrid: Palabra, 2007.
- MENGER, CARL. *Principios de economía política*. Madrid: Unión Editorial, 1997.
- MILL, JOHN STUART. *Essays on some unsettled questions of political economy*. London: John W. Parker, 1844.
- MILL, JOHN STUART. *Principios de economía política : con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*. Vol. 2ª ed. en español, rev. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Mui, Lik. "Computational models of trust and reputation: Agents, evolutionary games, and social networks." Massachusetts Institute of Technology, 2002.
- NAREDO, JOSE MANUEL. *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid: Siglo XXI 2015.
- NORTH, DOUGLASS C. *Understanding the process of economic change*. Princeton (Mass.): Princeton University Press, 2005.
- NORTH, DOUGLASS CECIL. *Structure and change in economic history*. New York: Norton, 1981.
- NORTH, DOUGLASS CECIL. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1990.
- NUSSBAUM, M.C. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press, 1992.
- PARETO, VILFREDO. *Cours d'économie politique*. Vol. 1, 2 vols. Lausanne: F. Rouge, 1896.
- PARETO, VILFREDO. *Cours d'économie politique*. Vol. 2, 2 vols. Lausanne: F. Rouge, 1897.

Bibliografía

- PARETO, VILFREDO. *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*. Roma: Societa editrice libraria, 1906.
- PARRY, JONATHAN Y MAURICE BLOCH. *Money and the Morality of Exchange*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- PARSONS, T. Y R.F. BALES. *Family, socialization and interaction process*. New York: Free Press, 1955.
- PHELPS, EDMUND S. *Altruism, morality, and economic theory*. Russell Sage Foundation, 1975.
- PLATÓN. *Protágoras*. Madrid: Gredos, 2010.
- POLANYI, K. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Madrid: Endymion, 1989.
- POPPER, KARL RAIMUND. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 2008.
- PUTNAM, ROBERT D. *Social Capital and Public Life*. 1993.
- RICARDO, D. *Principios de economía política y tributación*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- RICOEUR, PAUL. *Le juste I*. Paris: Esprit, 1995.
- RICOEUR, PAUL. *Parcours de la reconnaissance: trois études*. Paris: Stock, 2004.
- RICOEUR, PAUL *Le juste II*. Paris: Esprit, 2001.
- SACCO, PIER LUIGI, PAOLO VANIN, Y STEFANO ZAMAGNI. "The economics of human relationships." En *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, editado por Serge-Christophe Kolm and Jean Mercier Ythier, vol 1, 695-730. Amsterdam: Eselvier, 2006.
- SAVAGE, LEONARD JIMMIE. *The foundations of statistics*. Hoboken (NJ): John Wiley & Sons, 1954.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- SEGALÉN, M. *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus, 1992.
- SEN, AMARTYA K. *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus, 2010.
- SÉNECA, LUCIO ANNEO. *El libro de oro: seguido de los Pensamientos escogidos y del tratado De los beneficios*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1958.
- SIMON, HERBERT ALEXANDER. *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization*. New York: The Macmillan Company, 1947.
- SKYRMS, BRIAN. *The stag hunt and the evolution of social structure*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- SMITH, ADAM. *The Theory of the Moral Sentiments: 1759*. Adam Smith Institute, 2001.
- SMITH, ADAM. *The Wealth of Nations: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Petersfield Hampshire: Harriman House, 2007.
- SMITH, JOHN MAYNARD. *Evolution and the Theory of Games*. New York: Cambridge university press, 1982.
- STRATHERN, ANDREW. *The rope of Moka: Big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen New Guinea*. Vol. 4. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1971.
- THURNWALD, RICHARD. *Bánaro Society: Social Organization and Kinship of a Tribe in the Interior of New Guinea*. Edited by Kraus Reprint 1974. Vol. 3, 4 vols. Charklotesville: Memoirs of the American Anthropological Association, 1916.

Bibliografía

- VIDAL, MARCIANO. *Historia de la teología moral: De Trento al Vaticano II*. V. Madrid: Perpetuo Socorro Editorial, 2014.
- VITORIA, FRANCISCO. *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*. Madrid: Tecnos, 2007.
- VON BÖHM-BAWERK, EUGEN. *The Positive Theory of Capital*. New York: G.E. Stechert & Co., 1930.
- VON NEUMANN, JOHN Y OSKAR MORGENSTERN. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1947.
- WALRAS, LEON. *Principe d'une théorie mathématique de l'échange*. Paris: Guillaumin, 1874.
- WALLIS, JOHN J Y DOUGLASS NORTH. "Measuring the transaction sector in the American economy, 1870-1970." En *Long-term factors in American economic growth*, 95-162. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- WEBER, MAX. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones AKAL, 1998.
- WEINER, ANNETTE B. *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- WHITEHEAD, A.N. Y B. RUSSELL. *Principia mathematica: (hasta el *56)*. Madrid: Paraninfo, 1981.
- WICKSTEED, PHILIP HENRY. *The common sense of political economy, including a study of the human basis of economic law*. London: Lund Humphries, 1957.
- WILLIAMSON, JOHN. "What Washington means by policy reform." En *Latin American Readjustment: How Much has Happened, Washington*, editado por John Williamson. Washington: Peterson Institute for International Economics, 1989.
- ZAMAGNI, S. *The Economics of Altruism*. E. Elgar, 1995.

Artículos

- AKERLOF, G. A. Y R. E. KRANTON. "Economics and identity." *Quarterly Journal of Economics* 115, no. 3 (2000): 715-53.
- AKERLOF, GEORGE A. "The market for "lemons": Quality uncertainty and the market mechanism." *The Quarterly Journal of Economics* (1970): 488-500.
- AMBRUS, ATTILA Y PARAG A PATHAK. "Cooperation over finite horizons: A theory and experiments." *Journal of public Economics* 95, no. 7-8 (2011): 500-12.
- ANDERSON, SIWAN. "The economics of dowry and brideprice." *Journal of Economic Perspectives* 21, no. 4 (2007): 151-74.
- ANDREONI, JAMES. "Why free ride?: Strategies and learning in public goods experiments." *Journal of public Economics* 37, no. 3 (1988): 291-304.
- ANDREONI, JAMES. "Impure altruism and donations to public goods: A theory of warm-glow giving." *The economic journal* 100, no. 401 (1990): 464-77.
- ANDREONI, JAMES. "Warm-glow versus cold-prickle: the effects of positive and negative framing on cooperation in experiments." *The Quarterly Journal of Economics* 110, no. 1 (1995): 1-21.
- ANDREONI, JAMES Y JOHN MILLER. "Giving according to GARP: An experimental test of the consistency of preferences for altruism." *Econometrica* 70, no. 2 (2002): 737-53.

Bibliografía

- ANDREONI, JAMES Y JOHN H MILLER. "Rational cooperation in the finitely repeated prisoner's dilemma: Experimental evidence." *The economic journal* 103, no. 418 (1993): 570-85.
- ANDREONI, JAMES Y LARRY SAMUELSON. "Building rational cooperation." *Journal of Economic theory* 127, no. 1 (2006): 117-54.
- ARROW, KENNETH J. "Social responsibility and economic efficiency." *Public Policy* 21, no. 3 (1973): 303-17.
- ARUNACHALAM, RAJ Y TREVON D LOGAN. "On the heterogeneity of dowry motives." (2006).
- ASAMBLEA GENERAL DE LA NACIONES UNIDAS. "Declaración del Milenio." *Res 55*, no. 2 (2000): 13.
- AUMANN, ROBERT J. "Utility theory without the completeness axiom." *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1962): 445-62.
- AUMANN, ROBERT J. "Rationality and Bounded Rationality." *Games and Economic Behavior* 21 (1997): 2-14.
- BACIERO RUIZ, FRANCISCO TADEO. "El De legibus de Suárez y Locke." *Revista Espanola de Filosofía Medieval* 10 (2003): 387-93.
- BACIERO RUIZ, FRANCISCO TADEO. "El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke." *Anuario Filosófico* 45, no. 2 (2012): 391-421.
- BEBBINGTON, ANTHONY, SCOTT GUGGENHEIM, ELIZABETH OLSON, Y MICHAEL WOOLCOCK. "Exploring social capital debates at the World Bank." *Journal of Development Studies* 40, no. 5 (2004): 33-64.
- BECCHETTI, LEONARDO, ALESSANDRA PELLONI, Y FIAMMETTA ROSSETTI. "Relational goods, sociability, and happiness." *Kyklos* 61, no. 3 (2008): 343-63.
- BECCHETTI, LEONARDO, GIOVANNI TROVATO, Y DAVID ANDRES LONDONO BEDOYA. "Income, relational goods and happiness." *Applied Economics* 43, no. 3 (2011): 273-90.
- BEFU, HARUMI. "Gift-giving in a modernizing Japan." *Monumenta Nipponica* (1968): 445-56.
- BERG, JOYCE, JOHN DICKHAUT, Y KEVIN MCCABE. "Trust, reciprocity, and social history." *Games and Economic Behavior* 10, no. 1 (1995): 122-42.
- BLUME, LAWRENCE, ADAM BRANDENBURGER, Y EDDIE DEKEL. "Lexicographic probabilities and choice under uncertainty." *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1991): 61-79.
- BOHNET, IRIS Y BRUNO S FREY. "Social distance and other-regarding behavior in dictator games: Comment." *American Economic Review* 89, no. 1 (1999): 335-39.
- BOSCHMA, RON Y RON MARTIN. *The aims and scope of evolutionary economic geography. Report*. Utrecht: Utrecht University, Department of Human Geography and Spatial Planning, 2010.
- BRIANCESCO, EDUARDO. "Sobre la "sobreeminente ciencia del amor de Cristo" (Ef 3,19)." *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 93 (2007): 227-38.
- BRUNI, LUIGINO Y LUCA STANCA. "Watching alone: Relational goods, television and happiness." *Journal of Economic Behavior & Organization* 65, no. 3 (2008): 506-28.
- CAMACHO LARAÑA, ILDEFONSO. "Economía alternativa en el sistema capitalismo." *Revista de Fomento Social* (1996): 319-40.
- CAMACHO LARAÑA, ILDEFONSO. "Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión." *Revista de Fomento Social* (2009): 629-54.

Bibliografía

- CAMERER, COLIN Y KEITH WEIGELT. "Experimental tests of a sequential equilibrium reputation model." *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1988): 1-36.
- CARDENAS, JUAN CAMILO, JOHN STRANLUND, Y CLEVE WILLIS. "Local environmental control and institutional crowding-out." *World Development* 28, no. 10 (2000): 1719-33.
- CARRIER, JAMES. "Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange." *Sociological Forum* 6, no. 1 (1991): 119-36.
- CASTRESANA, AMELIA. "La Estipulación en Derecho Romano de Obligaciones, homenaje al profesor José Luis Murga Gener." *Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid* (1994).
- CASTRO CEA, JOSÉ. "Tomás de Mercado: controversia de la tasa del trigo." *UCM Working papers* 2001, no. 8 (2001).
- CINYABUGUMA, MATTHIAS, TALBOT PAGE, Y LOUIS PUTTERMAN. "Can second-order punishment deter perverse punishment?" *Experimental economics* 9, no. 3 (2006): 265-79.
- CLARY, E GIL, MARK SNYDER, ROBERT D RIDGE, JOHN COPELAND, ARTHUR A STUKAS, JULIE HAUGEN, Y PETER MIENE. "Understanding and assessing the motivations of volunteers: a functional approach." *Journal of Personality and Social Psychology* 74, no. 6 (1998): 1516-30.
- CNAAN, RAM A Y ROBIN S GOLDBERG-GLEN. "Measuring motivation to volunteer in human services." *The journal of applied behavioral science* 27, no. 3 (1991): 269-84.
- COASE, RONALD H. "The nature of the firm." *Economica* 4, no. 16 (1937): 386-405.
- COLANDER, DAVID. "The death of neoclassical economics." *Journal of the History of Economic Thought* 22, no. 2 (2000): 127-43.
- COLANDER, DAVID, RICHARD HOLT, Y BARKLEY ROSSER JR. "The changing face of mainstream economics." *Review of Political Economy* 16, no. 4 (2004): 485-99.
- COLEMAN, JAMES S. "Social capital in the creation of human capital." *American journal of sociology* 94 (1988): S95-S120.
- CONGOST I COLOMER, ROSA "Sagrada propiedad imperfecta: Otra visión de la revolución liberal española." *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, no. 20 (2000): 61-93.
- COX, JAMES C. "How to identify trust and reciprocity." *Games and Economic Behavior* 46, no. 2 (2004): 260-81.
- CROSON, RACHEL TA. "Partners and strangers revisited." *Economics Letters* 53, no. 1 (1996): 25-32.
- CHACÓN JIMÉNEZ, FRANCISCO. "Hacia una nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco." *Historia Social*, no. 21 (1995): 75-104.
- CHAN, ALLAN KK, LUTHER DENTON, Y ALEX SL TSANG. "The art of gift giving in China." *Business Horizons* 46, no. 4 (2003): 47-52.
- CHARNESS, GARY Y ERNAN HARUVY. "Altruism, equity, and reciprocity in a gift-exchange experiment: an encompassing approach." *Games and Economic Behavior* 40, no. 2 (2002): 203-31.
- CHAUDHURI, ANANISH. "Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments: a selective survey of the literature." *Experimental economics* 14, no. 1 (2011): 47-83.
- CHAUDHURI, ANANISH, SARA GRAZIANO, Y PUSHKAR MAITRA. "Social learning and norms in a public goods experiment with inter-generational advice." *The Review of Economic Studies* 73, no. 2 (2006): 357-80.

Bibliografía

- D'ORS, ALVARO. "Adversus hostem aeterna auctoritas esto." *Anuario de historia del derecho español*, no. 29 (1959): 597-608.
- DAWES, ROBYN M, JEANNE MCTAVISH, Y HARRIET SHAKLEE. "Behavior, communication, and assumptions about other people's behavior in a commons dilemma situation." *Journal of Personality and Social Psychology* 35, no. 1 (1977): 1-11.
- DAWES, ROBYN M Y DAVID M MESSICK. "Social dilemmas." *International journal of psychology* 35, no. 2 (2000): 111-16.
- DAWES, ROBYN M, ALPHONS JC VAN DE KRAGT, Y JOHN M ORBELL. "Not me or thee but we: The importance of group identity in eliciting cooperation in dilemma situations: Experimental manipulations." *Acta Psychologica* 68, no. 1-3 (1988): 83-97.
- DENNISON, TRACY Y SHEILAGH OGILVIE. "Does the European marriage pattern explain economic growth?" *The Journal of Economic History* 74, no. 03 (2014): 651-93.
- DOLNICAR, SARA Y MELANIE RANDLE. "What motivates which volunteers? Psychographic heterogeneity among volunteers in Australia." *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 18, no. 2 (2007): 135-55.
- DONATI, PIERPAOLO. "Pensamiento sociológico y cambio social: hacia una teoría relacional." *Reis* (1993): 29-51.
- DONATI, PIERPAOLO. "Discovering the relational goods: their nature, genesis and effects." *International Review of Sociology* 29, no. 2 (2019): 238-59.
- ELLIOTT, MATTHEW, BENJAMIN GOLUB, Y MATTHEW O JACKSON. "Financial networks and contagion." *American Economic Review* 104, no. 10 (2014): 3115-53.
- FEHR, ERNST Y SIMON GÄCHTER. "Cooperation and punishment in public goods experiments." *American Economic Review* 90, no. 4 (2000): 980-94.
- FEHR, ERNST Y SIMON GÄCHTER. "Fairness and retaliation: The economics of reciprocity." *The Journal of Economic Perspectives* 14, no. 3 (2000): 159-81.
- FEHR, ERNST Y BETTINA ROCKENBACH. "Detrimental effects of sanctions on human altruism." *Nature* 422, no. 6928 (2003): 137-40.
- FISCHBACHER, URS, SIMON GÄCHTER, Y ERNST FEHR. "Are people conditionally cooperative? Evidence from a public goods experiment." *Economics Letters* 71, no. 3 (2001): 397-404.
- FORTEZA PUJOL, BARTOMEU "la influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes." *Convivium: revista de filosofía*, no. 11 (1998): 40-79.
- FORTUNATO, LAURA, CLARE HOLDEN, Y RUTH MACE. "From bridewealth to dowry?" *Human Nature* 17, no. 4 (2006): 355-76.
- GÄCHTER, SIMON, ELKE RENNER, Y MARTIN SEFTON. "The long-run benefits of punishment." *science* 322, no. 5907 (2008): 1510-10.
- GÄCHTER, SIMON Y CHRISTIAN THÖNI. "Social learning and voluntary cooperation among like-minded people." *Journal of the European Economic Association* 3, no. 2-3 (2005): 303-14.
- GALAABAATAR, TSOGBADRAL Y EDI KARNI. "Subjective expected utility with incomplete preferences." *Econometrica* 81, no. 1 (2013): 255-84.
- GALINDO, A. "Nuevos ámbitos de responsabilidad social de la empresa: Desde el tercer sector a la economía de Comunión." *Papeles de ética económica, economía y dirección* 8 (2004): 151-72.
- GALLI, CARLOS MARÍA. "La lógica del don y el intercambio." *Communio Argentina* 2, no. 2 (1995): 35-49.

Bibliografía

- GALLI, CARLOS MARÍA. "Dar razón de nuestra esperanza en Dios-Amor." *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 96 (2008): 247-88.
- GARCÍA ROCA, JOAQUÍN "El tercer sector." *Documentación social*, no. 103 (1996): 11-36.
- GASPARINI, GIOVANNI. "Il dono: tra economia e società." *Aggiornamenti sociali* 3, no. 55 (2004): 205-13.
- GEANAKOPOLOS, JOHN, DAVID PEARCE, Y ENNIO STACCHETTI. "Psychological games and sequential rationality." *Games and Economic Behavior* 1, no. 1 (1989): 60-79.
- GIGERENZER, GERD. "Axiomatic rationality and ecological rationality." *Synthese* (2019): 1-18.
- GILBOA, ITZHAK Y DAVID SCHMEIDLER. "Information dependent games: Can common sense be common knowledge?" *Economics Letters* 27, no. 3 (1988): 215-21.
- GIRÓN, FRANCISCO JAVIER Y SIXTO RÍOS. "Quasi-Bayesian Behaviour: A more realistic approach to decision making?" *Trabajos de Estadística Y de Investigación Operativa* 31, no. 1 (1980): 17-35.
- GNEEZY, URI, WERNER GÜTH, Y FRANK VERBOVEN. "Presents or investments? An experimental analysis." *Journal of Economic Psychology* 21, no. 5 (2000): 481-93.
- GOKHALE, CHAITANYA S Y CHRISTOPH HAUERT. "Eco-evolutionary dynamics of social dilemmas." *Theoretical Population Biology* 111 (2016): 28-42.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, LUIS "Claves para entender la encíclica "Caritas in veritate". " *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, no. 132 (2009): 11-22.
- GONZÁLEZ-ENCISO, AGUSTÍN. "Los gremios y el crecimiento económico." *Memoria y civilización* 01 (1998): 111-37.
- GOOD, IRVING J. "Rational Decisions." *Journal of the Royal Statistical Society. Series B* 14, no. 1 (1952): 107-14.
- GRANOVETTER, MARK. "Economic action and social structure: the problem of embeddedness." *American journal of sociology* (1985): 481-510.
- GREEN, ROBERT T Y DANA L ALDEN. "Functional equivalence in cross-cultural consumer behavior: Gift giving in Japan and the United States." *Psychology & Marketing* 5, no. 2 (1988): 155-68.
- GREGORY, CHRIS A. "Gifts to men and gifts to God: Gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua." *Man* (1980): 626-52.
- GUERRERO, ANA LUISA. "El derecho natural y la defensa de las fuentes democráticas del poder político en Francisco Suárez." *Iztapalapa* 41 (2005): 181-98.
- GÜTH, WERNER Y HARTMUT KLIEMT. "Competition or co-operation: on the evolutionary economics of trust, exploitation and moral attitudes." *Metroeconomica* 45, no. 2 (1994): 155-87.
- GÜTH, WERNER, ROLF SCHMITTBERGER, Y BERND SCHWARZE. "An experimental analysis of ultimatum bargaining." *Journal of Economic Behavior & Organization* 3, no. 4 (1982): 367-88.
- HAJNAL, JOHN. "Two Kinds of Preindustrial Household Formation System." *Population and Development Review* 8, no. 3 (1982): 449-94.
- HALPERN, JOSEPH Y. "Lexicographic probability, conditional probability, and nonstandard probability." *Games and Economic Behavior* 68, no. 1 (2010): 155-79.

Bibliografía

- HAUERT, CHRISTOPH, MIRANDA HOLMES, Y MICHAEL DOEBELI. "Evolutionary games and population dynamics: maintenance of cooperation in public goods games." *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 273, no. 1600 (2006): 2565-71.
- HÉNAFF, MARCEL. "Religious ethics, gift exchange and capitalism." *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 44, no. 3 (2003): 293-324.
- HESPOS, SUSAN J Y ELIZABETH S SPELKE. "Conceptual precursors to language." *Nature* 430, no. 6998 (2004): 453-56.
- HICKS, JOHN RICHARD. "A reconsideration of the Theory of Value: Part I." *Economica* I (February 1934): 52-76.
- HOFFMAN, ELIZABETH, KEVIN MCCABE, KEITH SHACHAT, Y VERNON SMITH. "Preferences, property rights, and anonymity in bargaining games." *Games and Economic Behavior* 7, no. 3 (1994): 346-80.
- HOUSER, DANIEL, ERTE XIAO, KEVIN MCCABE, Y VERNON SMITH. "When punishment fails: Research on sanctions, intentions and non-cooperation." *Games and Economic Behavior* 62, no. 2 (2008): 509-32.
- IMHOF, LORENS A Y MARTIN A NOWAK. "Stochastic evolutionary dynamics of direct reciprocity." *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 277, no. 1680 (2010): 463-68.
- ISAAC, R MARK, KENNETH F MCCUE, Y CHARLES R PLOTT. "Public goods provision in an experimental environment." *Journal of public Economics* 26 (1985): 51-74.
- ISAAC, R MARK Y JAMES M WALKER. "Communication and free-riding behavior: The voluntary contribution mechanism." *Economic Inquiry* 26, no. 4 (1988): 585-608.
- ISAAC, R MARK Y JAMES M WALKER. "Group size effects in public goods provision: The voluntary contributions mechanism." *The Quarterly Journal of Economics* 103, no. 1 (1988): 179-99.
- ISAAC, R MARK, JAMES M WALKER, Y ARLINGTON W WILLIAMS. "Group size and the voluntary provision of public goods: Experimental evidence utilizing large groups." *Journal of public Economics* 54, no. 1 (1994): 1-36.
- KAHNEMAN, DANIEL, JACK L KNETSCH, Y RICHARD H THALER. "Fairness and the assumptions of economics." *Journal of business* (1986): S285-S300.
- KETTERING, SHARON. "Gift-giving and patronage in early modern France." *French History* 2, no. 2 (1988): 131-51.
- KIM, OLIVER Y MARK WALKER. "The free rider problem: Experimental evidence." *Public Choice* 43, no. 1 (1984): 3-24.
- KIMBROUGH, ERIK O Y ALEXANDER VOSTROKNUTOV. "Norms make preferences social." *Journal of the European Economic Association* 14, no. 3 (2016): 608-38.
- KJOSAVIK, DARLEY JOSE. *Methodological individualism and rational choice in neoclassical economics: a review of institutionalist critique*. Taylor & Francis, 2003.
- KOCHER, MARTIN G, TODD CHERRY, STEPHAN KROLL, ROBERT J NETZER, Y MATTHIAS SUTTER. "Conditional cooperation on three continents." *Economics Letters* 101, no. 3 (2008): 175-78.
- KOMTER, AAFKE ELISABETH. "Reciprocity as a principle of exclusion: Gift giving in the Netherlands." *Sociology* 30, no. 2 (1996): 299-316.
- KOMTER, AAFKE ELISABETH Y WILMA VOLLEBERGH. "Gift giving and the emotional significance of family and friends." *Journal of Marriage and the Family* (1997): 747-57.

Bibliografía

- KOOPMAN, BERNARD O. "The axioms and algebra of intuitive probability." *Annals of mathematics* (1940): 269-92.
- LANDMANN, OLIVER. "Short-run macro after the crisis: The end of the 'new' neoclassical synthesis?" *Discussion Paper Series University of Freiburg*, no. 27 (2014).
- LÓPEZ-CASQUETE DE PRADO, MANUEL "La influencia del humanismo integral de Jacques Maritain en Caritas in veritate." *Revista de Fomento Social* (2013): 415-37.
- LUCASSEN, JAN. "Outlines of a History of Labour." *International Institute of Social History. Research Paper 51* (2013).
- LLORENTE, ALEJANDRO C. "Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía: Reflexiones a la luz de "Gaudium et spes" 35." *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 87 (2005): 363-416.
- MACY, MICHAEL W Y ANDREAS FLACHE. "Learning dynamics in social dilemmas." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99, no. suppl 3 (2002): 7229-36.
- MARION, JEAN-LUC, JACQUES DERRIDA, Y RICHARD KEARNEY. "Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)." *Anuario colombiano de fenomenología. III* (2009): 243-79.
- MAUSS, MARCEL. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *l'Année Sociologique, seconde série*, no. 1923-1924 (1925): 143-279.
- MCKELVEY, RICHARD D Y THOMAS R PALFREY. "An experimental study of the centipede game." *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1992): 803-36.
- MEYER, JOHN P Y NATALIE J ALLEN. "A three-component conceptualization of organizational commitment." *Human resource management review* 1, no. 1 (1991): 61-89.
- MILLER, DANIEL. "Consumption and commodities." *Annual Review of Anthropology* (1995): 141-61.
- MONGIN, PHILIPPE. "Does optimization imply rationality?" *Synthese* 124, no. 1-2 (2000): 73-111.
- MONGIN, PHILIPPE. "Value judgments and value neutrality in economics." *Economica* 73, no. 290 (2006): 257-86.
- MORATALLA, AGUSTÍN DOMINGO. "¿Voluntarios? No, gracias": clarificación ética de la acción voluntaria." *Documentación social*, no. 104 (1996): 27-38.
- MUI, LIK Y MOJDEH MOHTASHEMI. *Rational decision making using social information*. Cambridge: MIT, 2002.
- MUI, LIK, MOJDEH MOHTASHEMI, Y ARI HALBERSTADT. *A computational model of trust and reputation*. IEEE, 2002.
- MUI, LIK, MOJDEH MOHTASHEMI, Y ARI HALBERSTADT. *Notions of reputation in multi-agents systems: a review*. 2002.
- MUÑOZ DE COTE, ENRIQUE, ALESSANDRO LAZARIC, Y MARCELLO RESTELLI. *Learning to cooperate in multi-agent social dilemmas*. 2006.
- NASH, JOHN FORBES. "Equilibrium points in n-person games." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 36, no. 1 (1950): 48-49.
- NASH, JOHN FORBES. "Non-cooperative games." *Annals of mathematics* (1951): 286-95.
- NORTH, DOUGLASS C. "Five propositions about institutional change." *Explaining social institutions* (1995): 15-26.
- NOWAK, MARTIN A. "Five rules for the evolution of cooperation." *science* 314, no. 5805 (2006): 1560-63.

Bibliografía

- NOWAK, MARTIN A, CORINA E TARNITA, Y TIBOR ANTAL. "Evolutionary dynamics in structured populations." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 365, no. 1537 (2010): 19-30.
- OHTSUKI, HISASHI, CHRISTOPH HAUERT, EREZ LIEBERMAN, Y MARTIN A NOWAK. "A simple rule for the evolution of cooperation on graphs and social networks." *Nature* 441, no. 7092 (2006): 502-05.
- OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL "Propiedad. explotación agraria y organización del trabajo en Tierra de Campos a fines de la Edad Media." *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, no. 21 (2000): 33-62.
- OSTROM, ELINOR. "Social capital: a fad or a fundamental concept." *Social capital: A multifaceted perspective* 172, no. 173 (2000): 195-98.
- OSTROM, ELINOR Y TOH-KYEONG AHN. "A social science perspective on social capital: social capital and collective action." *Revista Mexicana De Sociología* 65, no. 1 (2003): 155-233.
- OSTROM, ELINOR, JAMES M. WALKER, Y ROY GARDNER. "Covenants with and without a sword: Self-governance is possible." *American Political Science Review* 86, no. 2 (1992): 404-17.
- PACHECO, JORGE M, FRANCISCO C SANTOS, MAX O SOUZA, Y BRIAN SKYRMS. "Evolutionary dynamics of collective action in N-person stag hunt dilemmas." *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 276, no. 1655 (2009): 315-21.
- PALFREY, THOMAS R Y JEFFREY E PRISBREY. "Altruism, reputation and noise in linear public goods experiments." *Journal of public Economics* 61 (1996): 409-28.
- PERSKY, JOSEPH. "Retrospectives: the ethology of homo economicus." *The Journal of Economic Perspectives* 9, no. 2 (1995): 221-31.
- PUNTAS, ANTONIO FLORENCIO Y ANTONIO LUIS LÓPEZ MARTÍNEZ. "El mercado de trabajo en la Andalucía latifundista del Antiguo Régimen: ¿intervencionismo o contratación?" *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, no. 30 (2003): 63-86.
- PURANAM, PHANISH, NILS STIEGLITZ, MAGDA OSMAN, Y MADAN M PILLUTLA. "Modelling bounded rationality in organizations: Progress and prospects." *Academy of Management Annals* 9, no. 1 (2015): 337-92.
- PUTNAM, ROBERT D. "The prosperous community: social capital and public life." *The american prospect* 4, no. 13 (1993): 35-42.
- RABIN, MATTHEW. "Risk aversion and expected-utility theory: A calibration theorem econometrica." *September* 68 (2000): 1281-92.
- REGENWETTER, MICHEL, JASON DANA, Y CLINTIN P DAVIS-STOBER. "Transitivity of preferences." *Psychological Review* 118, no. 1 (2011): 42.
- ROCKENBACH, BETTINA Y MANFRED MILINSKI. "The efficient interaction of indirect reciprocity and costly punishment." *Nature* 444, no. 7120 (2006): 718-23.
- RUIZ ROBLEDO, AGUSTÍN. "La abolición de los señoríos." *Revista de derecho político*, no. 20 (1983): 121-49.
- SACCO, PIER LUIGI Y STEFANO ZAMAGNI. "An Evolutionary Dynamic Approach to Altruism." *Cuaderni-Working Paper DSE Università di Bologna* 165 (1993).
- SALAZAR, CARLES. "Tierra, herencia y patrimonio familiar. Un análisis cultural de los bienes inalienables en la Irlanda rural." *Simposio Internacional Antropología y herencia. Ferrol 1998* (1999).
- SALZANO, GIORGIO. "Caridad y don." *Communio España* 2, no. 16 (1994): 439-45.
- SALLY, DAVID. "Conversation and cooperation in social dilemmas: A meta-analysis of experiments from 1958 to 1992." *Rationality and Society* 7, no. 1 (1995): 58-92.

Bibliografía

- SAMUELSON, PAUL ALFRED. "A note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour." *Economica* 5, no. 17 (1938): 61-71.
- SANTORO, PABLO. "El momento etnográfico: Giddens, Garfinkel y los problemas de la etnosociología." *Reis*, no. 103 (2003): 239-55.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. "Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad." *Pensamiento* 73, no. 278 (2017): 1115-50.
- SEFTON, MARTIN, ROBERT SHUPP, Y JAMES M WALKER. "The effect of rewards and sanctions in provision of public goods." *Economic Inquiry* 45, no. 4 (2007): 671-90.
- SEN, AMARTYA K. "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory." *Philosophy & Public Affairs* (1977): 317-44.
- SIISIAINEN, MARTTI. "Two concepts of social capital: Bourdieu vs. Putnam." *International Journal of Contemporary Sociology* 40, no. 2 (2003): 183-204.
- SIMON, HERBERT A. "A behavioral model of rational choice." *The Quarterly Journal of Economics* 69, no. 1 (1955): 99-118.
- STIGLITZ, JOSEPH E. "More Instruments and Broader Goals: Moving Toward the Post-Washington Consensus." *Revista de Economía Política* 19, no. 1 (1999): 73.
- THALER, RICHARD. "Toward a positive theory of consumer choice." *Journal of Economic Behavior & Organization* 1, no. 1 (1980): 39-60.
- TORRES CAMPOS, MANUEL. "Francisco Suárez, precursor de Grocio y el derecho cristiano de la guerra." *Revista general de legislación y jurisprudencia* 65, no. 130 (1917): 349-62.
- TURNAU, IRENA. "The organization of the European textile industry from the thirteenth to the eighteenth century." *Journal of European economic history* 17, no. 3 (1988): 583-602.
- TVERSKY, AMOS. "Intransitivity of preferences." *Psychological Review* 76, no. 1 (1969): 31-48.
- TVERSKY, AMOS Y DANIEL KAHNEMAN. "Judgment under uncertainty: Heuristics and biases." *science* 185, no. 4157 (1974): 1124-31.
- UHLANER, CAROLE JEAN. "'Relational Goods' and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action." *Public Choice* 62, no. 3 (1989): 253-85.
- VELA SANTAMARÍA, FRANCISCO JAVIER. "Protoindustria o fábrica difusa: el distrito industrial segoviano en el Siglo de Oro." *XI Congreso internacional de la AEHE* (2014).
- WILLIAMSON, OLIVER E. "The economics of organization: The transaction cost approach." *American journal of sociology* 87, no. 3 (1981): 548-77.
- WILLIAMSON, OLIVER E. "The new institutional economics: taking stock, looking ahead." *Journal of Economic Literature* 38, no. 3 (2000): 595-613.
- WOOLCOCK, MICHAEL Y DEEPA NARAYAN. "Social capital: Implications for development theory, research, and policy." *The world bank research observer* 15, no. 2 (2000): 225-49.
- YUBERO, SANTIAGO Y ELISA LARRAÑAGA. "Concepción del voluntariado desde la perspectiva motivacional: conducta de ayuda vs. altruismo." *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, no. 9 (2002): 27-39.
- ZAMAGNI, STEFANO. *L'economia come se la persona contasse: verso una teoria economica relazionale*. AICCON Working Papers, 2006.

Otra Bibliografía consultada

Obras

- ALBI, E. Y E.A. IBÁÑEZ. *Teoría de la hacienda pública*. Editorial Ariel, 1996.
- AQUINO, TOMÁS. *Suma teológica*. Madrid: BAC, 2001.
- ARENDT, H. *El concepto del amor en san Agustín*. Ediciones Encuentro, S.A., 2001.
- AZPILCUETA, MARTÍN. *Comentario resolutorio de usuras*. Salamanca, 1556.
- BARTKUS, V.O. Y J.H. DAVIS. *Social Capital: Reaching Out, Reaching In*. Edward Elgar Publishing, Incorporated, 2010.
- BATAILLE, GEORGES. *La parte maldita precedida de la noción de consumo*. Vol. 46: Icaria Editorial, 1987.
- BERLIN, ISAIAH, BELÉN URRUTIA, JULIO BAYÓN, Y NATALIA RODRÍGUEZ SALMONES. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, 1988.
- BIGGART, N.W. *Readings in Economic Sociology*. Wiley, 2008.
- BLOCH, M. Y M.R.P. PEÑA. *Reyes y siervos y otros escritos sobre la servidumbre*. Editorial Universidad de Granada, 2006.
- BLOCH, MAURICE Y JONATHAN P PARRY. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press, 1989.
- BLOOM, P. *Descartes' Baby*. New York: Basic Books, 2004.
- BRUNI, L. Y S. ZAMAGNI. *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*. Berna: Peter Lang, 2007.
- BRUNI, LUIGINO. *Civil happiness: economics and human flourishing in historical perspective*. Routledge, 2004.
- BRUNI, LUIGINO. *Handbook on the Economics of Happiness*. Edward Elgar Publishing, 2007.
- BRUNI, LUIGINO. *Reciprocity, Altruism and the Civil Society: in praise of heterogeneity*. London: Routledge, 2008.
- BRUNI, LUIGINO. *The Wound and the Blessing: Economics, Relationships, and Happiness*. New City Press, 2012.
- BRUNI, LUIGINO Y STEFANO ZAMAGNI. *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*. Bologna: Il mulino, 2004.
- CARRIER, J.G. *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700*. London: Taylor & Francis, 1994.
- CORTINA ORTS, ADELA. *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.
- CORTINA ORTS, ADELA. *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Madrid: Ediciones Nobel, 2007.
- CORTINA ORTS, ADELA. *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid: Trotta, 2003.
- DONATI, PIERPAOLO. *Relational sociology: A new paradigm for the social sciences*. London: Routledge, 2010.
- EKEH, PETER P. *Social exchange theory: The two traditions*. London: Heinemann 1974.

Bibliografía

- FUKUYAMA, FRANCIS. *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. New York: Free press 1995.
- GILBERT, PAUL Y SILVANO PETROSINO. *Le don: amitié et paternité*. Bruxelles: Lessius, 2003.
- HARSANYI, JOHN C. *Essays on ethics, social behaviour, and scientific explanation*. Vol. 12. New York: Springer Science & Business Media, 1976.
- HENRICH, JOSEPH, ROBERT BOYD, SAMUEL BOWLES, COLIN CAMERER, ERNST FEHR, Y HERBERT GINTIS. *Foundations of human sociality: Economic experiments and ethnographic evidence from fifteen small-scale societies*. Oxford University Press, 2004.
- HOOD, B.M. Y L.R. SANTOS. *The Origins of Object Knowledge*. OUP Oxford, 2009.
- HOOD, BRUCE M. *SuperSense*. London: Harper Collins, 2009.
- KELSEN, HANS. *Ensayos sobre jurisprudencia y teología*. Mexico: Distribuciones Fontamara, 2003.
- KOLM, SERGE-CHRISTOPHE Y JEAN MERCIER YTHIER. *Handbook of the economics of giving, altruism and reciprocity: Foundations*. Vol. 1: Elsevier, 2006.
- KOMTER, AAFKE ELISABETH. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LEASK, I.G. Y E.G. CASSIDY. *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion*. Fordham University Press, 2005.
- LONG, STEPHEN. *Divina economía: la teología y el mercado*. Nuevo Inicio, 2006.
- MARION, J.L. *Givenness and Revelation*. OUP Oxford, 2016.
- MARION, JEAN-LUC. *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós, 1993.
- MARION, JEAN-LUC. *God Without Being: Hors-Texte, Second Edition*. University of Chicago Press, 2012.
- MATRAVERS, D. Y J. PIKE. *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Taylor & Francis, 2005.
- MORATALLA, AGUSTÍN DOMINGO. *Democracia y caridad: horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- OSTEEN, MARK. *The question of the gift: essays across disciplines*. Vol. 2: Psychology Press, 2002.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS. *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel, 2012.
- TORRALBA ROSELLÓ, FRANCESC. *La logica del don* Barcelona: Luis Vives Editorial, 2012.
- VIDAL, MARCIANO. *Historia de la Teología Mora III. Moral y espiritualidad en la cristiandad medieval (ss. VIII-XIV)*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2011.
- VIDAL, MARCIANO. *Historia de la Teología Moral IV. La Moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI). 1 Humanismo y Reforma*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2012.
- VIGO, ABELARDO DEL. *Economía y ética en el s. XVI*. Madrid: B.A.C., 2006.
- VOEGELIN, E. *Las religiones políticas*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- WEBER, MAX. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, 1964.
- WEBER, MAX. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1992.
- YODER, JOHN HOWARD. *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*. Cambridge: Eerdmans, 1994.

Artículos

- AGUDELO, GERMÁN DARÍO VALENCIA Y JOHN FABER CUERVO JIMÉNEZ. "Crítica a las bases éticas de la teoría neoclásica en la propuesta del bienestar social de Amartya Sen." *Lecturas de Economía*, no. 51 (1999): 111-48.
- AGUIAR GONZÁLEZ, FERNANDO "Teoría de la decisión e incertidumbre: modelos normativos y descriptivos." *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales*, no. 8 (2004): 139-60.
- AKERLOF, GEORGE A. "Labor contracts as partial gift exchange." *The Quarterly Journal of Economics* 97, no. 4 (1982): 543-69.
- ALTHAMMER, JÖRG. "The Economic Ethics of Gratuitousness and the Common Good." En *The Gift and the Common Good: An Intercultural Perspective*, editado por Walter Schweidler and Joachim Klose, 17-30. Baden-Baden: Academia-Verlag, 2020.
- ALLAIS, MAURICE. "Allais paradox." En *Utility and probability*, editado por Murray Milgate John Eatwell, Peter Newman, 3-9. London: Springer, 1990.
- AMMER, DEAN S. "Realistic Reciprocity." *Harvard Business Review* 40 (1962): 116-24.
- ANDREI, PAOLO, FEDERICA BALLUCHI, Y KATIA FURLOTTI. *Collaboration between for-profit and nonprofit organizations: Some insights into the encyclical Caritas in Veritate*. 2010.
- ANTOCI, ANGELO, PIER LUIGI SACCO, Y PAOLO VANIN. "Il rischio dell'impoverimento sociale nelle economie avanzate." *Sacco e Zamagni (2002)* (2002): 395-430.
- ANTOCI, ANGELO, PIER LUIGI SACCO, Y PAOLO VANIN. "Social capital accumulation and the evolution of social participation." *The Journal of Socio-Economics* 36, no. 1 (2007): 128-43. <http://dx.doi.org/10.1016/j.socec.2005.11.011>.
- ARGANDOÑA, ANTONIO. "Sharing out in alliances: Trust and ethics." *Journal of Business Ethics* 21, no. 2-3 (1999): 217-28.
- ARGANDOÑA, ANTONIO. "Fostering values in organizations." *Journal of Business Ethics* 45, no. 1-2 (2003): 15-28.
- ARGANDOÑA, ANTONIO. "Beyond Contracts: Love in Firms." *Journal of Business Ethics* 99, no. 1 (2011): 77-85. <http://dx.doi.org/10.1007/s10551-011-0750-z>.
- ARGANDOÑA, ANTONIO "La ética y la toma de decisiones en la empresa." *Universia Business Review*, no. 30 (2011): 22-31.
- BALLIET, DANIEL, LAETITIA B MULDER, Y PAUL AM VAN LANGE. "Reward, punishment, and cooperation: a meta-analysis." *Psychological Bulletin* 137, no. 4 (2011): 594.
- BARRO, ROBERT J Y RACHEL MCCLEARY. *Religion and economic growth*. National Bureau of Economic Research, 2003.
- BELK, RUSSELL W. "Possessions and the Extended Self." *The Journal of Consumer Research* 15, no. 2 (1988): 139-68.
- BELK, RUSSELL W. "Extended self and extending paradigmatic perspective." *Journal of Consumer Research* 16 (1989): 129-32.
- BERNINGHAUS, SIEGFRIED, CHRISTIAN KORTH, Y STEFAN NAPEL. "Reciprocity an indirect evolutionary analysis." *Journal of Evolutionary Economics* 17 (2007): 579-603.
- BESTER, HELMUT Y WERNER GÜTH. "Is altruism evolutionarily stable?" *Journal of Economic Behavior & Organization* 34, no. 2 (1998): 193-209.
- BEUCHOT, MAURICIO. *Justicia y caridad: el don*. 2010.

Bibliografía

- BLOCH, FRANCIS, GARANCE GENICOT, Y DEBRAJ RAY. "Reciprocity in Groups and the Limits to Social Capital." *American Economic Review* 97, no. 2 (2007): 65-69.
- BLUME, LAWRENCE, ADAM BRANDENBURGER, Y EDDIE DEKEL. "Lexicographic probabilities and choice under uncertainty." *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1991): 61-79.
- BOSSE, DOUGLAS A., ROBERT A. PHILLIPS, Y JEFFREY S. HARRISON. "Stakeholders, reciprocity, and firm performance." *Strategic Management Journal* 30, no. 4 (2009): 447-56.
- CAMERER, COLIN Y KEITH WEIGELT. "Experimental tests of a sequential equilibrium reputation model." *Econometrica: Journal of the Econometric Society* (1988): 1-36.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ. "Justicia y Gobierno, Economía y Gracia." *Real Chancillería de Granada: V Centenario (1505-2005), Granada, Junta de Andalucía* (2006).
- COMMONS, JOHN R. "Institutional economics." *The American economic review* (1931): 648-57.
- CRAWFORD, SUE ES Y ELINOR OSTROM. "A grammar of institutions." *American Political Science Review* (1995): 582-600.
- CHRISTIANSEN, DREW. "Metaphysics and Society: A Commentary on Caritas in Veritate." *Theological studies* 71, no. 1 (2010): 3-28.
- CHRISTOFOROU, ASIMINA. "On the identity of social capital and the social capital of identity." *Cambridge journal of economics* 37, no. 4 (2013): 719-36.
- CHUANG, YAO-CHIA. "Effects of interaction pattern on family harmony and well-being: Test of interpersonal theory, Relational-Models theory, and Confucian ethics." *Asian Journal of Social Psychology* 8, no. 3 (2005): 272-91.
- DANTHINE, JEAN-PIERRE Y ANDR KURMANN. "The Macroeconomic Consequences of Reciprocity in Labor Relations." *Scandinavian Journal of Economics* 109 (2007): 857-81.
- DE VOS, ANS, DIRK BUYENS, Y RENAT SCHALK. "Psychological contract development during organizational socialization: adaptation to reality and the role of reciprocity." *Journal of Organizational Behavior* 24 (Aug2003 Special Issue 2003): 537.
- DEL BARCO, OSCAR. "La filosofía como pensamiento del don." *Nombres*, no. 15 (2000).
- DESCIOLI, PETER Y SIDDHI KRISHNA. "Giving to whom? Altruism in different types of relationships." *Journal of Economic Psychology* 34 (2013): 218-28.
- DOHMEN, THOMAS, ARMIN FALK, DAVID HUFFMAN, Y UWE SUNDE. "Representative Trust and Reciprocity: Prevalence and Determinants." *Economic Inquiry* 46, no. 1 (2008): 84-90.
- DOMINGO MORATALLA, AGUSTÍN Y TOMÁS DOMINGO MORATALLA. "Filosofías del don: Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea." *Veritas* (2013): 41-62.
- DONATI, PIERPAOLO. "Pensamiento sociológico y cambio social: hacia una teoría relacional." *Reis* (1993): 29-51.
- DORAN, CAROLINE JOSEPHINE Y SAMUEL MICHAEL NATALE. "ἐμπάθεια (Empatheia) and Caritas: The Role of Religion in Fair Trade Consumption." *Journal of Business Ethics* 98, no. 1 (2011): 1-15.
- DU, WEN-BO, XIAN-BIN CAO, LIN ZHAO, Y MAO-BIN HU. "Evolutionary games on scale-free networks with a preferential selection mechanism." *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications* 388, no. 20 (2009): 4509-14.
- DUEÑAS GIL, NELSON JAVIER "La teoría subjetiva del valor en contabilidad: comentarios sobre la valoración con base en las emociones." *Innovar* 17, no. 30 (2007).

Bibliografía

- DUFWENBERG, MARTIN Y GEORG KIRCHSTEIGER. "A theory of sequential reciprocity." *Games and Economic Behavior* 47, no. 2 (2004): 268-98. <http://dx.doi.org/10.1016/j.geb.2003.06.003>.
- EISENHAUER, JOSEPH G. "Economic Models of Sin and Remorse: Some Simple Analytics." *Review of Social Economy* 62, no. 2 (2004): 201-19. <http://dx.doi.org/10.1080/00346760410001684442>.
- ENCINAR, MARÍA ISABEL Y JOSÉ LUIS CENDEJAS. "Ética y Economía: ¿Integradas o Yuxtapuestas?" *Avances de Investigación*, no. 7 (2003).
- ESGUERRA ROA, CAROLINA. "La economía institucional: Aproximaciones y temas de discusión." *Divergencia*, no. 1 (2005).
- FEHR, ERNST Y IVO SCHURTENBERGER. "Normative foundations of human cooperation." *Nature Human Behaviour* 2, no. 7 (2018): 458-68.
- FISKE, ALAN PAGE. "Complementarity theory: Why human social capacities evolved to require cultural complements." *Personality and Social Psychology Review* 4, no. 1 (2000): 76-94.
- FISKE, ALAN PAGE. "Using individualism and collectivism to compare cultures--A critique of the validity and measurement of the constructs: Comment on Oyserman et al. (2002)." *Psychological Bulletin* 128, no. 1 (2002): 78-88. <http://dx.doi.org/10.1037//0033-2909.128.1.78>.
- FISKE, ALAN PAGE. "Relational models theory 2.0." En *Relational models theory: A contemporary overview*, editado por Nick Haslam, 3-25: Psychology Press, 2004.
- FISKE, ALAN PAGE "Socio-Moral Emotions Motivate Action to Sustain Relationship." *Self and Identity* 1 (2002): 169-75.
- FRECHINA, ENRIQUE LLUCH. "Caritas in veritate y el comportamiento económico del cristiano. (Spanish)." *Moralia* 33, no. 126 (2010): 153-70. Accessed 04.
- GÄCHTER, SIMON Y ARMIN FALK. "Reputation and Reciprocity: Consequences for the Labour Relation." *Scandinavian Journal of Economics* 104, no. 1 (2002): 1-26.
- GASPARINI, GIOVANNI. "Il dono: tra economia e società." *Aggiornamenti sociali* 3, no. 55 (2004): 205-13.
- GHOBARAH, HAZEM ADAM. "The economics of reciprocity, giving and altruism." *Public Choice* 122, no. 1/2 (2005): 345-48.
- GISSNER, S. Y N. VAN QUAQUEBEKE. "Using a Relational Models Perspective to Understand Normatively Appropriate Conduct in Ethical Leadership." *Journal of Business Ethics* 95, no. SUPPL. 1 (// 2010): 43-55.
- GIGERENZER, GERD. "Moral satisficing: Rethinking moral behavior as bounded rationality." *Topics in cognitive science* 2, no. 3 (2010): 528-54.
- GIGERENZER, GERD. "Axiomatic rationality and ecological rationality." *Synthese* (2019): 1-18.
- GRASSL, WOLFGANG. *Civil Economy: The Trinitarian Key to Papal Economics*. 2011.
- GRASSL, WOLFGANG. "Hybrid forms of business: the logic of gift in the commercial world." *Journal of Business Ethics* 100, no. 1 (2011): 109-23.
- GÜRERK, ÖZGÜR, BERND IRLBUSCH, Y BETTINA ROCKENBACH. "The competitive advantage of sanctioning institutions." *science* 312, no. 5770 (2006): 108-11.
- GÜTH, WERNER Y HARTMUT KLIEMT. "The indirect evolutionary approach: Bridging the gap between rationality and adaptation." *Rationality and Society* 10, no. 3 (1998): 377-99.
- GUTTMAN, JOEL M. "Repeated Interaction and the Evolution of Preferences for Reciprocity." *Economic Journal* 113, no. 489 (2003): 631-56.

Bibliografía

- HAMILTON, DAVID. "The Great Wheel of Wealth: A Reflection of Social Reciprocity." *American Journal of Economics & Sociology* 24, no. 3 (1965): 241-48.
- HEALY, NICHOLAS J. "Caritas in Veritate and Economic Theory." *International Catholic Review Communio* 4, no. 37 (2010): 580-91.
- HENRICH, JOSEPH. "Cultural group selection, coevolutionary processes and large-scale cooperation." *Journal of Economic Behavior & Organization* 53, no. 1 (2004): 3-35. [http://dx.doi.org/10.1016/s0167-2681\(03\)00094-5](http://dx.doi.org/10.1016/s0167-2681(03)00094-5).
- HODGSON, GEOFFREY M. "Institutions and individuals: interaction and evolution." *Organization Studies* 28, no. 1 (2007): 95-116.
- HOUSER, DANIEL, ERTE XIAO, KEVIN MCCABE, Y VERNON SMITH. "When punishment fails: Research on sanctions, intentions and non-cooperation." *Games and Economic Behavior* 62, no. 2 (2008): 509-32.
- IBÁÑEZ, MIGUEL ÁNGEL TORO Y LAUREANO CASTRO NOGUEIRA. "Economía, evolución y teoría de juegos: redefiniendo al "homo economicus". " *Revista de libros*, no. 94 (2004): 31-35.
- KOMTER, AAFKE. "Gifts and Social Relations The Mechanisms of Reciprocity." *International Sociology* 22, no. 1 (2007): 93-107.
- LATSIS, SPIRO J. "The role and status of the rationality principle in the social sciences." En *Epistemology, methodology, and the social sciences*, 123-51: Springer, 1983.
- LEUVEN, EDWIN, HESSEL OOSTERBEEK, RANDOLPH SLOOF, Y CHRIS VAN KLAVEREN. "Worker Reciprocity and Employer Investment in Training." *Economica* 72, no. 285 (2005): 137-49.
- LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, MANUEL "El sentido del don." *Revista de Fomento Social* (2015): 293-301.
- NOGUEIRA, LAUREANO CASTRO Y MIGUEL A TORO IBÁÑEZ. "Transmisión cultural y evolución: De los genes a los memes." *Revista de libros* (1999): 22-25.
- OSLINGTON, PAUL. "Caritas in Veritate and the market economy: how do we reconcile traditional Christian ethics with economic analysis of social systems?" *Journal of Markets & Morality* 14, no. 2 (2011): 359-72.
- OSTROM, ELINOR. "Crowding out citizenship." *Scandinavian Political Studies* 23, no. 1 (2000): 3-16.
- PEDRAJAS, MATA. "La transformación ética de la racionalidad económica en Amartya Sen. Una recuperación de Adam Smith." *Quaderns de filosofia i ciència*, no. 36 (2006): 105-17.
- PÉREZ, PEDRO NEL PÁEZ. "El papel instrumental vs. los valores intrínsecos en el proceso de elección." *Economía y Desarrollo* 1, no. 1 (2002).
- RACHLIN, HOWARD Y MATTHEW LOCEY. "A behavioral analysis of altruism." *Behavioural processes* 87, no. 1 (2011): 25-33.
- RAHNER, KARL. "¿Qué es teología política?" *Arbor* 245, no. 8 (1970): 83.
- RAI, T. S. Y A. P. FISKE. "Moral Psychology Is Relationship Regulation: Moral Motives for Unity, Hierarchy, Equality, and Proportionality." *Psychological Review* 118, no. 1 (2011): 57-75.
- RENOUARD, CÉCILE. "Relational Capitalism: Justice and Gift in Corporate Activities according to Caritas in Veritate." *TRAVEL AND HOUSING INFORMATION* (2011): 98.
- ROZIN, PAUL, LINDA MILLMAN, Y CAROL NEMEROFF. "Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains." *Journal of Personality and Social Psychology* 50, no. 4 (1986): 703.

Bibliografía

- ROZIN, PAUL, CAROL NEMEROFF, MARCIA WANE, Y AMY SHERROD. "Operation of the sympathetic magical law of contagion in interpersonal attitudes among Americans." *Bulletin of the Psychonomic Society* 27, no. 4 (1989/04/01 1989): 367-70. <http://dx.doi.org/10.3758/BF03334630>.
- ROZIN, PAUL Y EDWARD B ROYZMAN. "Negativity bias, negativity dominance, and contagion." *Personality and Social Psychology Review* 5, no. 4 (2001): 296-320.
- SABATINI, F. "Does social capital improve labour productivity in Small and Medium Enterprises?" *International Journal of Management and Decision Making* 9, no. 5 (2008): 454-80.
- SÁNCHEZ SALAZAR, FELIPA Y JUAN DIEGO PÉREZ CEBADA. "Los cerramientos en España antes de las Revoluciones Burguesas." En *Derechos de propiedad y análisis histórico: individualismo y comunidad*, editado por Rosa Congost and Jose Miguel Lana. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007.
- SCHILTZ, ELIZABETH. "The Paradox of the Global and the Local in the Financial Crisis of 2008: Applying the Lessons of Caritas in Veritate to the Regulation of Consumer Credit in the United States and the European Union." *Journal of Law and Religion* 26 (2010): 10-10.
- TOSO, MARIO. "LA LÓGICA DEL DON EN LA ECONOMÍA DE MERCADO SEGÚN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA." *La Cuestión Social: documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social* 21, no. 3 (2013): 222-32.
- VILLENA, MAURICIO G Y MARCELO J VILLENA. "La teoría de juegos evolutivos (TJE) y la economía evolutiva de Thorstein Veblen: ¿ es vebleniana la TJE?" *Cuadernos de Economía* 24, no. 42 (2005): 13-48.