

# El don, fundamento de la vida económica y social

---

ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI\*

Revista Cultura Económica

Año XXXV • N°94

GERMÁN SCALZO\*\*

Diciembre 2017: 21-46

**Resumen:** El presente trabajo muestra cómo las diferentes concepciones de la noción de gracia que tienen el Protestantismo y el Catolicismo repercuten en las relaciones sociales humanas. De modo particular veremos cómo a diferencia de la tradición protestante –que tiende a separarlos– la tradición católica realiza una síntesis continua entre dos realidades diferenciadas pero íntimamente relacionadas: el don y el contrato. Estas dos aptitudes diferentes tienen consecuencias en el ámbito de la justicia y la caridad. Aportaremos a la reflexión académica sobre el don, explicitando algunos de sus supuestos filosóficos y antropológicos que puedan contribuir a su rehabilitación en la vida social y económica.

**Palabras clave:** don; contrato; antropología; Catolicismo; Protestantismo

**Abstract:** *This article shows how the different conceptions of the notion of grace in Protestantism and Catholicism affect human social relationships. Particularly, we will see how unlike the Protestant tradition -which tends to separate them- the Catholic tradition makes a continuous synthesis between two differentiated but intimately related realities, namely the gift and the contract. These two different facets have consequences for justice and charity. We will reflect on the gift, explaining some of its philosophical and anthropological assumptions that contribute to its rehabilitation in social and economic life.*

**Keywords:** *Gift; Contract; Anthropology; Catholicism; Protestantism*

---

\* Universidad de Navarra – anmoreno@unav.edu.ex

\*\* Universidad Panamericana – gscalzo@up.edu.mx

*“En las actuales circunstancias no podemos conformarnos con devolver a los hombres lo que es suyo, pues de ese modo nos quedaríamos cortos, sino que ha llegado el momento de hacer planteamientos más ambiciosos, se requiere amarlos, servirlos en la caridad de la verdad...”*

*Miguel Alfonso Martínez-Echevarría (2010: 125)*

En el año 2008, Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, catedrático de teoría económica en la Universidad de Navarra, fundó en el seno de tan prestigiosa institución el grupo de investigación interdisciplinar en “Filosofía y Economía” que, durante varios años reunió con frecuencia semanal a estudiantes y profesores en torno a seminarios de muy diversos temas. Miguel Alfonso lanzaba con este gesto una poderosa invitación, que –en la línea del tema que queremos exponer en este trabajo– remite al mismísimo centro de la labor universitaria: la vocación radical humana de servir en la caridad de la verdad, lo que supone la apertura amable y generosa a los demás.

Fruto también de esos seminarios son estas reflexiones que aquí presentamos. Los autores de este trabajo, que hemos tenido la fortuna de participar activamente en sus seminarios, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento al maestro Miguel Alfonso, por su guía y ejemplo, pero especialmente por el don de su amistad.

## **I. Introducción**

La publicación de la Encíclica *Caritas in Veritate* (2009) significó un resurgimiento académico de la llamada “lógica del don” como fundamento de las relaciones sociales, “una nueva manera de enfocar no sólo la economía, sino la totalidad de la acción humana” (Martínez-Echevarría, 2010: 123). La comprensión de lo humano desde la lógica del don nos expone ante una realidad antropológica fundamental que, como es de esperar, repercute en el ámbito económico y social. A pesar del esfuerzo de la ciencia económica moderna por mantenerse al margen de estas realidades “extra-económicas” es “cada vez más

patente que el intercambio y el contrato no serían posibles sin esas expresiones de fraternidad, de gracia, de ayuda mutua que envuelven las relaciones humanas” (Martínez-Echevarría, 2010: 135).

Para contribuir al debate sobre la antropología que soporta la actividad económica, este artículo introduce algunos conceptos fundamentales sobre el don que, a pesar de haber recibido gran atención en los últimos años (González, 2013: 6), son aún esquivados por algunos círculos intelectuales. En la tradición académica sobre el don –mayormente francesa– resalta un desconocimiento del mundo católico, observándose en su evolución un salto del mundo antiguo al moderno, fuertemente influenciado por la narrativa protestante (Scalzo 2016). En el presente trabajo, mostraremos cómo las diferentes concepciones de la noción de gracia –expresión de la relación del hombre con Dios– que tienen el Protestantismo y el Catolicismo, repercuten en las relaciones sociales de los hombres entre sí. De modo particular veremos cómo, a diferencia de la tradición protestante –que tiende a separarlos– la tradición católica realiza una síntesis continua entre dos realidades diferenciadas pero íntimamente relacionadas: el don y el contrato, y las consecuencias que estas dos aptitudes diferentes acarrearán en el ámbito de la justicia y la caridad. Intentaremos, en lo que sigue, aportar a la reflexión sobre el don, explicitando algunos de sus supuestos filosóficos y antropológicos que puedan contribuir a una rehabilitación del don en la vida social y económica<sup>1</sup>.

## **II. Sobre la “lógica del don”**

Puede llamar la atención que, en una sociedad que se dice de mercado y por tanto, en la que dominan las relaciones reguladas por el precio y el interés, se preste atención a la lógica del don. Más aún, ¿qué lugar ocupa la “antropología del regalo” en una sociedad en la que el mercado se extiende más allá de las relaciones de subsistencia, intentando penetrar en el mundo de la cultura o de los servicios personales, tradicionalmente el campo que se confiaba a la familia, los vecinos o los amigos? (Folbre & Nelson, 2000). Una mirada más

atenta a nuestra realidad cotidiana, nos desvela una realidad conocida, pero en la que apenas reparamos: la madre que se levanta una y otra vez durante la noche para atender al hijo enfermo, la sonrisa de la persona con quien nos cruzamos en el ascensor, la invitación de un amigo a cenar el viernes por la noche, la explicación paciente del hermano de un tema difícil de matemáticas, el tiempo que dedicamos a una ONG, los regalos de la noche de Reyes, los compañeros de carrera venidos de todas partes y con los que pasamos años intensos, el consejo de aquel viejo profesor, la compañía al amigo enfermo terminal... Todas estas acciones tienen un rasgo en común: las hacemos gustosamente y de modo gratuito. Cuando se cuantifican, su importancia es sorprendente (Insel, 1993; Angulo & Hernández, 2013).

En efecto, el don está continuamente presente en nuestras vidas. En el ámbito académico,

desde diferentes puntos de vista y con métodos distintos puede ciertamente afirmarse que muy diversos intereses actuales de las ciencias humanas y sociales y las humanidades están poniendo de manifiesto que el concepto de don, noción antigua, ahora rehabilitada o propuesta de nuevo, resulta una clave especialmente privilegiada en orden a la comprensión de la persona y naturaleza humanas y los problemas sociales y económicos (González, 2013:15).

El grupo de gente que trabaja en torno a la Revista MAUSS –con Caillé a la cabeza– afirma contundentemente que el fenómeno del don no es una realidad marginal ni siquiera en nuestras sociedades de mercado. Más aún, para esta escuela, la lógica del don podría constituir la clave que permitiera comprender de un modo mucho más luminoso la experiencia humana. Es tal la importancia del don en la vida del hombre, que podría constituir el tercer paradigma, una superación de las limitaciones de los dos paradigmas dominantes en el mundo de las ciencias: el individualismo y el holismo metodológico. Precisamente por ello, tales investigadores pretenden fundar un nuevo paradigma de las ciencias sociales “sobre la universalidad, una cierta universalidad, de la obligación de dar” (Caillé, 2000: 45). Definen, de

modo general, al don como “toda aquella prestación de bienes y servicios sin obligación, garantía o certidumbre de retorno, realizado con la intención de crear, mantener o regenerar una relación social” (Caillé, 2000: 124).

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

A principios del siglo pasado, Marcel Mauss –antropólogo francés, sobrino de Durkheim– llamó la atención sobre la importancia que la lógica del don tenía en la organización de la vida social en las sociedades arcaicas (Mauss, 1979)<sup>2</sup>. Lo que Mauss describía eran importantes ceremonias públicas, regidas por un ritual bastante estricto, en las que grandes grupos humanos intercambiaban numerosas cantidades de todo tipo de bienes preciosos. Él definió a este fenómeno como un hecho social “total”, porque

se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuáles adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuáles hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen (Mauss, 1979: 157).

En estas ceremonias públicas, preparadas durante mucho tiempo y realizadas en un clima festivo, la sociedad se presenta como un todo, como una unidad, se identifica con el hecho, aunque éste sea protagonizado por personas concretas. En estas prestaciones recíprocas gratuitas, acaba implicado todo el cosmos: no sólo se despliegan prestaciones recíprocas entre hombres, sino entre vivos y

muestras, seres humanos y seres sobrenaturales, hombres y animales (Hénaff, 2002: 172-173).

Lo que estos hombres se traspasaban en estas ceremonias era un poco de todo: “[l]o que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles o inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas...” (Mauss, 1979: 160). Y aquí se produce una paradoja. Por un lado, el volumen de lo transmitido es importante e implica un mecanismo potente de distribución de riqueza. Sin embargo, no es un comercio: las cosas transmitidas no tienen precio. No se busca el equilibrio entre lo dado y lo recibido. Más bien el don es un desafío, una apuesta. Se busca, con la generosidad, sobrepasar lo recibido, pues lo que está en juego es el rango social, el honor, el reconocimiento del otro. El don expresa rivalidad y lucha. No tanto una lucha por conseguir la riqueza como una lucha por conseguir “ser” por medio de la riqueza. Pues, según una ley que podríamos llamar universal, quien da es superior a quien recibe. En otras palabras, dar es glorioso y produce prestigio (Hénaff, 2022).

Influido por el evolucionismo, Mauss pensaba que su trabajo había descubierto una profunda evolución general de la humanidad: de la lógica del don –dominante en las sociedades arcaicas– a la lógica del intercambio de mercado, propia de las sociedades modernas (Mauss, 1979: 158)<sup>3</sup>. Con ello daba a entender que la lógica del don había tendido a perder su relevancia social y, dicha tendencia general sugería que desaparecería pronto. Aunque es verdad que nuestro mundo está fascinado por el nuevo poder tecnológico del hombre y su capacidad de transformar la naturaleza y transformarse a sí mismo; y que nuestra sociedad de mercados ampliamente globalizados –que ofrecen al consumidor una infinidad de productos a precios cada vez más accesibles–, da un poder inusitado a las relaciones de intercambio, la realidad es que para nosotros, las cosas más importantes siguen siendo un regalo: la vida, la naturaleza, nuestras familias, los amigos, los vecinos, los compañeros. Es decir, lo que constituye lo más querido y lo que da sentido a nuestras vidas es un don recibido, del que no hemos hecho nada, o casi nada, por merecer.

La importancia de la obra de Mauss es que rompía, entonces, con una cierta tradición originada durante la modernidad y que tendía a señalar como modelo o arquetipo ideal de relación social la lógica del intercambio regida por el contrato y el precio: la relación mercantil (Lázaro, 2002).

Una de las cosas que más poderosamente llamó la atención de Mauss no era el fenómeno mismo del don, sino la obligación de corresponder con un contra-don, en señal de agradecimiento, que el donatario tenía en las sociedades arcaicas. Así, el don ponía en marcha un proceso social que se desarrollaba en tres etapas: donar, tomar, corresponder; implicando, al menos, a un donante y un donatario. El don iniciaba un mecanismo de *mímesis* que unía en un mismo hecho don y reciprocidad. ¿Por qué esta obligación de corresponder? ¿Cuál era su significado? El interés o extrañeza de Mauss –nacido en una sociedad que se “sostiene” sobre la obligación contractual legalmente sancionada– se centraba en entender la naturaleza de “esa obligación” de devolución del don propia de las sociedades arcaicas.

### **III. Don y reciprocidad**

Mauss observaba que el don era un desafío no solo para el donante, sino sobre todo para el donatario, que se veía ante un dilema. Por un lado, rechazar el regalo era hacer un desprecio al donatario y equivalía muchas veces a una cuasi-declaración de guerra. Por otra parte, aceptarlo, implicaba una obligación a corresponder, con generosidad y liberalmente, al menos a la altura de lo recibido, –aunque mejor si lo sobrepasa– con un contra-don en señal de agradecimiento. Tomar o no tomar era un momento decisivo en el proceso social que el don desencadenaba. Introducía como sujeto activo al donatario en la relación, que dirigía en un sentido u otro la relación. Si no tomaba, se arriesgaba al enfrentamiento con el donante, fruto del acto de desprecio público ante la comunidad que suponía el rechazo, o, a lo menos, la relación recién incoada moría. Si tomaba el bien, quedaba públicamente obligado a expresar el agradecimiento por el bien recibido. Si no correspondía, o no estaba a la altura que se esperaba

con el contra-don, él y su grupo quedaban deshonrados ante la comunidad.

Dar públicamente con generosidad ostentadora es glorioso y produce prestigio. Es, al mismo tiempo, un desafío: obliga al otro a responder sin haberlo solicitado. Donar, tomar y corresponder constituyen tres momentos de un mismo proceso que el don pone en marcha. O dicho de otro modo, la reciprocidad sería aquella “fuerza que incita a aquel que recibe a dar a su alrededor –y no solo retornar–, ya sea a quien le ha dado, ya sea a un tercero”. Para Godbout esto es un rasgo intrínseco –una constante, dice él– del don (Godbout, 2004: 230). Don y reciprocidad son aspectos de la misma realidad. Sin embargo, es propio del don que exista un retraso en el retorno; quien da, da confiadamente y puede llegar a interpretar un contra-don inmediato como signo de ingratitud (Bordieu, 1977). El contra-don mantiene cierta equivalencia con el don, aunque debe ser diferente, no es una repetición idéntica sino una *mimesis* no exacta, que expresa lo propio y singular de cada uno (Milbank, 1995: 125). En la equivalencia exacta –propia del intercambio comercial– ambos se reconocen como iguales en algo común, subyace un contrato oculto.

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

¿Cómo tiene lugar el reconocimiento de la propia identidad? Los dones tienen una significación por la cual, de algún modo intangible pero real, el donante queda implicado en la cosa donada. Los objetos que se intercambian condensan la memoria viva propia, familiar, o del grupo de referencia. Otras veces se encantan o se bendicen, están cargados de un poder misterioso o sobrenatural. Mauss observó que en muchas sociedades no había distinción entre los derechos personales y los reales. Así, para el derecho maorí



la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que cada cosa tiene un alma, es del alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio... hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma (Mauss, 1979: 168-169).

Dicho de otro modo, el donador se arriesga dándose personalmente en eso que dona. Hénaff –parafraseando a Mauss– dirá:

“[s]e dona a sí mismo donando, y si se dona es que se debe –a sí y a su bien– a los otros”. La implicación del donante en la cosa donada no es metafórica: es al mismo tiempo la historia de la transmisión del alma y de la presencia substancial; esto traduce el hecho de que el vínculo del donante con el donatario es personal, exclusivo, intenso (Hénaff, 2002: 171).

Esto nos lleva al significado de la cosa en el don.

El don es un símbolo. Según Caillé: “don y símbolo son co-extensivos (...) Para comprender y descubrir empíricamente cómo el vínculo social es tejido por los dones, que no valen más que simbólicamente, aún faltaría haber comprendido (...) que, más profundamente, es la realidad social misma que debe ser concebida como intrínsecamente simbólica” (Caillé, 2000: 6). El don es un signo que tiene una significación. Incluso se podría decir que el don es un signo eficaz: produce lo que significa, es una realidad al mismo tiempo material y espiritual y es allí donde radica su fuerza.

El objeto entregado es una señal del cumplimiento de una obligación respecto a alguien, que al mismo tiempo expresa lo más propio y valioso del sujeto que da: la donación de sí mismo en aquello que se dona, unida el reconocimiento de lo que tenemos de más valioso y que los otros –al reconocerlo– nos otorgan. En el hombre, el reconocimiento de su identidad está ligado a la lógica del don. *Somos*

*eso que los demás reconocen en eso que damos-dándonos*<sup>4</sup>. En determinados contextos, aquello que se entrega expresa de algún modo al donante dándose; y esa donación apela, exige, busca una respuesta del donatario. No cualquier respuesta, sino aquella respuesta que esté a la altura de lo donado; aquella respuesta que exprese el reconocimiento del donante por parte del donatario. Y ésta sólo puede ser aquel contra-don que manifieste quién es el donatario. Don y contra-don fundan relaciones por el poder que lo dado –prenda capaz de expresar una voluntad sostenida y manifestación de sí del donante– tiene de trascender el tiempo y fundar el reconocimiento intersubjetivo.

#### **IV. Don y deuda**

La acción de dar genera en el donatario una deuda de agradecimiento que debe ser saldada de alguna forma. Para Hénaff, la deuda es en primer lugar y antes que nada la obligación de restituir –según la lógica del don– un equilibrio roto. A un don, un contra-don; a un asesinato, un castigo o compensación; a una esposa recibida por un grupo, otra dada; a una transgresión, una reparación (Hénaff, 2002: 272-273).

Podríamos arriesgar, en línea no solo con la antropología cultural sino también con la teología, que al comienzo de todo está el don; de modo especial, la conciencia de que todo aquello que somos lo hemos recibido –es decir, la deuda de vida, el estado de deuda. Godbout reconoce este hecho:

[m]e parece que este *favor inexplicado* existe en todas las sociedades, casi por definición. La especie humana no considera como adquirido el hecho de recibir, de ahí la fuerza universal del principio de reciprocidad, fundado en un estado de deuda original porque recibimos la vida y no podemos recibirla inocentemente, como si fuera de suyo, sin preguntarnos, lo que posiblemente constituya una diferencia fundamental con los animales (Godbout, 2004: 234).

Si es verdad que al comienzo de todo está el don –la conciencia de que lo que somos lo hemos recibido– de ahí se deducen dos cosas. La primera es que en todas las sociedades la deuda de las deudas es la deuda de vida, el capital inicial origen de toda fecundidad posterior. La segunda, si lo que hemos recibido ha sido sin ningún mérito, totalmente gratis, también nosotros debemos dar gratis. Lo que se ha recibido gratis, debe darse gratuitamente. Se podría decir que el don pone en marcha un potente proceso de *mímesis*. Si el donante originario es Dios mismo, entonces el origen es la abundancia; por el contrario, si no aceptamos a Dios como el donante originario, en el origen hay carencia y esto conduce al miedo al otro y a la violencia, que es lo que está en la base de la filosofía política de Hobbes<sup>5</sup>.

Esto plantea uno de los problemas que más discusión ha generado. Si lo consustancial al don es la gratuidad, ¿qué significado tiene hablar de la obligación de restituir? Dice Testart:

[e]l don es la cesión de un bien que implica la renuncia a todo derecho sobre ese bien así como a todo derecho que podría emanar de esta cesión, en particular a aquello que podría reclamar en contrapartida (Testart, 2001: 710)<sup>6</sup>.

O sea, no habría obligación legal, jurídicamente exigible, a la restitución. Dicho en términos positivos, como el don es libre, libre debe ser la respuesta. Para Godbout:

[e]l principio de reciprocidad no significa –¡jamás! – que en el don, el retorno está garantizado, a causa de otro rasgo inherente al don: la libertad (Godbout, 2004: 232).

Para este autor la libertad es otra constante del don. De tal forma que en la reciprocidad se unen al mismo tiempo la obligación de gratitud –el reconocimiento de una deuda que hay que restituir– y la libertad de la respuesta. Cuanto más importante es el don, más crece la tensión entre los dos términos, dado que entonces más grande es la deuda de gratitud, más grave es la obligación de restituir y más importante es la libertad de la respuesta.

Lo que está en juego es el reconocimiento, que no se puede dar sin libertad en la respuesta. Dice Hénaff

[e]n la especie humana interviene (...) un factor de elección y de voluntad que, en el gesto del don, asocia de manera indiscernible la necesidad y la libertad (...) El intercambio de dones resuelve la tensión entre la necesidad del encuentro – exigencia de la naturaleza– y la imprevisión de las respuestas – exigencia de la libertad–. (Hénaff, 2002: 186).

Cuanto más importante es el don, más profunda es la tensión obligación-libertad, pero también, más profundos los vínculos que se generan si hay respuesta, más hondo el reconocimiento. Es la condición humana.

La obligación de restituir plantea otro problema. Si al dar es razonable esperar “lo obligado” por gratitud, expresión del reconocimiento, ¿qué diferencia práctica hay entre el don y el intercambio, pues en ambos casos hay contrapartida? Entre los defensores del don se insiste en la importancia de los aspectos subjetivos; entre el don y el intercambio, cambia la intención. Es necesario distinguir lo que se intercambia del significado para los protagonistas de lo intercambiado; así como entre la intención de los sujetos y los objetos intercambiados. En el caso del don, la intención es la benevolencia hacia el otro –lo que se traduce en la libertad de la respuesta del otro–; en el caso del intercambio es el interés –lo que se traduce en la exigibilidad de la contraprestación.

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

El problema de la significación-intención de lo dado y el orden social resultante se complica con otro mal entendido. Al hablar de la

obligación de gratitud, suele afirmarse que la respuesta debe ser proporcional a lo dado. Aquí el problema radica en el significado del término “proporción”. Algunos confunden proporción con la idea de igualdad entre lo dado y lo recibido, lo que nos lleva otra vez a la equiparación entre el don y el intercambio ¿No es el precio la expresión de la equivalencia del valor entre lo dado y lo recibido? ¿No es, por tanto, el intercambio la forma más eficaz y más justa de saldar las deudas?

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

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

Mientras que el intercambio mercantil tiende a la equivalencia entre lo intercambiado –es un juego de “suma cero”– la idea de deuda es consustancial a la lógica del don (Godbout, 2004). Más aún, muchas de las relaciones fundadas en la lógica del don se apoyan en la noción de “deuda estructural permanente insalvable”. Visto desde el punto de vista de uno de los miembros de la relación, lo que se recibe es de tal naturaleza que jamás –haga lo que se haga, dónese lo que se done en señal de gratitud– podrá devolverse un don de la misma naturaleza del don recibido. Así se han visto las relaciones entre Dios y los hombres, antepasados y vivos, padres e hijos, maridos y mujeres, señores y vasallos, maestros y discípulos, etc.

Como ya hemos mencionado, está generalmente aceptado que el don más valioso que recibimos es el don de la vida. Recibimos la vida de nuestros padres, de los antepasados, y, en último término, de Dios, que en la tradición monoteísta es el único “señor de la vida”. Si la vida es el don más valioso, la *deuda de vida* constituye la obligación más grave y sagrada, al mismo tiempo que funda las relaciones de reconocimiento que sostienen la identidad primera. Por lo mismo, éstas son las relaciones más profundamente asimétricas. De acuerdo con la lógica del don, hay una deuda permanente insalvable respecto a ellos, y esa deuda de gratitud ha constituido durante siglos un pilar esencial del orden social. El culto a los antepasados muertos está ampliamente extendido entre las sociedades arcaicas. Tales ritos –regidos por la costumbre– suelen ser una actividad pública y festiva, que congrega a toda la familia, momento privilegiado de la vida del grupo familiar, en la que el grupo toma conciencia de sí al tiempo que alimenta los vínculos entre los vivos y los muertos, pues de ellos se espera protección, y a ellos se acude con libaciones en determinados días del año. En Roma la *pietas* constituye la manifestación de la veneración que los hijos deben a sus padres, expresión de gratitud por los dones recibidos de ellos<sup>7</sup>, y cimiento de todo el orden social.

Más aún, parece que el término *munus* (don) –de origen protoindoeuropeo (De Vaan, 2008)–, significaba en Roma la costumbre de servir a los antepasados derramando sangre sobre sus tumbas (Hittinger, 2002: 389). En otros contextos, *munus* hace referencia a

un deber o servicio gratuito, generoso y pródigo; un don-ofrecido (ofrenda) a alguien en una ceremonia que tiene un cierto carácter a la vez sagrado, público y solemne. Ese alguien al que se ofrece es un alguien con el que se está en deuda y una deuda muy singular: la propia vida. Así, propiamente *munus* es la ofrenda de un contra-don, expresión de una reciprocidad agradecida. La ofrenda tiene un significado importante. Por un lado expresa un deber grave, sagrado (la propia solemnidad del acto refleja esa gravedad); por otro, es un reconocimiento público de quien es el oferente ante la comunidad: un buen hijo. Por último, *munus* no es un 'pago' que pueda saldar la deuda contraída con los antepasados, sino más bien, un reconocimiento de esa deuda. La ofrenda misma (sangre derramada sobre la tumba) refleja lo que está en juego. La sangre es la metáfora de la vida y la acción de derramarla es la expresión simbólica de su ofrecimiento. Así, toda la ceremonia es un reconocimiento de la deuda respecto a los antepasados, es un reconocerse a sí mismos constituidos por ese don originario que ahora se agradece, al tiempo que se les glorifica en reconocimiento de la vida recibida.

No es extraño que los cristianos hayan tomado el término latino *pietas* para expresar la adoración que los hombres deben a Dios. Si la deuda de vida constituye la deuda más importante en las sociedades humanas, entonces esta deuda se amplía al considerar la deuda de los hombres respecto a los dioses. Si en las tradiciones anteriores los dioses tienden a confundirse con la naturaleza, compartiendo entre sí distintos poderes y participando de las pasiones y limitaciones humanas, en la tradición monoteísta Dios aparece como el Único y Todopoderoso, que creó de la nada toda la realidad, expresión suma y perfecta de la Verdad, la Belleza y la Bondad. En las tradiciones anteriores el riesgo de confusión entre el mundo animal y el mundo humano, o entre el mundo natural y el mundo sobrenatural, es continuo. En la tradición monoteísta se amplía la distancia entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino. Ahora, la distancia entre la perfección de Dios y la limitación del hombre en cierto sentido se dilata hasta el infinito. Dios es el creador; el hombre, una criatura salida totalmente de sus manos. ¿Cómo entender las relaciones entre

Dios y los hombres? Si de Dios procede todo don –sumamente perfecto– ¿es posible la reciprocidad?

## V. Don y gracia

La distancia entre Dios todopoderoso y la criatura humana que se presenta en el monoteísmo plantea un reto interesante desde el punto de vista de la lógica del don, pues eso implica que la deuda de gratitud del hombre respecto a Dios crece de modo inconmensurable, llevando hasta el extremo la tensión entre los elementos que componen esta lógica – ¿es posible la respuesta humana a un don perfecto? Dicho de otro modo, desde el punto de vista de la lógica del don, la aparición de monoteísmo –especialmente el judaísmo y el cristianismo– supone un desafío intelectual enorme, que confina con el misterio. Más si se tiene en cuenta que en nuestra civilización, de raíces cristianas, la naturaleza del don ha sido profundamente transformada por una categoría de origen religioso –sin duda teológica pero que afecta al ámbito antropológico, social jurídico, político, económico– y que extiende su influencia a toda cultura: la noción de gracia.

En efecto, la gracia es el don de Dios que nos hace partícipes de la naturaleza divina. Con la terminología del don, podemos decir que la gracia es aquel don que Dios da al hombre, donándose a sí mismo en aquello que dona. En la tradición cristiana la gracia expresa la lógica del don entre Dios y los hombres, modelo que se convertiría en el arquetipo de las relaciones de reconocimiento entre los hombres. En otras palabras, es muy posible que en el Occidente cristiano, la evolución de la noción de gracia explique la evolución del modelo de las relaciones de reconocimiento y por tanto, la concepción antropológica del hombre, fundamento del orden social.

El asunto es de una relevancia extraordinaria, pues si la gracia constituye el modo cultural de expresar en el Cristianismo las relaciones de don entre Dios y los hombres –y en Occidente tal modelo es el arquetipo en el que se inspiran las relaciones de don entre los hombres–, y las relaciones de don fundan al mismo tiempo las relaciones de reconocimiento y los vínculos sociales fundamentales,



podría decirse –junto con Hénaff (2002)– que la Reforma supuso una verdadera mutación cultural. Más en concreto, la Reforma pone en duda la relación entre don y reciprocidad. Su noción de gracia como don unilateral de Dios hace que el hombre no pueda responder, cuestión que se agrava incluso con la doctrina de la predestinación<sup>8</sup>.

Sin embargo, la influencia del cristianismo sobre la lógica del don es una de las lagunas más potentes en la obra de Hénaff. Su discurso contrapone por un lado las sociedades arcaicas y por otro la sociedad capitalista de mercado regida por el contrato y el intercambio. El contraste es revelador, pero no explica el proceso de cambio que llevó de un mundo a otro, ni las relaciones entre don e intercambio, al tiempo que parece devaluar la importancia de la lógica del don en el presente. Del mismo modo, entre los miembros de la revista MAUSS –que se reconocen discípulos del antropólogo– domina esa visión dual entre mundo arcaico y mundo moderno, lo que hace que su interés por el período “intermedio” sea algo secundario. En parte, porque domina la preocupación por mostrar la relevancia del don en las sociedades actuales; en parte, porque domina una cierta voluntad de distanciamiento de la propia tradición cristiana, que insiste –en su intento por mostrar la universalidad del don– en los rasgos comunes de las “grandes religiones” y en la naturaleza exclusivamente humanas de tales realidades<sup>9</sup>.

Sólo recientemente Hénaff (2002, 2003) ha considerado el tema de la relaciones entre Dios y los hombres desde la óptica cristiana del don: la gracia. Es un esfuerzo que abre una puerta interesante a la tradición cristiana, lo que supone un cambio notable en esta tradición intelectual (Hénaff, 2003). Buena parte de su estudio es el reconocimiento de esta laguna, al tiempo que una llamada y un reto a los intelectuales que proceden de la tradición intelectual cristiana para que se interesen en la lógica del don, y en el hecho de que dicha lógica permite comprender algunos aspectos importantes de esa tradición (Hénaff, 2003: 294-296). Sin embargo, presenta el problema que ya adelantamos: conoce muy bien el mundo antiguo y el mundo moderno, pero apenas dedica tiempo al mundo medieval, que parece no conocer tanto. Eso hace que cuando trata el tema de la gracia,

domine una comprensión más próxima al mundo protestante – posiblemente hegemónico durante la Modernidad– que al católico –y a nuestro juicio, más fiel a la tradición medieval anterior– lo que puede haber afectado a sus conclusiones generales de un modo importante.

Hénaff empieza su historia de la gracia en la modernidad y lo hace partiendo de la obra de Weber *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*:

[n]o hay duda de que este ensayo se ha convertido en una referencia canónica en el campo de la sociología de las religiones y más generalmente en el campo de las ciencias sociales. La razón de esto es muy simple: la unión de un movimiento religioso y un proceso económico es particularmente fascinante (Hénaff, 2003: 293).

Frente a la interpretación más extendida de la Ética protestante –que la Reforma habría impulsado o incluso provocado la dinámica del capitalismo– Hénaff sostiene que Weber defendió más bien la tesis opuesta: llegó un momento en que el desarrollo económico se hizo incompatible con cierta noción de fraternidad, por otra parte, común a todas las grandes religiones, no sólo al Cristianismo.

El Protestantismo, al defender una nueva forma de relación social, permitió resolver esta contradicción. Para Hénaff, Weber se limitó a defender el carácter indirecto de este vínculo no pretendido: no es una relación causal entre una fe y un fenómeno económico, sino entre una ética y un espíritu que consiste en la búsqueda sistemática y racional del beneficio (Hénaff, 2003: 298). Sin embargo esta forma de racionalización era insuficiente para dar cuenta de la sorprendente dinámica del capitalismo. También era necesario un elemento invisible, una actitud, un *ethos*, la voluntad para ir más allá del marco tradicional del negocio más provechoso. Y es precisamente en este punto que el espíritu del capitalismo se encuentra con la ética protestante: la devoción al deber ligado a la profesión (Hénaff, 2003: 299; Weber, 2008: 134).

En su famoso ensayo, Weber desarrolla un detallado análisis del término alemán *beruf* (vocación-profesión), gracias al cual la propia profesión se convierte en la vocación asignada por Dios al creyente durante su vida sobre la tierra. Weber nota la paradoja: lejos de haber causado la secularización de los valores religiosos, esta transformación condujo a la penetración de la religión en la vida diaria. Esta legitimación religiosa es la que ha proporcionado “los cimientos más favorables a la concepción del trabajo como un fin en sí mismo, como una llamada que es necesaria para el capitalismo” (Hénaff, 2003: 299-300).

Esta importancia en la noción de “vocación profesional” en la tradición protestante constituye uno de los aspectos centrales de la tesis de Weber que explica las “afinidades electivas” entre Reforma y Capitalismo. Asimismo, hay otro aspecto que en el autor alemán aparece como de pasada –y en el que Hénaff va a hacer especial hincapié– y que podría resumirse así:

cumplir las tareas profesionales es más importante que las tareas caritativas. Es más: lo sustituye. Lutero llega a asumir que la división de trabajo por sí mismo cumple las obligaciones de uno respecto a los otros. De este modo, según Weber, Lutero más bien ingenuamente anticipa a Adam Smith. O quizás no tan ingenuamente. Para lo que está en juego aquí, lo cual Weber no aclaró lo suficiente, es la cuestión de las relaciones sociales dentro de la tradición de la primacía de relaciones caritativas (Hénaff, 2003: 300).

Para Hénaff la expresión “relaciones caritativas” hace referencia al modo en que se han formulado hasta entonces en la tradición Occidental las relaciones de don. Eliminandolas del ámbito de lo posible, rompe con una tradición plurisecular anterior. De esta forma, el Protestantismo está inaugurando una nueva concepción del don, por no decir negándolo.

Esta nueva concepción hunde sus raíces en una noción teológica de fe como un acto de confianza incondicional en Dios, visión

más o menos sugerida por San Agustín o –ya en la Edad Moderna– por los Jansenistas. Ésta

consiste en la afirmación incondicional en la libertad divina ante la humanidad pecadora. Esta libertad incluye primero de todo la decisión soberana de Dios hecha por toda la eternidad para salvar a unos –los escogidos– y condenar a otros. La interpretación de esta decisión, que permanece relativamente matizada en Agustín, se hace radical en Calvino. Para él, el abismo entre Dios y la criatura es insuperable. La Gracia Divina es concedida o negada independientemente de lo que el hombre haga (...) Desde luego surge la pregunta: ¿cuál es la utilidad de hacer el bien si el destino de alguien es un juicio decidido ya concluido? Calvino contesta que aunque estemos salvados o no, nos conviene actuar rectamente, para honrar a la majestad divina (Hénaff, 2003: 301).

Hénaff no desarrolla en su obra la noción de gracia durante el periodo medieval y sus relaciones con la lógica del don. Por un lado, intuye que en el mundo católico moderno –y específicamente en su noción de gracia– hay una mayor continuidad con la tradición anterior, y busca pistas, al tiempo que hay una cierta crítica velada al mundo católico por no haber sabido conectar su tradición con la lógica del don. Por otra parte, las referencias a las tesis de San Agustín o la cita al trabajo de Tarot (1993) sobre la noción de gracia en los primeros siglos del Cristianismo, hacen pensar que para Hénaff, en lo esencial, el Protestantismo desarrolla una noción de gracia que ya está más o menos incoada desde el origen del Cristianismo.

Para Weber el Protestantismo sería una de las consecuencias de un proceso más amplio de racionalización del mundo, que define como un cierto “desencanto del mundo” (Weber, 2008: 287), unido al rechazo de cualquier mediación sacramental para lograr la salvación. Este desencanto del mundo está inseparablemente unido a la afirmación de un individualismo radical. Entre Dios y el hombre no hay intermediación posible, lo que deja al hombre sólo frente a Dios. En otras palabras, esta doctrina acabó transformando radicalmente el concepto de fraternidad, que pasó de una noción “tribal” o étnica a una noción universal que equiparaba a todos los hombres entre sí. Para

Weber esta destrucción de la ética de clan fue la condición para la emergencia del espíritu y la sociedad capitalista Occidental (Nelson, 1949).

La tesis que queremos resaltar es que una concepción de la gracia como don divino unilateral acabaría transformando radicalmente la lógica del don en el Occidente protestante. A largo plazo, tendría importantes consecuencias: por un lado, el surgimiento de un orden social fundado en las relaciones de intercambio, el trabajo, el precio y el contrato, propio del mercado-Estado. Por otro lado, el surgimiento de la noción “moderna” de don, como un don más puro y generoso que no espera respuesta –sin reciprocidad, el don moral incondicional–, mundos que se mueven en esferas separadas e independientes, generando importantes consecuencias en el plano social (Hénaff, 2002: 302).

## **VI. Don y *caritas***

Como hemos visto, para Hénaff la clave del mundo contemporáneo estaría en la total separación entre contrato y don. Por un lado estaría el reconocimiento público que se deja en manos de la ley –Estado– y la organización de la subsistencia –mercado–, por otro el mundo del don: las actividades de las ONGs, las iglesias, los distintos voluntariados, etc. Hénaff reconoce que ni el Estado ni el mercado –mundo del contrato y del precio–; tienen capacidad de generar cohesión social; sólo el don tiene capacidad para generar relaciones personales intensas. Sin embargo, en las sociedades modernas el don se refugia en “las relaciones privadas como un gesto moral”. Esta distinción, que en lo esencial debemos al mundo protestante, sería la que habría hecho posible el surgimiento de una nueva concepción del don: el don moral incondicional. Resalta Hénaff que en la actualidad “aquello que nos aparece como donado, sin embargo no se lo debemos a nadie. Salvo la exigencia enigmática para cada uno de dar en restitución o de darse, con gracia, más allá de toda deuda” (Hénaff, 2002: 317).

Por otra parte, esta clara separación entre el mundo del contrato –Estado-mercado– y el del don propia del mundo protestante, habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas y el desarrollo capitalista. Para él, la contraprueba sería –apoyándose en la tesis de Clavero (1991)– el fracaso del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista. En efecto, Clavero sostiene que, frente a los que defienden que Europa pasó –en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna– de la economía del don a la economía de mercado, en el mundo católico todo el orden jurídico-económico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, la primacía de la caridad sobre la justicia. A largo plazo, el efecto que ello tuvo fue una cierta confusión de ambos planos, lo que acabó afectando al “acuerdo y eficacia de las obligaciones”, y esto impidió el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero (Clavero, 1991: 40-41). Así, según Hénaff (2002), el trabajo de Clavero mostraría la contraprueba procedente del mundo católico: la confusión de los dos mundos habría propiciado la mezcla de intereses –generosos y egoístas– que se habría prestado, en la práctica, a un mundo fácilmente corrupto.

Sin embargo, lo que estos autores no acaban de comprender es que en la estructura de la *caritas* católica, el mercado presupone el don, se asienta en el don. Esto es lo que precisamente retoma *Caritas in Veritate*, no sin antes advertir que “es indispensable ampliar nuestro concepto de razón y su uso para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos” (CiV 31; Benedicto XVI, 2006: 12). Si bien aclara que no pretende ofrecer soluciones técnicas ni mezclarse en la política de los estados, ofrece ciertos lineamientos para la vida social que provienen de “la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de libertad y de la posibilidad de un desarrollo humano integral” (CiV 9), bajo la premisa de que “tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco” (CiV 39).

La Encíclica se propone recuperar la noción de don en toda su profundidad:

la caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente (CiV 34).

Desde esta óptica “la esencia del hombre es haber sido invitado a participar en la plenitud de la caridad en la verdad” (Martínez Echevarría, 2010: 128).

Según este modo de pensar, y a diferencia de la narrativa que expusimos a lo largo de este trabajo, la lógica del don lo invade todo, de lo que se deduce que la lógica del contrato se subordina a ella:

el don, en definitiva, debe comprenderse como la realidad capital, que engloba a todas las demás por muy relevantes que puedan ser. La mejor explicación de las relaciones entre individuo y sociedad resulta de la doctrina del don, pues ésta engloba a cualesquiera otros elementos del sistema de relaciones, que están insertos y se explican a partir del haz de relaciones que surge con los dones (González, 2013: 16-17).

La Encíclica recoge una larga tradición de pensamiento filosófico y teológico para recordarnos una verdad soslayada: “[a]l ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines” (CiV 34). Lejos de ser una respuesta definitiva, esta propuesta es una invitación a repensar el sentido profundo de la acción humana y su repercusión en las distintas realidades sociales, que reclaman una urgente renovación de la ciencia en la caridad y la verdad, de modo especial en el ámbito económico (CiV 36). *Caritas in Veritate* viene a recordar que

el hombre solo puede ser entendido en toda su profundidad como don. Es decir, como alguien llamado a la existencia por el amor de Dios, que por eso mismo se siente interpelado en lo más hondo de él mismo, lo cual le impulsa a ser más, para, de ese modo, andar el camino que le conduce a su plenitud de libertad y felicidad (Martínez-Echevarría, 2010: 126).

Así, “la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios” (CIV 78).

## Referencias Bibliográficas

- Angulo, Carlos y Sara Hernández (2013). “Valoración del trabajo doméstico en 2010 y su comparación con la de 2003. Estimación de la serie 2003-2010”, en Vivas, Esperanza; Carlos Angulo, Sara Hernández y Raquel Del Val, *Otras facetas de la encuesta de Empleo del Tiempo 2009-2010*, INE, Madrid: 29-45.
- Benedicto XVI (2009). *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*. Madrid. Palabra.
- Benedicto XVI (2006). “Discurso en la Universidad de Ratisbona” (12 septiembre 2006). *L’Osservatore Romano*: 11-13.
- Caillé, Alain (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Desclée de Brouwer, París.
- De Vaan, Michel (2008) *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden.
- Folbre, Nancy & Nelson, Julie A (2000). “For Love or Money-Or Both?”, en *Journal of Economic Perspectives*, Vol 14, nº 4: 123-140.
- Godbout, Jacques (2004). “De la continuité du don”, en *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Número monográfico de la *Revue du Mauss*, 1er sementre, nº 23: 224-241.



- González, Ángel Luis (2013). *Persona, libertad, don*. Lección inaugural del curso académico 2013-14 (6 de septiembre de 2013), Universidad de Navarra, Pamplona.
- Hénaff, Marcel (2002). *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Ed. Du Seuil, París.
- Hittinger, Russell (2002). "Social pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine", *Annales theologici*, 16: 385-408.
- Insel, Ahmet (1993). "La part du don. Esquisse d'évaluation", en MAUSS, nº 1, 1er sementre: 221-234.
- Lázaro, Raquel (2002). *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*. Eunsa, Pamplona.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2010). "Don y desarrollo, bases de la economía", en *Scripta Theologica*, vo. 42: 121-138.
- Mauss, Marcel (1979). "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*. Ed. Tecnos, Madrid.
- Polanyi, Karl (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Rubio de Urquía, Rafael y Pérez-Soba, Juan José (eds.) (2014). *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*. AEDOS, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid.
- Testart, Alain (2001). "Échange marchand, échange non marchand", en *Revue française de sociologie*, 42-44: 719-748.

---

<sup>1</sup> Conscientes del estatuto epistemológico del que goza la ciencia económica en la actualidad, esta reflexión no es estéril, pues, como señala el mismo Miguel Alfonso: "[e]nfrentarse con el problema económico no es tarea sencilla, ni mucho menos está al alcance de todas las gentes. Se requiere un buen conocimiento de antropología, etnografía, historia, política, derecho, etc. En cualquier caso, conviene no olvidar que debajo de toda teoría económica hay una determinada concepción del hombre, de la naturaleza y de Dios, de la que no siempre se tiene mucha conciencia" (Martínez-Echevarría, 2010: 122).

<sup>2</sup> Aunque la versión original es de 1924, su difusión se debe a Lévi-Strauss, quien la popularizó tras su muerte en 1950 (La traducción al inglés: *The Gift. Forms and functions of exchange in archaic societies*, data de 1954). Primero en las sociedades estudiadas por los antropólogos: en América del Noroeste, en Melanesia, en Polinesia,

---

en las Islas Andamán. Pero también entre las sociedades estudiadas por los historiadores había noticias sobre la importancia del don: entre los escandinavos, celtas, romanos, germanos o algunos pueblos de la India.

<sup>3</sup> Mauss se propone estudiar el cambio y el contrato en sociedades sin mercado, pretende analizar el mercado antes del mercader y la moneda, el contrato y la venta.

<sup>4</sup> Esto se ve en el término latino *pignus*, del que deriva el castellano prenda. En el término latino, además de las acepciones que ha conservado el castellano, tiene el significado de rehén y de reliquia. Sin duda, un rehén es algo muy valioso, propio del grupo, que se toma como garantía del cumplimiento de algo. Un rehén es una prenda hecha persona. Más interesante es el término reliquia. Una reliquia es un objeto cargado de memoria, de historia, de pasado. El poder de las reliquias es que, gracias a su materialidad, permiten revivir el pasado, sostienen la memoria, fundamento de la identidad. Expresan la voluntad de recordarse en eso que evocan. En el término castellano prenda aparece por un lado su sentido de objeto –cosa dada en señal de algo– y, por otro lado, su sentido de cualidad de la persona, especialmente sus cualidades morales. Precisamente es en los términos rehén y reliquia que ambos significados comparecen más claramente fundidos.

<sup>5</sup> En ambos casos estamos describiendo un potente mecanismo de mimesis: en el primero la lógica del don recibido impulsaría el don generoso y fecundo; en el segundo, el miedo y la carencia impulsaría la lógica del interés egoísta que llevaría a la violencia desatada de todos contra todos.

<sup>6</sup> Testart opone el don al intercambio mercantil (2001: 720).

<sup>7</sup> Eso es lo que expresa literalmente el término *patrimonium*: *patri* (del padre) y *monium* (don, oficio), que en Roma constituye una expresión cultural básica de la identidad social.

<sup>8</sup> Esta doble separación entre el orden de la gracia y el orden del mundo es más radical en Calvino que en Lutero. Para Lutero, los deberes profesionales complementan a las buenas acciones. Para Calvino, el individuo no puede de ningún modo intervenir en la elección, de tal forma que todo lo que está en sus manos es dedicarse a su vocación profesional desarrollando bien sus tareas terrestres como único medio posible al pecador de honrar la majestad divina.

<sup>9</sup> Algo parecido es el planteamiento de Weber. Salta del judaísmo al mundo protestante, sin apenas referencias al mundo intermedio.