

Filosofías del don

Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA*
Universidad de Valencia (España)
agustin.domingo@uv.es

TOMÁS DOMINGO MORATALLA**
Universidad Complutense de Madrid (España)
tomasdomingo@filos.ucm.es

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar el concepto de donación en la ética contemporánea. Este análisis se realiza en tres momentos: el primero se sitúa en la introducción y muestra que es un concepto importante en el que convergen la fenomenología, el personalismo y la hermenéutica. Esta convergencia no solo supone un uso frecuente del concepto sino un abuso del mismo cuando se construye de espaldas a las mediaciones objetivas o institucionales que lo condicionan. El segundo presenta una antropología del don y muestra su relación con los objetos, la reciprocidad, la deuda y la libertad. En el tercer momento se describe la filosofía de la donación de Paul Ricoeur, donde se comprueba un uso crítico y reflexivo de esta categoría, así como su diálogo con M. Hénaff.

Palabras clave: donación, mutualidad, reciprocidad, libertad, reconocimiento.

Philosophies of the gift Uses and abuses of contemporary ethics donation

Abstract

The aim of this paper is to analyze the concept of donation in contemporary ethics. This analysis is done in three stages: the first is the introduction and shows that it is an important concept in the converging phenomenology, personalism and hermeneutics. This convergence is not only a frequent use of the concept but an abuse of it when building back to mediation or institutional objective that condition. The second presents an anthropology of the gift and shows their relationship to objects, reciprocity, debt and freedom. The third moment describes the philosophy of Paul Ricoeur donation, which verifies critical and reflective use of this category and its dialogue with M. Hénaff.

Key words: donation, mutuality, reciprocity, freedom, recognition.

* Doctor en Filosofía. Profesor Titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia (España).

** Doctor en Filosofía. Profesor de Ética y Filosofía política en la Universidad Complutense de Madrid.

Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, «Ética del discurso, política democrática y neuroética» financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

Cuando se trata del don los filósofos quieren ser los más generosos. El único don verdadero es, a sus ojos, el don sin vuelta (Hénaff, 2012: 7).

La historia de nuestras civilizaciones está plagada de estas preguntas implícitas. Nuestros relatos no hablan de otra cosa: don, sacrificio, deuda, gracia. Podríamos preguntarnos si todo el gran movimiento de la economía moderna –la gran máquina de producción que funciona ya a escala mundial– no es, al fin y al cabo, la última y la manera más radical de terminar con los dioses, de terminar con el don, de terminar con la deuda. Producir, intercambiar y consumir para que nuestra relación con el mundo y la relación con los otros se reduzcan a la gestión de bienes visibles y cuantificados. Para que nada escape al cálculo de precios y al control del mercado; para que desaparezca de una vez por todas la idea de que pueda existir algo que no tenga precio. Para que no haya nada más allá del sistema mercantil. Para acceder al fin a la inocencia material: ni falta ni pecado, ni don ni perdón. Solamente errores de más y de menos, de cuentas positivas o negativas y de pagos en los plazos acordados. Éste es el mundo que parece anunciarse en nuestras prácticas ordinarias de producción y de intercambio (Hénaff, 2002: 33).

Introducción: usos y abusos de la donación

La donación se ha convertido en una de las categorías centrales de la ética contemporánea. Emerge con fuerza en la medida que parece transformarse, agotarse o eclipsarse el paradigma individualista. El atractivo de la donación como categoría nace de reflexiones filosóficas o paradigmas metodológicos que consideran insuficiente la primera persona en su fórmula más atomística: el individuo. El propio Charles Taylor ha señalado el agotamiento de una filosofía lastrada por el «yo blindado» y atraída por un «yo poroso». Yo blindado no sólo por su propio interés sino por verse reducido a simple variable o función de un sistema. Emerge con fuerza en la medida en que parecen posibles otros paradigmas, modelos o sistemas filosóficos que des-centran al individuo y lo re-sitúan, filosofías que lo plantean abierto no sólo a lo otro (cosas y objetos) sino al otro (al tú), a los otros, vinculado con otros, religado con otros y endeudado con otros¹.

La donación nos sitúa de lleno ante un problema central de la ética contemporánea: la naturaleza del vínculo y la relación. Está en el nacimiento de la Psicología y la Sociología como ciencia, y también está

¹ La distinción entre «yo poroso» y «yo blindado» es importante para abordar adecuadamente la ciudadanía en sociedades secularizadas, cfr. Taylor, 2007. También puede verse Domingo y Domingo, 2013b; Domingo, 2011.

en la génesis y evolución de todas las fenomenologías o hermenéuticas. Precisamente las formas de explicar este vínculo son determinantes para interpretar los hechos sociales, la acción humana y, sobre todo, las dificultades para reducir la intencionalidad a categorías estrictamente naturales, fácticas o mecanicistas. En este contexto emerge con fuerza no sólo una filosofía relacional que arranca del personalismo comunitario sino una sociología relacional con capacidad para influir decisivamente en la construcción de una economía del bien común².

Esta categoría ha recibido un impulso nuevo con la publicación de la encíclica *Caritas in veritate* donde la donación desempeña un papel central (véase, Domingo, 2010 y 2011b). Las raíces de este impulso pueden rastrearse en tres tradiciones filosóficas del siglo XX: la fenomenología, el personalismo y la hermenéutica. Para reconstruir este itinerario vamos a comenzar proporcionando algunas pistas en el presente trabajo. En primer lugar presentando el dinamismo antropológico de la donación (I), después mostraremos la fecundidad del concepto para renovar las teorías de la justicia social (II). Una tarea en la que nos acompañará el diálogo que Paul Ricoeur mantiene con Marcel Hénaff, dos autores que han pensado con rigor esta categoría filosófica.

Decimos que han pensado con rigor esta categoría porque no la identifican apresuradamente con la donación del ser o dación de ser (el dar-se el ser, *es gift*, de la fenomenología), la simple gratuidad, el puro desinterés, la absoluta generosidad o el amor incondicional. A diferencia de otros autores que prescinden de las aportaciones de las ciencias sociales, y que con ello olvidan categorías morales básicas como responsabilidad, consecuencias, deberes y bienes, estos autores reconstruyen su propuesta filosófica en diálogo con aportaciones de la lingüística (E. Benveniste), la antropología social y cultural (M. Mauss), la filosofía política (J. Rawls), la fenomenología del cuidado responsable (E. Lévinas) o la teología de la creación-redención (U. von Balthassar). En este sentido, un uso crítico y reflexivo de la donación no es tan fácil como a primera vista pudiera parecer; no puede reducirse al «don sin retorno», propio de una carrera por la generosidad donde los filósofos quieren ser los primeros al promover una filosofía de la donación. A esto nos referimos cuando no se produce un uso adecuado de la categoría y, por tanto, se realiza cierto «abuso» de la donación.

Decimos que abusan de esta categoría quienes recurren a ella como fórmula inmediata y automática para solucionar de forma metafísica-

² Sobre la sociología relacional y su relación con el nacimiento de una sociología de la reflexividad, cfr. Donati, 2011. Sobre la economía del bien común y un modelo corrector de la economía del bienestar, cfr. Bruni y Zamagni, 2004.

mente simple lo que en la vida social es antropológicamente complejo (véase, Hénaff, 2012; Causse, 2006; Teretschenko, 2005). Con las investigaciones de J. L. Marion, J. Derrida, M. Henry o el propio E. Lévinas podemos llegar a construir uno de los dos pulmones con los que respira la filosofía de la donación. Es un pulmón fenomenológico de gran utilidad para des-centrar al individuo, cuestionar la racionalidad limitada del «agente» racional, evitar que la investigación científica caiga en las trampas de la certeza cuando camina hacia la verdad y, sobre todo, tender los puentes rotos entre la Metafísica y la Ética.

También hay un segundo pulmón: el pulmón del personalismo comunitario. Este segundo pulmón hunde sus raíces en la revisión kantiana de tomismo que se inicia a finales del siglo XIX y con la rehabilitación poshegeliana de la mística judía. Aunque habría otros nombres importantes relacionados con el movimiento *Kierkegaard Renaissance* que marca el inicio de la *tradición dialógica* en el siglo XX, los nombres de Martin Buber y Emmanuel Mounier serán determinantes. Marcan distancias con la crisis de civilización y exigen repensar de nuevo y radicalmente unas relaciones sociales lastradas por la mecanización, la despersonalización y la instrumentalización funcional. Cuando Mounier rehabilita el concepto de persona en clave comunitaria, relacional y axiológica, conforma intuiciones que había encontrado en Charles Peguy. Cuando Buber promueve una filosofía relacional que cuenta con el «entre» (*zwischen*), sienta las bases para denunciar la abstracción en la que incurre la racionalidad monológica e instrumental, es decir, abre la posibilidad de una razón práctica de naturaleza dialógica (Domingo, 1985).

Como ya hemos señalado en otros trabajos, Paul Ricoeur articulará estos dos pulmones de una manera magistral mostrando cómo la ética de la responsabilidad facilita un uso crítico de la donación. Para eso será clave el paso por la hermenéutica filosófica y la reconstrucción de una racionalidad dialógica que cuenta con los símbolos, las identidades, los valores y la estructura constitutivamente narrativa de la vida humana (Domingo y Domingo, 2013a; Domingo, 1993).

I. El dinamismo antropológico de la donación

El diccionario de la RAE define el «don» como una *dádiva*, un *bien natural*, una *gracia* o una *disposición natural* para realizar una determinada actividad. Decimos de alguien que tiene «don de gentes», «don de lenguas» o «don de mando» para describir una disposición o hábito que no ha sido fruto del aprendizaje sino de la propia naturaleza personal. La

«donación» es un término habitualmente usado en derecho civil para describir la *liberalidad* con la que un agente (donante) transmite algo a otro agente (donatario) de manera gratuita, y éste lo acepta. Incluso existe un *contrato de donación* como fórmula de transmisión de algo, realizado de forma gratuita y que el otro acepta. Históricamente, el don y la donación describen relaciones humanas no sólo mediadas por *bienes o cosas* que se entregan o reciben, sino por relaciones inter-personales generadoras de sentido y valor.

Aunque la acción de dar (don-acción) no esté medida por imperativos, normas o deberes, la aceptación o respuesta del “contradon” al don primero establece un dinamismo relacional de ajuste y simetría que abre la puerta para plantear cuestiones fundamentales de la ética como la deuda, el sacrificio o lo que M. Mauss (2009) planteaba como «don ceremonial» para explicar el origen de la sociedad. Este intercambio que nos ayuda a plantear las dinámicas del reconocimiento, la mutualidad y la reciprocidad, plantea siempre algunas preguntas claves: ¿por qué?, ¿para qué? Ellas configuran el sentido o valor de la donación porque nos permiten interpretar el carácter estructuralmente intencional de la acción humana.

Los análisis de C. Fumagalli, recogidos en el trabajo de Gilbert y Petrosino (2003) sobre el don presentan algunas notas importantes para elaborar una filosofía de la donación (Labate, 2004). Estas notas son las siguientes:

1. El don y los objetos

Una fenomenología de la donación nos muestra el valor que concedemos a los objetos que intercambiamos e incluso se plantea el hecho de que las relaciones humanas se conviertan en «objeto» de estudio. Una relación se convierte en objeto cuando se reifica, es decir, se la separa de la red interpretativa que le concede valor integral y se la convierte en cosa que está frente a nosotros (*ob-iectum*). Por ejemplo, algunas tradiciones de investigación social reducen el estudio de la acción al estudio de los roles o papeles no de las personas sino de los «agentes», hablan del sujeto en términos de acción y no en términos de pasión, recepción o apropiación de ser.

En estos casos, la interacción humana tiende a explicarse en términos de objetuación de relaciones o roles, en términos de pura facticidad, lo que facilita un análisis mecánico, calculador y estratégico de la acción humana. La liberalidad de la donación aparece como una alteración o ruptura del orden fáctico, como alteración de una relación instrumental, estratégica o calculadora. Un favor, un acto de generosidad

o un regalo alteran un orden donde la intencionalidad de las personas había sido sustituida por la facticidad u objetualidad de sus relaciones. En este sentido, el don excede la «objetualidad», altera y cuestiona el orden de la facticidad.

El don altera y cuestiona relaciones humanas objetivadas, reificadas, formalizadas y rutinizadas, impide que el orden de los objetos sea comprendido al margen del orden de los sujetos. Pero el orden del don no incluye únicamente el orden de la «cosa» u «objeto» donado sino el orden de la relación. Aun pudiendo ser un objeto (sometido al orden de las cosas que se usan, producen y compran/venden), el ser del don no es el de ser un objeto. No es irrelevante la identidad de los sujetos en el intercambio, no se produce sólo un intercambio de objetos equivalentes (don/contra-don) sino un intercambio de relaciones y vínculos. Hay una dimensión simbólica, interpersonal y narrativa, desde la que se debe interpretar la dimensión fáctica del don.

Reducido a su dimensión fáctica e impersonal, es fácil interpretar las actividades económicas desde la lógica del don como simple intercambio de equivalentes. Ahora bien, el objeto anuncia algo, remite a una relación, desborda el orden de la facticidad en el que se suelen situar los análisis estrictamente económicos. Esto no significa ubicar el orden del don en un mundo de las relaciones utilitarias e interesadas, como si la verdad del don estuviera en su absoluto des-interés o in-utilidad. Su relación con el orden fáctico y con los objetos evita la simplificación que lo sitúa al margen de las relaciones económicas. La experiencia y verdad del don se encuentra a medio camino entre la facticidad del interés utilitarista y el absoluto desinterés del sacrificio. Aunque no pueda desentenderse de la facticidad de los objetos o relaciones, la donación está al servicio de los sujetos de la relación.

2. El don y la liberalidad

Lo propio del don es desbordar la equivalencia, introduce un desequilibrio en la lógica interesada del *do ut des*. En estas relaciones el retorno o contra-don es simbolizado por la moneda como unidad de cambio. La reciprocidad no sólo puede pensarse desde la lógica calculadora del equilibrio utilitario sino desde la liberalidad, desde la entrega, desde el servicio, como un *plus* en el ser, vinculado a un retorno al que no se le ponen condiciones. Cuando el obrar de un sujeto es oblativo, servicial y desinteresado la reciprocidad se desliga de su cálculo económico y abre a un cálculo diferente. Ya no recae en el retorno mercantil o la búsqueda de la equivalencia.

Esta liberalidad o *plus* no significa un «menos» para el donante, como si se tratara de un juego de suma cero donde uno pierde lo que entrega, sino un *magis*, en terminología ignaciana. Quien da no pierde algo que no vuelve a poseer, no estamos en el orden del tener o poseer sino del ser y acrecentar. El donante incrementa su valor de ser porque en su servicio no sólo da parte de sí mismo sino que incrementa o acrecienta sus posibilidades de ser al plantear el servicio como dar-de-sí.

3. El don y la deuda

El beneficiario de la donación no pierde su libertad, tiene la posibilidad de reconstruirla en términos de agradecimiento o deuda. Pero no se trata de una deuda económica fácilmente restituible sino de una deuda relacional difícil de cancelar. Para evitar interpretaciones patológicas de esta deuda, que la presentan como una limitación en la libertad de beneficiario, hay que plantearla en términos de invitación y crecimiento, no en términos de degradación. La donación no degrada el ser sino que lo expande o extiende, nos sitúa más allá de una ontología de la facticidad o persistencia en el ser, nos abre a una ontología de la bondad, la generosidad y el acrecentamiento de ser.

El carácter excesivo del don lo puede convertir en una carga. Los intentos de reducir el don a su carácter fáctico, económico e incluso mercantil buscan poner la cuenta a cero, saldar las deudas, establecer una reciprocidad basada en una simetría total. Cuando la búsqueda de la simetría se convierte en una neurótica obsesión, entonces se habla de un don agonístico donde la circulación de bienes está compulsivamente ligada a una progresiva fastuosidad. La compra compulsiva de regalos o el dinamismo de la envidia hacen presentes patologías de la donación propias de una economía que no está al servicio de la persona.

Cuando la reciprocidad tiende al equilibrio es más fácil aproximar la donación al intercambio económico, incluso más fácil todavía cuando hay una regla objetiva como el precio. Hay relaciones de reciprocidad que están más allá de la objetivación mercantil, económica o calculadora. En el entorno de las relaciones familiares y de amistad asistimos a una reciprocidad basada en una insuperable asimetría de sujetos. En estos casos, el don, en tanto don del otro no pertenece a la categoría de lo igualable u homogeneizable. En este caso, lo recibido puede llegar a tener el carácter de impagable no sólo cuantitativa sino cualitativamente.

4. El don y la relación

Al pensar la relación, las filosofías del don suelen centrarse en elementos mediadores (el «entre» de Martin Buber) o el carácter fáctico de los dones o regalos (el «don ceremonial» de Marcel Mauss). Con ello corren el peligro de olvidar que el orden del don sitúa la libertad en una dimensión nueva. En primer lugar porque la donación genera una relación interesada, en el sentido de *inter-esse*, de «estar entre». Este interés no siempre es por el retorno o contra-don sino que puede ser en función de una responsabilidad por el otro. Con ello aparece la distinción entre un don utilitario o interesado (en el sentido de esperar la devolución, o contra-don) y un don auténtico o des-interesado. Será desinteresado el don que vuelca la relación (*inter-esse*) hacia el otro para responsabilizarse y hacerse cargo de él sin esperar nada a cambio (des-inter-es). El beneficiario es libre de aceptar o rechazar el don que se le ofrece, ante él se genera un espacio nuevo, una realidad nueva que tiene el carácter de acontecimiento. El don no niega la libertad sino que la vincula, humaniza y personaliza, genera un espacio de humanización y personalización. Hace que la libertad no sea algo neutro.

El don auténtico y verdadero se dirige al otro por él mismo, porque tiene un valor en sí, no para cancelarle su libertad. Mientras que el falso don o don inauténtico no genera un espacio de libertad, el don auténtico supone una intencionalidad servicial, oblativa y desinteresada. Además de transformar la libertad del destinatario, también transforma la libertad del donante. No se dona arbitrariamente, no se dona por el simple hecho de donar. El amor desinteresado, el cuidado incondicional o el servicio hacia el otro «como otro» afectan positivamente la libertad del donante, la expande y supone un incremento de su ser. El amor, el cuidado o el servicio son razones que estructuran una arqueología (causas) y una teleología de la donación (metas), estructuran el por qué y el para qué.

Cuando las relaciones sociales son pensadas desde la funcionalidad de los roles, entonces dejamos de lado el dinamismo de la donación. La auténtica donación se dirige al otro como un «quien», como un «tú»; no sólo como alguien igual a mí o frente a mí, se trata de alguien singular, un rostro único, una persona irrepetible e insustituible. La dinámica de la donación suscita la reciprocidad singularizadora; se dona para dar tiempo y espacio a una relación, para posibilitarla y, si fuera posible, profundizarla.

5. El don y la singularidad

El dinamismo de la donación no sólo tiene capacidad para crear alteridad y reciprocidad sino para generar singularidad personal de un tú. El otro (tú) no está dado únicamente por su diferenciación negativa con respecto al yo (otro diferente a mí, otro que yo) sino por su diferenciación positiva. Con ello se plantea un horizonte nuevo para reconstruir las relaciones sociales, horizonte que no es el de un tú idéntico a mí sino un tú diferente. Cuando la relación es interpretada en términos puramente económicos se minusvalora la diferencia, se la instrumentaliza y se corre el peligro de cosificarla o mercantilizarla.

La filosofía del don permite acoger la diferencia del otro como si imprimiera un sello en el yo, como si al dar-me o dar algo al otro permaneciera abierto a su misterio y sorpresa. Acoger al otro no sólo significa recibir pasivamente a un tú singular y diferente, significa mantenerse abierto y recrear la propia identidad contando con la sorprendente, misteriosa y a veces desconcertante singularidad del tú.

Aquí se plantea el problema de la medida del don que, en la lógica del amor desinteresado del personalismo, no se encuentra en la abundancia (orden del tener) sino en el deseo del otro (orden del ser). El dinamismo de la donación no es algo accidental en la promoción del bien sino su propia esencia. A través del don percibimos lo propio y esencial al bien: su bondad. El acontecimiento del don revela la bondad del bien y la constitutiva relación del «yo» con el «tú». En términos de metafísica personalista, el bien es para el ser porque su misma esencia consiste en «donar el ser»; así, el don manifiesta la bondad del bien porque genera el ser. Esta donación del ser adviene por el reconocimiento, el mantenimiento y el acrecentamiento del ser. El don no se dirige al otro por lo que es sino para que siga siendo, para poder contar con su vida, para que tenga vida y la tenga en abundancia. El dinamismo de la donación mantiene al otro en su ser, pero no sólo en su ser presente o *estar*, sino en su *bien-ser* y *bien-estar*.

II. Filosofías de la donación y transformación de la justicia liberal

En lugar de plantear la génesis y estructura del vínculo social desde la categoría de interés, las filosofías de la donación piensan los intereses desde la relación. Los filósofos de la donación no ignoran que los intercambios sociales son interesados, impersonales y regidos por intereses cuantitativos; ahora bien se resisten a que la lógica de la equivalencia explique la totalidad del orden social. Junto a la necesaria

lógica de la equivalencia aparece una lógica de la donación que Paul Ricoeur ha descrito como una «lógica de la sobreabundancia». Con ello no se restringen las explicaciones del vínculo social sino que se transforman, con ello no se deja de lado las teorías de la justicia liberal sino que se las transforman y recrean en términos de humanización y personalización. La donación muestra las insuficiencias de una justicia liberal no sólo porque piensa al individuo en términos relacionales (persona) o porque introduce motivaciones no utilitarias en la distribución (generosidad), sino porque enriquece o ensancha el horizonte de la racionalidad.

La filosofía de la donación que presentan Ricoeur y M. Hénaff nos alertan de la imposibilidad de modelos puros de racionalidad, nos recuerdan la necesidad de completar la lógica de la equivalencia (simetría, proporción, cálculo interesado) con una lógica de la sobreabundancia (asimetría de la generosidad, desproporción, desinterés). No son dos órdenes separados o modelos puros sino órdenes que pueden complementarse o enriquecerse mutuamente. Exigen una articulación sin yuxtaposición como la que, a nuestro juicio aparece en la ética hermenéutica de Ricoeur. Puesto que el planteamiento de Hénaff ha sido decisivo en las últimas obras de Ricoeur lo vamos a integrar en la presentación de sus propias aportaciones.

1. Lógica del don y lógica de la equivalencia

En los años noventa del pasado siglo Ricoeur consigue formular a la perfección una idea que había estado presente desde el principio de su obra. Si recordamos las conversaciones con Gabriel Marcel o la distinción que hacía en *Historia y Verdad* sobre la dialéctica socio/prójimo, no será difícil comprobar la presencia de un uso crítico de la donación en su obra. Aunque se formula claramente en *Amor y Justicia* (Ricoeur, 2011), aparece de nuevo en su obra *Caminos del reconocimiento* (Ricoeur, 2005).

Son dos lógicas diferentes que no podemos confundir:

Hablar de amor es muy fácil o muy difícil. ¿Cómo no dejarse llevar por la exaltación, por un lado, o por las trivialidades emocionales, por otro? Una manera de abrirse paso entre estos dos extremos consiste en servirse de la guía de un pensamiento que se detenga en la dialéctica entre amor y justicia. 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 (Ricoeur, 2011: 33).

Dos lógicas que conllevan dos discursos, dos lenguajes y dos prácticas diferentes: la «prosa de la justicia» y de la «poética del amor».

En la última parte de mi conferencia me propongo tender un puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal. Esta confrontación no puede ser eludida desde el momento en que tanto la una como la otra elevan una pretensión que concierne a la praxis individual o social. En el himno no se consideraba la relación con la praxis: el amor era simplemente alabado por sí mismo, por su altura y su belleza moral. En la regla de justicia no se hacía ninguna referencia explícita al amor, que era reenviado al dominio de los móviles. Y no obstante, es a la acción donde amor y justicia se dirigen, cada uno a su manera; es la acción la que los dos reivindican. El examen separado de los conceptos de amor y de justicia debe dejar paso a la relación dialéctica (Ricoeur, 2011: 46).

2. La convergencia en una ética de la responsabilidad

Tras mostrar la diferencia entre amor y justicia, y así evitar la «confusión», Ricoeur explora una tercera vía de confluencia relacionada con la posibilidad de «la invención de comportamientos responsables» (2011: 26). La dialéctica entre amor y justicia la llevará a cabo Ricoeur en este texto analizando la confluencia evangélica entre el mandamiento nuevo («amar a los enemigos») y la Regla de Oro. El primero incide en la lógica del amor y la segunda en la lógica de la justicia-equivalencia. Una dialéctica fina de Ricoeur lleva a la comprensión de uno a través del otro; la Regla de Oro sin una referencia al ámbito del amor degenera en mero cálculo utilitarista; por otro lado, el mandamiento nuevo se introduce o encarna en el mundo a través de reglas de equivalencia y reciprocidad.

La lógica de la sobreabundancia, del don, es ética, aún estando más-allá-de-la-ética (entendida como relación de equivalencia):

Ético, ¡sí!, —y no obstante supra-ético— es el mandamiento nuevo porque constituye de alguna manera la proyección ética más aproximada de lo que trasciende la ética, a saber, la economía del don. Así, se ha propuesto una aproximación ética a la economía del don, que podría resumirse en la expresión: porque te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del «porque», el don prueba ser fuente de obligación... Sin el correctivo del mandamiento de amar, en efecto, la Regla de Oro sería sin cesar entendida en el sentido de una máxima utilitaria cuya fórmula sería *do ut des*, yo doy para que tú des. La regla: da porque te ha sido dado, corrige el para qué de la máxima utilitaria y salva la Regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible (Ricoeur, 2011: 48-51).

Amor y justicia se acercan de forma difícil; la justicia es camino del amor y el amor hace que la justicia sea algo más que cálculo utilitario:

La tensión que acabamos de discernir, en lugar de la antinomia inicial, no equivale a la supresión del contraste entre las dos lógicas. Ella hace, sin embargo, de la justicia el medio necesario del amor; precisamente porque el amor es supra-moral sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la égida de la justicia. Como ha sido dicho alguna vez de las parábolas que reorientan desorientando, este efecto sólo es obtenido en el plano ético por la conjunción del mandamiento nuevo y de la Regla de Oro y, de manera más general, por la acción sinérgica del amor y de la justicia. Desorientar sin reorientar es, en términos kierkegaardianos, suspender la ética. En un sentido, el mandamiento de amor, en cuanto supra-moral, es una manera de suspensión de la ética. Esta sólo es reorientada al precio de la continuación y de la rectificación de la regla de justicia, en sentido opuesto a su pendiente utilitaria (Ricoeur, 2011: 53).

Ricoeur apuesta y reflexiona por un entrecruzamiento crítico entre amor y justicia. No se trata de apelar al amor (don) de una forma ingenua y sin mediaciones. Busca una manera más crítica, realista y posibilitadora de comportamientos responsables. ¿Qué haríamos con amor «excesivo» que «no se encarna o hace mundo»? ¿Qué haríamos con una justicia ciega, que no atiende la situación, el «rostro»?

La tarea de la filosofía y de la teología es discernir, bajo el equilibrio reflexivo que se expresa en estas fórmulas de compromiso, la secreta discordancia entre la lógica de sobreabundancia y la lógica de equivalencia. Es también su tarea decir que es solamente en el juicio moral en situación donde este equilibrio inestable puede ser instaurado y protegido. Entonces podemos afirmar de buena fe y con buena conciencia que la empresa de expresar este equilibrio en la vida cotidiana, en el plano individual, jurídico, social y político, es perfectamente realizable. Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos —código penal y código de justicia social— constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable (Ricoeur, 2011: 53-54).

3. Entre la reciprocidad y la mutualidad

La filosofía del don desempeña un papel central en *Caminos del reconocimiento*. En este trabajo Ricoeur se dispone a desarrollar una filosofía del reconocimiento que ha sido descuidada a lo largo de la historia en aras de una filosofía del conocimiento. El tercer estudio del libro sitúa el reconocimiento de sí mismo en contextos de interacción, de

reconocimiento mutuo. El reconocimiento se convierte en categoría central cuando pasa a señalar la dialéctica entre reflexividad y alteridad.

Este espacio de manifestación del reconocimiento mutuo será denominado por Ricoeur «mutualidad», la figura más íntima de reconocimiento. Nos alertará críticamente contra el olvido de la diferencia radical entre el uno y el otro, la cercanía entre el yo (sí mismo) y el tu (alteridad) no puede ser llevarnos a una total identificación. En este despliegue de su pensamiento será central la categoría de don. El recorrido es el siguiente (expresado sintéticamente por él mismo):

En la primera parte del recorrido prevalecerá una hipótesis, a saber, que la *Anerkennung* hegeliana se presenta como réplica a un reto importante, el que Hobbes lanzó al pensamiento de Occidente en el plano político. La reconstrucción del tema de la *Anerkennung* [...], tendrá como guía la idea de una réplica al reto de Hobbes, en el que el deseo de ser reconocido ocupa el lugar tenido por el miedo de la muerte violenta en la concepción hobbesiana del estado de naturaleza. Esta reconstrucción [...] servirá, a su vez, de introducción a algunos intentos de actualización de la temática hegeliana con el título de ‘la lucha por el reconocimiento’. Llevaremos estos intentos hasta el punto de duda sobre la idea misma de lucha, que me proporcionará la ocasión de forma la hipótesis según la cual la lucha por el reconocimiento se perdería en la conciencia desgraciada si los humanos no pudieran acceder a una experiencia efectiva, aunque simbólica, de reconocimiento mutuo, según el modelo del don ceremonial recíproco (Ricoeur, 2005: 161).

El desafío o reto de Hobbes es claro y no se refiere tanto a la idea de contrato social defendida por Hobbes sino a la descripción del «estado de naturaleza»; según él lo que domina en este estado es el desconocimiento del otro, la negación del otro, el egoísmo y la violencia. La pregunta que se hace Ricoeur es si un orden político puede descansar en una exigencia tan originaria como es el miedo a la muerte violenta y cuya única solución podríamos dominar el cálculo racional de miedo y violencia. La gran respuesta a Hobbes nos la encontramos en Hegel; el motivo originario del posible pacto social no es el miedo a la muerte violenta sino el deseo de reconocido. Lo originario es «la lucha por el reconocimiento». Ricoeur lo valorará como un gran avance pero considera su propuesta aún lejana de la hegeliana y ello porque —a juicio de Ricoeur— en Hegel no hay lugar para la dimensión de pluralidad, y así de mutualidad. La diversidad humana queda subsumida en proyectos de totalidad.

Por eso Ricoeur se confrontará con las recientes actualizaciones de Hegel que sí incorporan una teoría de la identidad y de la pluralidad

humana, como es el caso de Axel Honneth. Dialogará con él, mostrando gran cantidad de puntos en común, pero también un desacuerdo «profundo» en un punto esencial: el filósofo alemán da un «énfasis excesivo» a la idea de lucha, frente a Ricoeur que buscará y propondrá «experiencias de reconocimiento de carácter pacífico» (Ricoeur, 2005: 195). Interpretando a Ricoeur podemos decir que es como si en la expresión «lucha por el reconocimiento» se hubiera focalizado en la dimensión de «lucha» y olvidado la posibilidad de reconocimiento, esas posibilidades son las que encontrará en «las experiencias de paz por las que el reconocimiento puede, si no concluir su recorrido, al menos dejar entrever la derrota de la negación del reconocimiento» (Ricoeur, 2005: 197).

4. Estados o Experiencias de paz

La lógica de la donación aparece junto a lo que Ricoeur llama «estados de paz» o «experiencias de paz»:

Para conjurar este malestar de una nueva ‘conciencia desgraciada’ y de las desviaciones que resultan de ella, propongo tomar en consideración la experiencia efectiva de lo que yo llamo estados de paz, y emparejarlos con las motivaciones negativas y positivas de una lucha ‘interminable’, como puede ser el análisis en el sentido psicoanalítico del término. Pero quiero manifestar, desde ahora mismo, lo que espero y lo que no espero de este emparejamiento. Las experiencias de reconocimiento pacificado no pueden hacer las veces de resolución de las perplejidades suscitadas por el concepto mismo de lucha, y menos aún de resolución de los conflictos en cuestión. La certeza que acompaña a los estados de paz ofrece más bien una confirmación de que no es ilusoria la motivación moral de las luchas por el reconocimiento. Por eso, no puede tratarse más que de treguas, de claros, se diría de ‘calveros’, en los que el sentido de la acción sale de las brumas de la duda con el sello de la acción que conviene (Ricoeur, 2005: 225-226).

Como vemos, la lucha por el reconocimiento no es un buen modelo de explicación de la dinámica social en su totalidad, ni en un nivel fenomenológico-histórico, ni por las consecuencias que supone: nuevas formas ‘infinitas’ de «conciencia desgraciada». ¿Cuándo alcanzaremos el reconocimiento «pleno»? Necesitamos completar este modelo con otra experiencia, esta será la experiencia del don, de los estados de paz. Es una experiencia efectiva (no meramente posible). No elimina la lucha por el reconocimiento, ni la hace superflua, pero le ofrece «motivación moral».

¿Cómo pensar estos estados de paz, de calma, de utopía realizada? Aquí acudirá Ricoeur a una amplia reflexión sobre el don proveniente de las ciencias sociales que tiene su origen en M. Mauss y encuentra su interlocutor actual más válido y competente en Hénaff. La estrategia de Ricoeur será buscar «experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo» que sean alternativas a la lucha y la encontrará en el intercambio ceremonial de dones, es decir, mediación simbólica ajena a los intercambios comerciales. Son experiencias, subraya Ricoeur, excepcionales, que no solucionan el problema de la lucha por el reconocimiento pero sí iluminan de alguna manera la búsqueda de la paz.

(...) la alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales; el carácter excepcional de estas experiencias, lejos de descalificarlas, subraya su gravedad, y por eso mismo garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha (2005: 227).

Utilizando los análisis de Hénaff y de otros buscará, en su complejidad, las prácticas de reciprocidad más comunes, más antiguas, sobre todo la que tiene que ver con el don ceremonial, para comprender que la obligación de dar, recibir y dar a su vez, no tiene que ver nada ni con el cálculo interesado ni con la beneficencia, sino que supone la afirmación de sí en el reconocimiento del otro, y no según una idea de equivalencia conmutativa sino de disimetría.

5. Mutualidad personal y Reciprocidad sistémica

Desde el planteamiento de Ricoeur, interpretando a Hénaff, la economía del don (la lógica del don), independientemente de sus arcaicos orígenes está presente aún en nuestras sociedades mercantiles e instrumentalizadas. Ricoeur recurrirá a la idea de «reconocimiento mutuo» como equivalente y a su vez apoyo de la idea de «mutualidad». Ricoeur distinguirá convencionalmente –como el mismo señala– y quizás excesivamente la idea de «mutualidad», donde el protagonismo recae en los actores del intercambio y la idea de «reciprocidad» que se sitúa más allá de los agentes sociales; mutualidad es intercambio entre personas, reciprocidad es la denominación del conjunto de relaciones sistémicas (de las que la mutualidad sería una forma débil).

Este contraste entre reciprocidad y mutualidad es considerado, desde ahora, como una presuposición fundamental de la tesis centrada en la idea de reconocimiento mutuo simbólico. En adelante, el intercambio de los dones sólo será comparado con el intercambio mercantil, sin ninguna relación ni con las reglas de equivalencia del orden judicial ni con otras figuras de reciprocidad como la venganza (Ricoeur, 2005: 240).

Parece, pues, que hay cosas que están más allá de las relaciones sistémicas, del mercado, es el espacio del intercambio de dones, de lo que «no tiene precio». Y aquí es donde Ricoeur utiliza los análisis de Hénaff presentes en su libro *El precio de la verdad. El don, el dinero, la filosofía*. Como explícitamente señala: «debo a la obra de Marcel Hénaff la idea de resolver el enigma que llama ‘enigma del don recíproco ceremonial’ mediante el recursos a la idea de reconocimiento mutuo simbólico» (Ricoeur, 2005: 240).

6. La lógica del don y lo que no tiene precio

Hénaff nos ofrece básicamente un análisis actualizado del *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss. Su originalidad radica, como señala Ricoeur, en subordinar este análisis al descubrimiento de una categoría que analiza en la primera parte de su obra: «lo sin precio». Dos problemáticas diferentes que se cruzan. La problemática de «lo sin precio» es analizada desde la relación entre el saber y el dinero, entre Sócrates y los Sofistas; es decir la relación entre la filosofía y el mundo del dinero; la reconstrucción histórica de Hénaff es magnífica y sorprendente. Su objetivo es poner de manifiesto una relación de intercambio en nuestra cultura que no es, de ninguna manera, de tipo mercantil. Aquí es donde se enlaza con la cuestión del don. El intercambio de dones estudiado en las sociedades arcaicas comparte con esta experiencia de «lo sin precio» la expresión de un reconocimiento simbólico.

El intercambio de dones, según la interpretación que propone Hénaff de Mauss, es designada como ‘ceremonial’ y de esa manera persigue dos fines que serán muy importantes para una ética hermenéutica del don, como la que nosotros perseguimos: 1) en primer lugar, distanciarse de una lectura directamente moralizante que socavara la dimensión lúdica, festiva, ceremonial (que excede a lo moral), 2) y en segundo lugar, mostrar que el don ceremonial recíproco ni es un ancestro, ni un sustituto del intercambio mercantil, sino que se mueve en otro plano, en el plano de «lo sin precio».

La «revolución de pensamiento» —como dice Ricoeur— que propone Hénaff consiste en no focalizarse en los dones sino en la relación que

establecen las personas en esta relación de don. Es la cualidad de la relación de reconocimiento la que confiere su significación al intercambio de dones. El planteamiento no está exento de problemas y paradojas. Algunas de estos problemas son analizados por Hénaff cuando considera la legitimidad del intercambio mercantil aplicado a lo sin precio («sofista rehabilitado», «autor retribuido» o «terapeuta pagado» son alguna de las figuras considerados); aunque el espíritu del don se mantiene como impronta de bienes no mercantiles (dignidad moral, la integridad del cuerpo humano, la belleza, etc...). También analiza minuciosamente las prácticas cotidianas que relativiza la excesiva dicotomización entre «lo sin precio» y «lo mercantil», y atiende a estrategias de entrecruzamiento. Incluso analiza la corrupción social como la perversión en el intercambio de dones: don pervertido.

7. Los movimientos del corazón

Ricoeur pretende resolver estos problemas y no partirá de la experiencia directa de donación sino de la experiencia mediada por las propias prácticas sociales y culturales puestas de manifiesto por las ciencias sociales. Explorará esta fenomenología acercándose al aspecto ceremonial del don y describiendo el gesto mismo de dar, como gesto de relación y gesto de propuesta (Ricoeur, 2005: 248). ¿Por qué damos? ¿Por qué devolvemos? Quizás la clave se encuentra, apunta Ricoeur, en la experiencia de «recibir»: «El compromiso en el don constituye el gesto que inicia todo el proceso. La generosidad del don suscita, no una restitución, que, en el sentido propio, anularía el primer don, sino como la respuesta a un ofrecimiento» (Ricoeur, 2005: 248).

Si nos sentimos obligados simplemente a restituir aquello que se me ha dado, un regalo que se me ha hecho, rompería el acontecimiento del don (lo pervertiría), al situarlo desde una lógica de lo mercantil. La respuesta de Ricoeur es entender la relación como un ofrecimiento (más allá de la cosa misma donada) y la necesidad (obligación) de responder a este ofrecimiento generoso. Pero esta respuesta también es de gratuidad, hemos de pensar este segundo don (este contra-don) «como una especie de segundo primer don» (Ricoeur, 2005: 248). La respuesta al regalo (don) que se me hace es también un regalo (un don) nacido de la generosidad. Esta experiencia del don como acontecimiento que se ofrece, como ofrenda, pone de manifiesto rasgos tan importantes en la práctica del don como son ofrecer, arriesgar, exponer-se, el dar-se a sí mismo dando algo. Incluso el darse como posibilidad de acrecentamiento en el ser o crecimiento, como dar-de-sí. Son lo que llama Ricoeur *movimientos del corazón*.

El primer don se presenta como un movimiento de ofrecimiento, desinteresado en la espera, que se dirige a que el otro reciba el don más que le sea retribuido. Si el segundo don lo pensamos así, ya no se reduce simplemente a una restitución. Ya no se hablará de «una obligación de devolver, sino de respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial» (Ricoeur, 2005: 248). Este intercambio de dones reside en la capacidad de recibir:

Recibir se convierte entonces en la categoría base, en cuanto que la manera como el don es aceptado decide el modo como el donatario se siente obligado a devolver. Viene a la mente la palabra ‘gratitud’. Pero resulta que, en la lengua francesa, ‘gratitud’ se dice también ‘reconocimiento’ [...] Es en la gratitud en la que descansa el buen recibir que es el alma de este reparto entre la buena y la mala reciprocidad (Ricoeur, 2005: 249).

8. Contra el reduccionismo moralizante de la donación

Esta fenomenología crítica del don no tiene que ver, en principio, con ciertas formas que han entendido el don como «empresa caritativa»:

Quisiera hace hincapié finalmente en el carácter ceremonial del don. [...] el carácter ceremonial, subrayado por una disposición ritual tomada por los miembros con vistas a separar el intercambio de los dones de los intercambios de cualquier tipo de la vida cotidiana, tiende a subrayar y a proteger el carácter festivo del intercambio. Sobre este carácter festivo precisamente quisiera detenerme para protegerlo de la reducción moralizante que vemos despuntar en el elogio estoico de los ‘favores’ erigidos en deberes, reducción que ha tomado la importancia que conocemos en las empresas de beneficencia organizadas así como en las instituciones caritativas que intentan, con toda legitimidad, llenar las lagunas de la justicia distributiva y retributiva. Nada que decir contra estas empresas y las instituciones caritativas cuya necesidad social es evidente y que hay que relacionar claramente con una concepción ampliada de la justicia. El problema estriba en lo que, en lo festivo, escapa a la moralización. Su carácter excepcional parece pleitear contra él (Ricoeur, 2005: 250).

Las instituciones o empresas de caridad no pueden entenderse únicamente como espacios que completan las deficiencias de las instituciones de justicia. Aunque sean instituciones que trabajan con una concepción solidaria de la justicia, su valor y sentido no está solo ahí. Ricoeur exige pensarlas desde el acontecimiento del don que está en su

base, como aquella raíz que luego permite completar con la solidaridad, las lagunas de la justicia.

Estamos ante una forma de plantear el don que evita el riesgo de su moralización, es decir, el riesgo de analizarlo exclusivamente desde su validez o legitimidad moral en el orden social. El acontecimiento del don puede completar un orden social pensado con anterioridad en términos de equivalencia, pero también puede cuestionarlo desde su raíz y exigir que lo pensemos en términos de sobreabundancia, gracia o liberalidad. Por eso es importante recuperar el sentido y valor de la fiesta:

Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable: al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de los dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito del poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia (Ricoeur, 2005: 250-251).

9. El inestable equilibrio de la justa distancia

En esta aproximación crítica al don será interesante mantener «la justa distancia» entre unos y otros, en las relaciones de mutualidad. La alteridad y la disimetría siempre está presente. Sería confundir la «donación» con el sentimentalismo. Tomarse en serio la donación de la propia vida (sí mismo) exige contar con la vida de los otros (otros si mismos) La ética de la donación pasa por una ética del respeto a la singularidad personal, a los espacios o tiempos de intimidad, al ejercicio de la justa distancia.

La confesión de la disimetría amenazada de olvido viene a recordar, en primer lugar, el carácter irremplazable de cada uno de los miembros del intercambio; uno no es el otro; se intercambian dones, pero no lugares. Segundo beneficio de esta confesión: protege la mutualidad contra las trampas de la unión fusional, ya sea en el amor, en la amistad o en la fraternidad a escala comunitaria o cosmopolita; se preserva una justa distancia en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto en la intimidad (Ricoeur, 2005: 266).

Esta filosofía de la donación será revisada posteriormente por Hénaff y sometida a dos críticas importantes. Por un lado la separación excesiva entre mutualidad y reciprocidad; por otro la indeterminación del concepto de estado de paz como nostalgia de sociedades no conflictivas (Hénaff, 2012: 197ss). Quizá Hénaff debería prestar más atención al conjunto de la obra de Ricoeur no sólo la dialéctica amor-justicia de los

años noventa sino la dialéctica socio-prójimo, incluso dialéctica naturaleza-gracia con la plantea su ética de la responsabilidad. Además, sería interesante alinear el concepto de estado o experiencia de paz con otros conceptos centrales en la hermenéutica de Ricoeur, a saber, utopía, hospitalidad o traducción.

La hermenéutica de la donación que plantea Ricoeur no niega la existencia del conflicto, ahora bien, también existen los momentos o estados de paz como espacios de reconocimiento mutuo. Por fugaz que sea, esta experiencia de mutualidad nos puede proporcionar motivación suficiente para «querer vivir juntos». Hablar de estados de paz no supone negar el carácter conflictivo de la vida humana, sólo pensar que la resolución de ese conflicto tenga que ser violenta. Lo opuesto al estado de paz es el estado de guerra, no el conflicto.

Conclusiones

La crítica de Hénaff a Ricoeur no cierra los numerosos problemas que plantean las filosofías de la donación. Al contrario, los trabajos de Hénaff abren nuevas posibilidades para reconstruir la presencia del don en la historia de la filosofía moral. No suponen únicamente un complemento a las lecturas tradicionales sino un cuestionamiento de categorías básicas como las de interés, mutualidad, reciprocidad, reconocimiento o gratuidad.

Como hemos visto, la filosofía moral está obligada a frenar los arrebatos de sentimentalismo y emoción cuando nos acercamos a conceptos como los de donación, gratuidad, generosidad o solidaridad (Domingo, 2002): recordemos la idea con la que Hénaff arrancaba nuestro trabajo «cuando se trata del don los filósofos quieren ser los más generosos...». Sin embargo, como hemos visto, la pregunta por el don auténtico o por el don verdadero es más compleja de lo que, a primera vista, puede parecer. Por eso hemos reconstruido una antropología de la donación que no excluye los objetos, el interés o el orden económico, pero los integra en un modelo de racionalidad nuevo. El don comporta un interés por la relación que no se identifica con la lógica interesada del *do ut des*, que supera la lógica de la equivalencia, que instaura un tipo de deuda que invita a dar y que, sobre todo, hace más libre a quienes participan en la relación. En lugar de limitar o restringir las capacidades personales, la donación las incrementa porque les hace “ser más” sin hacerles «de menos».

Por último, al analizar el planteamiento de Ricoeur mostramos con un autor concreto las enormes posibilidades que ofrecen las filosofías de

la donación para repensar la historia de la filosofía moral y política. Posibilidades que se incrementan cuando la filosofía moral dialoga con las ciencias sociales y desvela los presupuestos epistemológicos que las animan. Una tarea cada vez más apasionante e interesante cuando el reduccionismo utilitarista, instrumental o mercantil se obsesiona por los intereses, las equivalencias y los precios de los intercambios. Como si, recordando a Machado, adoptaran el papel del necio que confunde valor y precio.

REFERENCIAS

- Bruni, L. y Zamagni, S. (2004). *Economia Civile*. Bologna: Il Mulino.
- Causse, J. D. (2006). *El don del ágape. Constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae.
- Domingo, A. (1985). *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid: Cincel-Pedagógicas.
- Domingo, A. (1993). Ética civil y gratuidad: el personalismo narrativo de Paul Ricoeur. En J. R. Flecha (ed.), *La pregunta por la Ética* (págs. 57-82). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Domingo, A. (2002). *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. (Segunda Edición) Madrid: PPC.
- Domingo, A. (2010). Donación y Deliberación: el lugar de la caridad en la ética empresarial. *Veritas* (22), 9-31.
- Domingo, A. (2011a). *Ciudadanía activa y religión. Fuentes prepolíticas de la ética democrática* (Segunda Edición). Madrid: Encuentro.
- Domingo, A. (2011b). La operatividad social del don: horizontes éticos y políticos del voluntariado. *Corintios XIII*, 139, 141-164.
- Domingo, T. y Domingo, A. (2013a). *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur. Caminos de sabiduría práctica*. Valencia: Hermes-Campgrafic.
- Domingo, T. y Domingo, A. (2013b). *Laicidad y pluralismo religioso*. Valencia: Hermes-Campgrafic.
- Donati, P. (2011). *Sociologia della riflessività*. Bologna: Il Mulino.
- Gilbert, P. y Petrosino, S. (2003). *Le don. Amitié et Paternité*. Bruxelles: Lessius.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité*. Paris: Seuil.
- Hénaff, M. (2012). *Le don des philosophes. Repenser la reciprocité*. Paris: Seuil.
- Labate, S. (2004). *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*. Assisi: Citadelle Editrice.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (J. Bucci, Trad.) Madrid: Katz.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. (A. Neira, Trad.) Madrid: Trotta (citaremos las páginas de esta edición dentro del texto con las siglas CR).
- Ricoeur, P. (2011). *Amor y Justicia*. (T. Domingo Moratalla, Trad.) Madrid: Trotta (citaremos las páginas de esta edición dentro del texto como AJ).

-Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. New York: Harvard U.P.

-Teretschenko, M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*. Paris: La Decouverte.

Sumario: Introducción: usos y abusos de la donación; I. El dinamismo antropológico de la donación; 1. El don y los objetos; 2. El don y la liberalidad; 3. El don y la deuda; 4. El don y la relación; 5. El don y la singularidad; II. Filosofías de la donación y transformación de la justicia liberal; 1. Lógica del don y lógica de la equivalencia; 2. La convergencia en una ética de la responsabilidad; 3. Entre la reciprocidad y la mutualidad; 4. Estados o Experiencias de paz; 5. Mutualidad personal y Reciprocidad sistémica; 6. La lógica del don y lo que no tiene precio; 7. Los movimientos del corazón; 8. Contra el reduccionismo moralizante de la donación; 9. El inestable equilibrio de la justa distancia; Conclusiones; Referencias.