

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Facultad de Teología

José Luis Chinguel Beltrán

**DON Y GRATUIDAD EN EL MAGISTERIO
SOCIAL DE BENEDICTO XVI**

Recepción en los trabajos de Doctrina Social de la
Iglesia en Hispanoamérica

Tesis de doctorado dirigida por el

Prof. Dr. D. Gregorio Guitián Crespo

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'G. Guitián', written in a cursive style.

Pamplona, 2021

Tabla de contenido

ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO 1. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO SOBRE EL DON	19
1.1. El don en sociedades arcaicas	20
1.1.1. Según el <i>Essai sur le don</i> de Marcel Mauss	21
1.1.2. Otras referencias al don en sociedades arcaicas	31
1.2. El don en el mundo antiguo Greco-Romano	35
1.2.1. Reciprocidad griega clásica y “evergetismo”	35
1.2.2. El Patronato Romano	40
1.2.3. El don en el Estoicismo Romano	41
1.3. El don en el Judaísmo	48
1.4. El don en el Cristianismo temprano y en el Medioevo	53
1.4.1. Referencias al don en la Sagrada Escritura	53
1.4.2. El don en el cristianismo temprano	66
1.4.3. El don en Padres y Doctores de la Iglesia	69

1.5. La noción moderna de don	80
1.6. Algunas propuestas contemporáneas sobre el don	83
1.6.1. Don y dar personal	83
1.6.2. Don y relaciones interpersonales	93
1.6.3. Notas perfeccionadoras del don	98

CAPÍTULO 2. DON Y GRATUIDAD EN EL MAGISTERIO SOCIAL DE BENEDICTO XVI 101

2.1. Estudio preliminar sobre el don en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (CDSI)	102
2.1.1. Referencias al don y a la gratuidad en el CDSI	105
2.1.2. Don y gratuidad en la parte fundamental del CDSI	108
<i>a) La revelación del designio salvador de Dios como un don</i>	108
<i>b) Libertad y vocación personal al don de sí</i>	118
<i>c) Don y Principios de la Doctrina Social de la Iglesia</i>	120
2.1.3. El don en los temas principales del CDSI	122
<i>a) La perspectiva del don en la familia</i>	123
<i>b) Trabajo y vida económica, respuesta al don de la creación</i>	125
<i>c) El don en la comunidad política local el internacional</i>	127
<i>d) Salvoaguarda del don de la naturaleza</i>	129
<i>e) La paz, un don a fomentar</i>	131
2.1.4. Don y gratuidad en la pastoral social del CDSI	133
<i>a) Doctrina Social de la Iglesia y acción eclesial</i>	133

<i>b) Para un mayor reconocimiento de la gratuidad de Dios</i>	135
2.2. El don en la encíclica <i>Deus caritas est</i>	139
2.2.1. La relación personal, contexto del don	139
2.2.2. Relación <i>eros</i> y <i>agapé</i> . <i>Filia</i>	141
2.2.3. La Eucaristía: el Amor que se nos da	145
2.2.4. Caridad y orden social	147
2.3. Don y gratuidad en la encíclica <i>Caritas in veritate</i>	150
2.3.1. Aproximación a sus principales ideas	150
2.3.2. Caridad, verdad y <i>caridad en la verdad</i>	154
2.3.3. La «lógica del don»	157
<i>a) El don del amor y su «lógica»</i>	158
<i>b) Las «lógicas» del don, del mercado y del Estado</i>	160
<i>c) Lógica del don y principio de gratuidad</i>	163
2.3.4. El principio de gratuidad, expresión de fraternidad.	164
2.3.5. El principio de gratuidad en las relaciones humanas	169
<i>a) En la amistad, la familia y los “grupos intermedios”</i>	169
<i>b) En la gran familia humana</i>	172
<i>c) En las relaciones económicas y políticas</i>	175
2.3.6. El don en la relación hombre – ambiente	179
2.4. El don en los mensajes de la Jornada Mundial por la Paz	183
2.4.1. La paz es un don de Dios	185
2.4.2. La existencia humana, un don querido por Dios	187

2.4.3. Don y formas de comunión	189
2.4.4. Pobreza relacional y las “lógicas” de la sociedad	193
2.4.5. Revisión del modelo de desarrollo. Renovación cultural	195
2.4.6. Libertad religiosa y relacionalidad	198
2.4.7. Vocación y fructificación de los dones	199
2.4.8. Paz y nuevo modelo de desarrollo	202
2.5. Conclusión	205

CAPÍTULO 3. RECEPCIÓN DE LAS ENSEÑANZAS SOBRE EL DON Y LA GRATUIDAD EN TRABAJOS DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN HISPANOAMÉRICA

211

3.1. Breve contexto previo	212
3.2. Primera etapa de recepción: 2009 - 2013	217
3.2.1. La antropología de <i>Caritas in veritate</i>	220
3.2.2. Ampliación de la racionalidad económica	221
<i>a) Una racionalidad compleja</i>	223
<i>b) Una ética relacional</i>	225
<i>c) La estructura donal en las micro-relaciones.</i>	228
3.2.3. Don y gratuidad en el paradigma relacional	230
<i>a) Lo que se considera don</i>	232
<i>b) Lo que se entiende por gratuidad</i>	233
<i>c) El don en la economía y la economía del don</i>	236
<i>d) Interrelación economía, política y sociedad civil</i>	238

3.3. Recepción posterior: 2014 - 2019	240
3.3.1. Ampliaciones de la primera recepción	241
<i>a) La antropología de la donación</i>	241
<i>b) El don como presupuesto de toda relación</i>	243
<i>c) El don en los principios de la DSI</i>	246
<i>d) Gratuidad y reciprocidad en relación al don</i>	248
<i>e) Economías solidarias</i>	252
3.3.2. Nuevos temas	253
<i>a) Articulación entre el mercado, el Estado y la sociedad</i> <i>civil</i>	254
<i>b) Los bienes y sus valores de uso, de cambio y de vínculo</i>	258
3.4. Conclusión	259
CONCLUSIONES	265
BIBLIOGRAFÍA	277
1. Fuentes Patrísticas, Doctrinales y del Magisterio de la Iglesia	277
2. Estudios sobre el don y la gratuidad en <i>Caritas in</i> <i>veritate</i>	279
3. Otros estudios	283
ANEXO	293

ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AEDOS	<i>Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia</i>
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
BP	<i>Biblioteca Patrística</i>
CCE	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i>

CDSI	<i>Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia</i>
CV	<i>Caritas in veritate</i>
CVII	<i>Concilio Vaticano II</i>
DCE	<i>Deus caritas est</i>
DRAE	<i>Diccionario de la Real Academia Española de la lengua</i>
DSI	<i>Doctrina Social de la Iglesia</i>
Denz.	<i>H. Denzinger y P. Hünermann</i>
InsB16.	<i>Insegnamenti di Benedetto XVI</i>
n.	número
nn.	números
LEV	<i>Libreria Editrice Vaticana</i>
PCB	<i>Pontificia Comisión Bíblica</i>

PL	<i>Patrologiae cursus completus. Serie Latina</i>
S.	siglo
s.	siguiente
ss.	siguientes
v.	versículo
vv.	versículos

INTRODUCCIÓN

Joseph Ratzinger, insigne teólogo alemán y una de las grandes figuras de la Iglesia en el siglo XX, fue elegido obispo de Roma en 2005. Conocido tanto en el ámbito católico como fuera de él, nos ha dejado un amplio legado magisterial como Benedicto XVI. Sus aportes a la teología son ampliamente reconocidos en áreas como la Sagrada Escritura, la Liturgia, la Teología fundamental, la Cristología, etc. Su contribución a la cultura, desde los presupuestos de la fe, junto con su visión de la comunidad política y la organización económica han merecido también especial atención. Es precisamente en el marco del magisterio social de este Pontífice —convertido, desde 2013, en Papa emérito— donde se desarrolla la presente investigación que aborda, específicamente, el tema del don y de la gratuidad.

Las expresiones «lógica del don», «principio de gratuidad», «reciprocidad» o «incondicionalidad» irrumpieron en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) con la publicación de la encíclica *Caritas in veritate* (2009) de Benedicto XVI¹. Tal encíclica afirma que «la caridad en la verdad» es tanto la *vía maestra*² como el *principio* en torno al cual gira la Doctrina Social de la Iglesia³ (DSI). *Caritas in veritate* es también considerada como una propuesta para repensar el contenido de las ciencias sociales con miras a la renovación de la sociedad⁴. En ese sentido, consideramos oportuno estudiar más detenidamente cuanto se refiere a la temática del don y de la gratuidad en el Magisterio, así como valorar cuál ha sido el impacto de las expresiones anteriormente indicadas, por lo que en esta tesis nos proponemos, en última instancia, estudiar la recepción y el alcance que ha tenido la *lógica del don* y de la *gratuidad* en los trabajos de DSI realizados en el ámbito hispanoamericano, desde 2009 hasta el año 2019.

¹ CALAHORRA, B., *Los conceptos de la lógica del don y gratuidad en la Caritas in veritate y su anticipación en San Ambrosio de Milán*, Roma: Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2012, 10.

² Cfr. *Caritas in veritate*, 2.

³ Cfr. *Ibid.*, 6.

⁴ RUBIO DE URQUÍA, R. y PÉREZ-SOBA, J. J. (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia: estudios a la luz de la encíclica "Caritas in veritate"*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, *lxv*.

Para llevar a cabo esta tarea con una perspectiva adecuada, es preciso contextualizar el presente estudio en un doble marco. En primer lugar, conocemos que el tema del don ya ha sido objeto de estudio tanto en las ciencias sociales como en la teología; por lo que sería interesante situarse en ese marco a fin de valorar si la aportación de *Caritas in veritate* y su recepción en el ámbito de la DSI ha reflejado el interés de dichas ciencias o si ha transcurrido, más bien, por un camino diferente. Conscientes de que el tema del don y la gratuidad ha dado lugar a una abundante bibliografía, en ámbitos muy amplios y diversos, hemos optado por recurrir a algunas obras de referencia y de síntesis en la investigación histórica sobre el don⁵.

El segundo marco contextual que nos interesa conocer es el de la presencia de los temas del don y de la gratuidad en el Magisterio inmediatamente anterior a Benedicto XVI. Contando con esto, quisiéramos saber si las aportaciones de Benedicto XVI sobre *la lógica del don y la gratuidad* han propiciado una significativa reflexión y desarrollo académico por parte de los autores que trabajan en el campo de la DSI, o si la

⁵ Cfr. por ejemplo: BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015; GONZÁLEZ, A. L., «Persona, libertad, don»; *Discurso inaugural del curso 2013-2014*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2013.

influencia ha quedado limitada a la mera cita. Igualmente, buscamos conocer si el tratamiento del don en la Doctrina Social de la Iglesia, tanto en la encíclica *Caritas in veritate* como en su recepción, muestra algunas influencias de la reflexión sobre el don en el ámbito de las ciencias sociales.

Procederemos, en una primera etapa, al estudio y al análisis de obras de carácter sintético que se han ocupado de la noción del don en el ámbito de la sociología, la filosofía y la teología. En un segundo momento, analizaremos la primera síntesis de la DSI: el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. En una tercera etapa del trabajo estudiaremos dos de las encíclicas de Benedicto XVI y sus ocho Mensajes de la Jornada Mundial por la Paz. En la última fase del estudio se analizarán los artículos y monografías sobre Doctrina Social de la Iglesia en el ámbito hispanoamericano, que hayan incluido las enseñanzas de Benedicto XVI acerca del don y de la gratuidad, especialmente a partir de la publicación de *Caritas in veritate*.

La presente tesis consta de tres capítulos. El primero presenta un breve recorrido histórico acerca de la reflexión sobre el don en el ámbito de las ciencias sociales, la filosofía y la teología. El segundo expone la presencia de los temas del don y de la gratuidad en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* y en el magisterio social de Benedicto XVI. Finalmente, el

tercer capítulo presenta una exposición de la recepción de la temática del don y de la gratuidad en los trabajos de DSI del ámbito hispanoamericano. Para este último capítulo hemos optado por una exposición que conjugue el criterio temático con el criterio temporal.

Al ofrecer una visión de conjunto de cómo el don y la gratuidad están presentes en el magisterio social y en las reflexiones de autores dedicados a la DSI, confiamos en que esta investigación, pueda ser útil para aquellos estudiosos interesados en las enseñanzas acerca de la lógica del don y del principio de gratuidad en el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia.

Para poner fin a esta introducción, quiero agradecer a las autoridades y profesores de la Universidad de Navarra quienes me han brindado su valiosa ayuda, durante mis años de estancia en Pamplona. También quiero agradecer, muy de veras, al profesor y decano de la Facultad de Teología, D. Gregorio Guitián por su atenta, eficaz y esmerada dirección en este trabajo de investigación. Agradezco a mi familia por su invalorable apoyo y su cariño constante. Doy asimismo mi agradecimiento al *Centro Académico Romano Fundación* (CARF) y a la fundación *Cultura y Asistencia*, así como a sus benefactores y benefactoras.

CAPÍTULO 1. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO SOBRE EL DON

Este capítulo hace eco de aquellos estudios sobre el don en un amplio intervalo de tiempo, que va desde la antigüedad clásica griega y romana, pasando por el cristianismo temprano, los autores patristicos y medievales más connotados, hasta llegar a las nociones moderna y contemporáneas del don. Y, debido a su influencia posterior, nos referiremos a algunos trabajos acerca del don en sociedades arcaicas.

1.1. EL DON EN SOCIEDADES ARCAICAS

La obra de Marcel Mauss (1872-1950), *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*¹, es considerada como punto de partida de la reflexión sobre el don², cuya fecundidad académica ha dado lugar a una amplia gama de investigaciones antropológicas y a un interesante debate durante décadas. Es por ello que, en este primer subcapítulo, tomaremos en cuenta los hallazgos de dicho ensayo, así como otros trabajos referidos a sociedades antiguas.

¹ Una de las ediciones francesas de las obras de Mauss nos indica que dicho ensayo fue compuesto a partir de lo publicado en *l'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. I; (MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968). Puede encontrarse una edición reciente en MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 2 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2012. En lo sucesivo haremos uso de la siguiente edición en castellano: MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid: Katz 2009.

² Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015, 12. De similar opinión es Liebersohn; no obstante, hace referencia a investigadores anteriores a Mauss, tales como Boas, Thurnwald y Malinowski (cfr. LIEBERSOHN, H., *The return of the Gift*, New York: Cambridge University Press, 2011, 2).

1.1.1. Según el *Essai sur le don* de Marcel Mauss

Marcel Mauss, sobrino y discípulo del conocido sociólogo francés Emilè Durkheim, se convirtió también en continuador de la escuela de su tío, en las primeras décadas del siglo XX³.

El *Essai sur le don* fue publicado en 1925. Tras largos años de reacciones adversas y algunas reservas, fue reimpresso en 1950⁴, por Claude Levi-Strauss, en una obra compilatoria titulada *Sociologie e Anthropologie*⁵. Mauss elaboró *El Ensayo* en base a las investigaciones de algunos etnógrafos, realizadas en diversos puntos de la Cuenca del Pacífico tales como la costa occidental de Estados Unidos de Norteamérica y Canadá, Melanesia e islas de la Polinesia, incluyendo la población maorí de Aotearoa en Nueva Zelanda⁶. Su

³ Cfr. GIOBELLINA, F., *Estudio preliminar* en MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid: Katz, 2009, 7-16.

⁴ Cfr. GIOBELLINA, F. L., *Estudio preliminar*, 8-9.

⁵ MAUSS, M., *Sociologie e Anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968, 143; traducción española, *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1991.

⁶ Cfr. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 12. En diversas partes de este capítulo tomamos en cuenta la opinión de este autor. John M. G. Barclay es un reconocido académico especializado en la teología de San Pablo y el Judaísmo. Ejerció como profesor en Glasgow (1984-2003), actualmente es Lightfoot Professor en el

obra destaca que «la característica central de las sociedades arcaicas», consiste en lo que Mauss «llamó “el régimen del don” o “el sistema de intercambio de donaciones”»⁷.

Según Levi-Strauss —para quien el *Essai sur le don* es la obra maestra de Mauss⁸— las claves de lectura de tal obra son las siguientes: (i) Mauss buscó elaborar una explicación [teórica] que superara la simple observación empírica, a fin de encontrar una comprensión de realidades más profundas sobre el funcionamiento de la sociedad⁹; y (ii) el autor del *Ensayo* se apoyó en el fenómeno del intercambio como denominador común de un gran número de actividades sociales¹⁰.

Lo innovador del análisis de Mauss radicó en «la interpretación de *la sociedad como una totalidad*, en la que cada una de sus partes están interconectadas y son correlativas»¹¹. Por ello sugirió que en esas sociedades arcaicas «el sistema del don fue fundamental»¹²,

departamento de Teología y Religión en la Universidad de Durham (Reino Unido).

⁷ BARCLAY, *Paul and the Gift*, 12

⁸ Cfr. LEVI-STRAUSS, C., *Introducción a la obra de Mauss*, en MAUSS, M., *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1991, 23.

⁹ Cfr. LEVI-STRAUSS, C., *Introducción a la obra de Mauss*, 29.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 32.

¹¹ BARCLAY, *Paul and the Gift*, 12

¹² *Ibid.*

ya que hacía de unión en todas las esferas o ámbitos que ahora denominamos económico, jurídico, religioso, estético, ritual y político¹³. Llegó a concluir que el don incluye la obligación de reciprocidad —*contra-don*—; y que esa obligación constituye la clave para entender las relaciones sociales de los hombres entre sí y de los hombres con los dioses, etc. Las familias y tribus estaban así vinculadas, interna y externamente, por el ofrecimiento y la recepción de dones¹⁴. En otras palabras, el don genera vínculos que obligan.

El marco en el que Mauss sitúa la donación¹⁵ en tales sociedades: el sistema de prestaciones totales o *potlatch*¹⁶, por medio del cual ensaya una explicación

¹³ Cfr. *Ibid.*

¹⁴ Cfr. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 13

¹⁵ MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid: Katz, 2009, 73-75.

¹⁶ Un poco después dirá que «“potlatch” (...) significa esencialmente “alimentar”, “consumir” (...) existe una *prestación total* porque es todo el clan el que contrae un contrato para todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por intermedio de su jefe» (MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 76-77). Refuerza este argumento diciendo que «potlatch es mucho más que un fenómeno jurídico: es uno de esos fenómenos que proponemos llamar “totales”. Es religioso mitológico y chamanístico, ya que los jefes que participan en él representan y encarnan a los ancestros y a los dioses, de los que llevan el nombre, cuyas danzas bailan y cuyos espíritus los poseen. También es económico, y hay que estimar el valor, la importancia, las razones y los

de los intercambios en las sociedades primitivas que estudió. En este sistema, el modo en que se realizaban esos intercambios no era de tipo individual sino *colectivo*, pues «las personas que intervienen en el contrato son personas morales, clanes, tribus y familias que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encaran frente a frente en el mismo terreno, ya sea por intermedio de sus jefes, ya sea de ambas formas a la vez»¹⁷.

Dicho sistema de intercambios es, además, *total*, porque «lo que intercambian no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos, y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente»¹⁸.

En tercer lugar, los intercambios del *potlatch* son a la vez *voluntarios* y *obligatorios*, porque «esas prestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a

efectos de estas enormes transacciones, incluso en la actualidad, cuando se les calcula en valores europeos. El *potlatch* es también un fenómeno de morfología social»; MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 153.

¹⁷ MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 74-75.

¹⁸ *Ibid.*, 75.

través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de desatarse una guerra privada o pública»¹⁹. Mauss consideró como elemento esencial del *potlatch* la obligación de dar. Sin embargo, para que el fenómeno de prestaciones totales pueda ser comprendido es preciso que haya también obligación de recibir y la obligación de devolver; constituyéndose así, en dos actos complementarios al acto de dar²⁰.

He aquí, de acuerdo con Mauss, la triada de actos incluidos en la donación: dar, recibir, devolver²¹. Mauss explica que la obligatoriedad en dar, recibir y devolver, se debe a la presencia de una virtud especial en las cosas, que impulsa tanto a darlas como a devolverlas. Sustenta esa explicación apoyándose en el informante maorí, Tamati Rainapiri, quien asume que todas las propiedades estrictamente personales tienen

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 91.

²¹ Proporciona como ejemplo un caso particular de potlatch, el comercio tipo *kula*, el cual funciona mediante la interacción de “dones de llegada” (que son aceptados por la tribu visitada) y “dones de partida” (que obligatoriamente son dados con creces a los visitantes). Se produce, de este modo, una serie de prestaciones y contraprestaciones en la cual hay una cierta ganancia por parte de los donantes iniciales; cfr. *Ibid.*, 128.

una «fuerza espiritual» o *hau*²². El argumento de fondo se halla en la consideración de que *aceptar algo de alguien es aceptar parte de su esencia espiritual*, de su alma²³. Y así, la cosa dada busca su “lugar de origen” o busca producir algo equivalente que devuelve y reemplaza lo dado²⁴. A este respecto, opina Barclay que Mauss describe también la existencia de unas *fuerzas sociales* que obligan a devolver; por ejemplo, la pérdida del honor debido a una falta de reciprocidad²⁵. Así pues, el autor francés señala entre sus conclusiones que «gran parte de nuestra moral y de nuestra propia vida permanece en esa atmósfera donde se mezclan el don, la obligación y la libertad. Por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra-venta. Las cosas aún tienen un valor sentimental además de su valor venal y, de hecho, existen valores que sólo son de ese tipo»²⁶. Según Mauss, estos temas del don, de la libertad y de la obligación en el don, el de la

²² Aunque Levi-Strauss le criticará esto diciendo que «el *hau* no es la razón última del cambio» (cfr. LEVI-STRAUSS, C., en *Introducción a la obra de Mauss*, 33).

²³ Cfr. MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 91; BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 14.

²⁴ MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 88.

²⁵ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 14.

²⁶ MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 229.

liberalidad y el interés que tiene el dar, están regresando entre nosotros²⁷.

Hay también algunas críticas; pues, como señala Barclay, «el estatuto icónico del *Ensayo sobre el don* de Mauss aseguró que, en los extensos debates subsiguientes, se le siguiera o se le criticara en servicio de variadas agendas de investigación»²⁸. Así, por ejemplo, recibió críticas por parte de Levi-Strauss respecto del rol que Mauss le había dado a la noción Maori de *hau* (*espíritu de la cosa dada*); pues Levi-Strauss consideraba que tal “mistificación nativa” no era necesaria para explicar la obligación de retornar el don²⁹.

²⁷ Dice Mauss: «Ante todo, estamos regresando y hay que regresar, a las costumbres del *gasto noble*. Es necesario que, al igual que los anglosajones, y como en tantas otras sociedades contemporáneas, salvajes y en extremo civilizadas, los ricos vuelvan a considerarse —libremente y también de manera forzada— como una especie de tesoreros de sus conciudadanos». Seguramente para evitar caer en extremos peligrosos, advierte Mauss que «es necesario que el individuo trabaje. Es necesario que esté obligado a depender de sí mismo más que de los otros. Por otro lado, es necesario que defienda sus intereses, de manera personal y grupal. El exceso de generosidad y el comunismo serían tan nocivos para él y para la sociedad cuanto el egoísmo de nuestros contemporáneos y el individualismo de nuestras leyes» (MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 234-235).

²⁸ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 17.

²⁹ Cfr. *Ibid.*

A pesar de la discusión sobre la existencia o no de un «espíritu» en el don, hay acuerdo entre los autores en que «los donatarios o receptores de los dones están bajo una fuerte (aunque no legal) obligación de hacer algún retorno por el regalo recibido —aunque sea sólo por gratitud—»³⁰. Barclay ofrece una explicación de *por qué* hay obligación de devolver un don al señalar que tal devolución «representa el deseo de reproducir las relaciones sociales (...) En este sentido, el *contra-don* es raramente el fin de la relación, reemplazando una desigualdad por un equilibrio estable; pues puede constituir más bien la forma de “dar de nuevo”, añadiendo a la *relación donal* un impulso continuo hacia adelante»³¹.

Por su parte, Falgueras advierte la crítica de Jacques Derrida (1930-2004) a la propuesta de Mauss. Derrida separa drásticamente lo donal de lo económico, haciendo hincapié en la no reciprocidad, la no obligatoriedad del “verdadero don”, así como en su carácter desinteresado, que no espera premio ni recompensa alguna a cambio de su entrega³². A Derrida le sorprende que al autor del *Ensayo* no le inquiete demasiado la incompatibilidad entre *don* e *intercambio*; pues

³⁰ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 18.

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. FALGUERAS, I., «El dar, actividad plena de la libertad trascendental», en *Studia Poliana* 15 (2013) 75.

—según él— en el análisis de Mauss, el don intercambiado se sitúa en el terreno económico, en un mero “toma y daca”³³. Para ello argumenta que Mauss sólo describe el *potlatch*, pues «habla tranquilamente de éste como de “dones intercambiados”; pero, jamás plantea la cuestión de saber si los dones pueden seguir siendo dones, puesto que se intercambian (...) Al subrayarlo no queremos decir que *no hay* don intercambiado»³⁴.

Otro aspecto criticado por Derrida es el hecho de que Mauss asuma *el plazo* que media entre la recepción del don y la devolución de lo recibido como el rasgo original y esencial del don³⁵. Mientras que para el propio Derrida ese rasgo esencial es *la exageración (el exceso)*, característica perteneciente a la naturaleza misma del don³⁶.

³³ Cfr. DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona: Paidós, 1995, 44.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 46.

³⁶ Pues para él «una experiencia donadora que no se entrega a priori a cierta desmesura, un don moderado, comedido, no sería un don. Para dar y hacer algo distinto que sopesar la contrapartida dentro del intercambio, el más modesto de los dones debe sobrepasar la medida»; DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, 45.

Derrida también objeta que Mauss busque pensar la *racionalidad económica* del crédito a partir del don y no al revés. En otras palabras, critica que Mauss afirme que el don constituye un “productor” originario de valores; incluidos los de tipo económico³⁷. Propone, más bien, prestar atención al “objeto” del don (*aquello que se da*), el cual puede ser un objeto material o simbólico, que dará lugar a una variada heterogeneidad de actos de dar, y originará una *diferencia estructural de lo dado*³⁸. Cita ejemplos diversos como “dar una conferencia”, “dar agua”, “dar una sortija”, “dar un premio”, etc.

Por otra parte, Derrida reconoce que Mauss «ha tomado partido» por el don, por la generosidad y por el gasto noble. En definitiva, ha tomado partido por una práctica y una moral del don³⁹. Pero sugiere Derrida que también «es preciso limitar el exceso del don y de la generosidad; limitarlos con la economía, la rentabilidad, el trabajo, el intercambio. Y, antes que nada, con la razón o el principio de razón: es preciso, también rendir cuentas, es preciso también, saber lo que se da y lo que es la intención-de-dar, es preciso dar en conciencia y concienzudamente. Es preciso responder del don y de lo dado y de la llamada de dar. Es preciso

³⁷ Cfr. *Ibid.*, 50.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, 55.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, 66.

responder a ellos y responder de ellos. Es preciso ser responsable de lo que se da y de lo que se recibe»⁴⁰.

Según Derrida, dicho «tomar partido» por el don y la generosidad, por parte de Mauss, va unido a la consideración de que las sociedades arcaicas, por él estudiadas, poseen una estructura social *natural*, *ejemplar* y de validez *universal*. Pero, en esto, Derrida también disiente y critica que el análisis de Mauss no se extienda a las sociedades actuales catalogadas de «avanzadas»⁴¹. Por nuestra parte, nos parece que Mauss no deja clara la razón de *por qué* hay obligación inicial de dar un don. Más que *obligación* de dar lo que habría es una *motivación* o una *razón* para dar.

1.1.2. Otras referencias al don en sociedades arcaicas

La investigación sobre el don muestra que no todo es intercambiable: algunas cosas no pueden ser objeto de compra y venta, y menos aún se pueden regalar. Entre las investigaciones que resaltan este tipo de cosas está la realizada por Annette Weiner,

⁴⁰ *Ibid.*, 67.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 69.

*Inalienable possessions*⁴², en donde trajo a colación el vital rol de las mujeres en las *relaciones donales*⁴³. Años antes, Strather⁴⁴, en una línea de investigación similar a la de Weiner, criticaba el uso de las nociones occidentales de identidad y de propiedad aplicado en los estudios de antropología social en comunidades arcaicas.

Barclay destaca que «Mauss había notado que, incluso en el “potlatch”, algunas posesiones de la familia son sagradas y por tanto no pueden ser dadas»⁴⁵. Ahondando en esto, nos dice que «la relación entre objetos que pueden y que no pueden ser dados puede variar grandemente en las culturas tradicionales, pero los “inalienables” bienes sirven para recordarnos la fuerte presencia del *dador* en el *don*»⁴⁶.

Otro interesante estudio es el de Sahlins, *The Age Stone Economics*⁴⁷, quien señaló la importancia del *retraso* entre el regalo (don) y su “retorno”, y resaltó la

⁴² WEINER, A., *Inalienable possessions*, Berkeley: University of California Press, 1992.

⁴³ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 18.

⁴⁴ STRATHER, M., *The gender of the gift*, Berkeley: University of California Press, 1988.

⁴⁵ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 20.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ SAHLINS, M., *Stone Age Economics*, 2 ed. London: Routledge, 2004; traducción española, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal, 1977.

indeterminación en el valor del regalo. Según esto, dar regalos no siempre es una iniciativa inocente o incluso amigable⁴⁸. Sahlins se fija también en un aspecto que, en lo fundamental, se presenta acertado, aunque en opinión de Barclay sea simplificado, pues Sahlins traza una correlación entre diferentes *tipos de intercambio* y diferentes *tipos de personas* con quienes se lleva a cabo ese intercambio. Para lo primero, se ayudará de un “esquema de reciprocidades” y, para lo segundo, de la “distancia de parentesco”. Según Barclay⁴⁹, la correlación propuesta por Sahlins operaría de la siguiente manera:

- i. A las personas con *parentesco inmediato* les correspondería una *reciprocidad generalizada* o indefinida, debido a que indefinida es la expectativa de retorno.
- ii. A quienes se hallan *fraternizados* en amigable relación les correspondería una *reciprocidad equilibrada* o *reciprocidad de transacciones* que estipulan retornos de valor o de utilidad, dentro de un periodo finito y estrecho.
- iii. A los *individuos en competencia de intereses* les correspondería una *reciprocidad negativa*, en la que

⁴⁸ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 19.

⁴⁹ Cfr. *Ibid*, 19.

cada cual apunta a maximizar su utilidad a expensas de otro.

Barclay señala que el punto esencial del esquema de Sahlins es válido: diferentes formas de intercambio reflejan y crean diferentes grados de proximidad social y, de este modo, reflejan y crean diferentes clases de relación social⁵⁰. Por su parte, Mauss había señalado en su *Ensayo* que existen algunas formas de intercambio que no son don⁵¹ —por ejemplo, en las islas Trobriand hay “formas de comercio” llamados *gimwali* que son muy diferentes de aquellas relaciones personalizadas y duraderas formadas por los regalos de tipo comercial (*kula*)⁵²—.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² «El comercio *kula* es de orden noble. Parece estar reservado a los jefes, que son a su vez los jefes de las flotas y de las canoas, a los comerciantes y también a los donatarios de sus vasallos... consiste en dar, por parte de unos, y en recibir, por parte de otros; los donatarios de un día son los donantes de la vez siguiente (...) Y cuando, al año siguiente, la tribu visitante hospede a la tribu visitada, devolverán los regalos con intereses» (MAUSS, M., *Ensayo sobre el don*, 113-114).

1.2. EL DON EN EL MUNDO ANTIGUO GRECO-ROMANO

Este subcapítulo presenta brevemente la práctica social de la reciprocidad, así como dos instituciones relacionadas con la donación o la beneficencia: el evergetismo y el patronato. Finalmente expone la práctica de la beneficencia según el estoicismo romano.

1.2.1. Reciprocidad griega clásica y “evergetismo”

La *expectativa de reciprocidad* en los regalos y favores es, según Barclay, uno de los principios de las relaciones sociales griegas, tanto entre los humanos como entre humanos y dioses⁵³. Tal principio estaba tan arraigado y era tan obvio en la sociedad griega que no hacía falta que estuviera especificado en las leyes⁵⁴; es probable que, por eso, se encuentre en los dichos o

⁵³ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 24.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 25.

máximas populares⁵⁵, en la etiqueta de comunicación social y en la literatura griega⁵⁶.

Aunque puede utilizarse una amplia variedad de términos griegos para referirse al don, es quizás el vocablo χάρις y su plural χάριτες el que podría expresar mejor el *ethos* del don como benevolencia hecha a través de actos específicos o mediante una cosa u objeto. Mientras que un *ethos* de reciprocidad se hace patente también cuando el mismo término χάρις se utiliza para referirse tanto al favor dado como al favor devuelto⁵⁷; dificultando así la distinción entre «favor» dado y dar las «gracias» por el favor recibido⁵⁸.

⁵⁵ Para ejemplificar, recoge el autor lo siguiente: «como todos saben, "una mano lava la otra", "dar algo y obtener algo"» (BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 26).

⁵⁶ Así, pues, explica que «las reglas de reciprocidad de regalos: el intercambio voluntario de artículos o servicios valiosos, la obligación de regresar, de alguna forma y en algún momento, son fundamentales también para la dinámica de la literatura griega; desde la épica homérica hasta la tragedia, la comedia y la novela, como Sófocles concisamente puntualiza, "un favor siempre engendra otro"» (BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 26).

⁵⁷ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 26.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 27. La expectativa de devolución puede basarse, a su vez, en el sentido de obligación que recae sobre el beneficiario o receptor del don, quien se hallaría en cierto modo en deuda con el benefactor o donante. Esta proximidad terminológica entre estos dos ámbitos, el comercial-financiero y el donal, constituirá uno de los puntos problemáticos del don (cfr. *Ibid.*)

En su relación claramente asimétrica con los dioses, los seres humanos, a través de la oración, el ofrecimiento de cosas y de sacrificios, participaban del ciclo recíproco de dones; en el cual se ve a los dioses como benefactores de los hombres. Sin embargo, tales favores o gracias no serían dadas indiscriminadamente, pues los dioses escogerían a los destinatarios adecuados y dignos de ellos⁵⁹.

En el ámbito privado y familiar del mundo griego, la amistad es considerada como la relación recíproca paradigmática, pues los amigos podían recurrirse unos a otros para obtener beneficios o favores cuando los necesiten⁶⁰. Ese sería el significado de la expresión «los amigos tienen cosas en común»⁶¹. A diferencia de esto, en la relación asimétrica de los hijos hacia los padres está presente la obligación de que haya, al menos, el reconocimiento y el honor debidos

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, 28.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*

⁶¹ También anota que «en el siglo IV a. C., el término "amigo" se había ampliado para abarcar una amplia gama de relaciones recíprocas, algunas extremadamente desiguales. Aristóteles señala que el término se vuelve menos significativo cuanto más asimétrica es la relación que describe, pero encuentra el principio del beneficio recíproco presente en todas partes (*Eth. Nic.* 1158b13ff.)» (citado por BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 29).

por el bien de la vida y el esfuerzo por la crianza y la educación⁶².

En la esfera pública, con el fin de limitar que el poder de la reciprocidad de los *regalos* sesgase la evaluación de disputas judiciales, se hizo necesario establecer leyes para que aquellas personas investidas en autoridad judicial preservasen los intereses de la ciudad. Así, pues, una medida eficaz, hecha por Pericles, fue la de otorgar un *pago* a quienes participaban de las audiencias judiciales y de este modo tenerlos comprometidos con el Estado y con el bien de los ciudadanos⁶³. Es de notarse aquí un cierto choque entre el don hecho entre amigos y el pago a servidores por parte del Estado; pues esto último se hacía para neutralizar los efectos potencialmente negativos del don respecto a la imparcialidad en la administración de justicia. En opinión de Barclay, el poder cívico estatal estaría reclamando que algunas esferas de la vida, en este caso la pública, estén fuera de la influencia del don⁶⁴.

Al aproximarnos al significado de *evergestismo* lo encontramos considerado como «toda donación realizada en favor de personas o instituciones (...), cuya

⁶² Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 29.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, 30.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 31. El que el que los regalos hechos a las autoridades suscitaran medidas prohibitivas, creemos, no invalida la posibilidad de incluir el don en la esfera pública.

característica principal no es la liberalidad por la que se hace como el hecho de que responda a causas sociales e institucionales»⁶⁵.

Tal modalidad de donación, nos dice Barclay, ha recibido especial atención académica en los últimos años, y halla su raíz en los regalos reales hechos por los reyes a sus súbditos. Las formas en las que se concretaba eran variadas: «construcción y renovación de edificios públicos, provisión de equipos y defensas militares»⁶⁶. En el fondo, el rasgo esencial del *ethos* del don seguía siendo el mismo: *una donación-inversión voluntaria dentro de una relación social significativa*⁶⁷. Quizás la diferencia más notable respecto a otras formas de relación donal sea la del honor público tributado a los benefactores, y que tal honor es visto como un elemento clave en «el retorno de la donación»⁶⁸.

No deja de estar presente el carácter selectivo o “discriminatorio” del don en relación a quiénes son considerados dignos: el donante dará sí, con generosidad, pero no indiscriminadamente; ya que el estatus

⁶⁵ APARICIO, A., *Las grandes reformas fiscales del Imperio Romano*, Oviedo: Universidad del Oviedo, 2006, 59.

⁶⁶ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 32.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 33.

⁶⁸ *Ibid.*

del receptor era importante para cimentar y mejorar el valor del donante⁶⁹.

1.2.2. El Patronato Romano

El término *Patronato* designa, en un sentido amplio, a «una gran variedad de relaciones personales desiguales (asimétricas), pero duraderas que implican un intercambio de servicios y favores; o bien una referencia específica a las relaciones *patrono-cliente*, que formaba parte integrante de los sistemas romanos de transacciones sociales»⁷⁰.

La importancia de esta institución patronal se halla en que «la vida social y política de la República Romana estaba dominada por un grupo de familias de élite»⁷¹. Su principio rector es, nuevamente, una *reciprocidad*, según la cual «los patronos proveyeron el apoyo legal, la ayuda financiera, la influencia política y, en general, el acceso a las palancas del poder; mientras que los *clientes* ampliaron la red de poder del patrón»⁷². El mismo esquema se aplicó para abarcar a *clientes* extranjeros en los territorios donde se iba extendiendo el poder romano, favoreciendo a la

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, 34.

⁷⁰ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 35.

⁷¹ *Ibid.*, 36.

⁷² *Ibid.*, 37.

integración de los intereses extranjeros de Roma en un único sistema de poder. Y, al caer la República, se pasó de un Patronato senatorial a uno Imperial, cuyos beneficios eran concedidos a través de intermediarios⁷³.

1.2.3. El don en el Estoicismo Romano

El estoicismo romano se distinguió del primitivo estoicismo griego por su eclecticismo, pues, como señala Fraile: «la filosofía tuvo siempre en Roma un carácter práctico y ecléctico, que era el predominante en el momento en que los latinos entraron en contacto con el pensamiento griego, y que por otra parte coincidía con el espíritu romano, poco amigo de las especulaciones abstractas»⁷⁴. Filósofos como Cicerón destacan, por su eclecticismo, mientras que Séneca⁷⁵ por su mayor cercanía a posiciones estoicas. Del primero referiremos su tratado sobre los deberes; de Séneca comentaremos el tratado sobre los beneficios.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, 38.

⁷⁴ FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, 656.

⁷⁵ CICERÓN, *Los deberes*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 414), 2014.

*Los deberes*⁷⁶ (*De officiis*), escrito por Cicerón, probablemente en el año 44 a. C., fue dirigido a su hijo Marco, quien se hallaba, por aquel entonces, en Atenas⁷⁷. Y, aunque el título del tratado no es novedoso, sirve para evidenciar de algún modo su inserción en la corriente estoica, la cual tiene a bien llamar *kathēkon* a «lo que es apropiado», a «lo que incumbe a uno»; y, en cierto modo, al «deber»⁷⁸.

⁷⁶ En opinión de Lactancio, Séneca, «fue el más agudo filósofo estoico de los romanos» (LACTANCIO, *Instituciones divinas*, Madrid: Gredos <Biblioteca Clásica Gredos, 136>, 1990, 83).

⁷⁷ Cfr. GARCÍA-PINILLA, I., *Introducción*, en CICERÓN, *Los deberes*, 11.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, 13. Para una ampliación tenemos que: «en la moral estoica, la toma de decisiones depende de la noción de *kathēkon*; término de difícil traducción que aproximadamente significa “lo apropiado”, “lo que incumbe a uno”; en cierto modo, la obligación, el deber (...) Es algo —por lo general, una acción— que es natural, en el sentido de que normalmente mejora su vida; la definición genérica de deber es “aquello sobre lo que puede darse un motivo razonable de por qué se ha hecho”; es decir, algo coherente con la naturaleza del agente. Evidentemente, una acción puede ser “apropiada” y a la vez moralmente correcta pero la decisión de qué es el deber en cada circunstancia no garantiza su moralidad. Cuando un deber es perfecto se llama *katorthōma*, que es una acción correcta llevada a cabo por el sabio por un motivo recto y en la que se implican la virtud y la felicidad; pero este tipo de acciones está fuera del alcance de la mayor parte de los hombres, según la doctrina estoica tradicional» (GARCÍA-PINILLA, I., *Introducción*, en CICERÓN, *Los deberes*, 23-24).

Ponemos atención en el Libro II de la citada obra de Cicerón, en aquello que trata sobre *la beneficencia y la liberalidad*, y de modo más detallado, sobre las *largitiones* o repartos de dinero. Acerca de lo primero, asume que una acción bondadosa hecha en bien de los necesitados, puede ser realizada mediante obras o mediante el reparto de dinero; pero señala que la primera forma es más espléndida y brillante, y más acorde con la dignidad de un varón esclarecido⁷⁹. Cicerón reconoce también que habrá ocasiones en las que es inevitable hacer dichos repartos de dinero, y que esto consistirá en «hacer partícipes del patrimonio a las personas de mérito que pasan necesidad»⁸⁰. En tales ocasiones —dirá—, dicho reparto ha de ser regulado tanto por el nivel de riqueza que se posea como por la norma del término medio⁸¹. Advierte, además, que ha de tenerse cuidado para que la liberalidad de un hombre bondadoso y acaudalado no degenera en vicio, al entregarse al derroche y al despilfarro⁸². Ofrece una serie de ejemplos de actos propios de una persona liberal: «los que, con su riqueza, o redimen de los piratas a los cautivos, o asumen las deudas de los amigos, o ayudan a casar a las hijas, o los apoyan para que

⁷⁹ Cfr. CICERÓN, *Los deberes*, II, 52.

⁸⁰ CICERÓN, *Los deberes*, II, 54.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, II, 60.

⁸² Cfr. *Ibid.*, II, 55.

adquieran o aumenten sus propiedades»⁸³. Aconseja a su vez a que se tenga mayor inclinación a ser generosos con aquellos que han sufrido infortunios, a menos que se lo hayan merecido⁸⁴. Porque, como allí mismo indica Cicerón, citando a otro autor: “*obras buenas mal situadas, malas obras, creo son*”⁸⁵.

En definitiva, sugiere Cicerón que el beneficio de una donación ha de “colocarse” con acierto, pues está convencido de que «lo que se entrega a un varón bueno y agradecido, aparte de que da resultado en él mismo, lo da también en otros»⁸⁶.

Según el tratado sobre los beneficios de Séneca ⁸⁷ (*De Beneficiis*), todo el sistema de intercambio recíproco voluntario es *el principal factor de unión de la sociedad humana*. Según Barclay, Séneca da por sentado que la fuerza del vínculo humano «se basa en la fuerte expectativa de que un don, un regalo, debe ser

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cfr. CICERÓN, *Los deberes*, II, 62. A este respecto, varios siglos después, San Ambrosio, en una obra del mismo nombre, aduce otras consideraciones a tener en cuenta en el reparto de bienes: la edad, la enfermedad, la vergüenza, el infortunio no culpable, etc. (cfr. SAN AMBROSIO, *Los deberes*, 30, 158: BP 100).

⁸⁵ Cfr. CICERÓN, *Los deberes*, II, 62.

⁸⁶ CICERÓN, *Los deberes*, II, 63.

⁸⁷ SÉNECA, *De los beneficios*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1966.

devuelto de una forma o de otra»⁸⁸. A la vez que, opina Barclay, Séneca asume también que los dones pueden ser reconocidos como tales sólo si son dados libremente y de buena voluntad. Esto sin dejar de lado una conveniente selección personal del beneficiario⁸⁹, pues «los beneficios se agradecen con el mismo *espíritu* con que se dan; y por eso, en el dar no hemos de ser distraídos, porque a nadie más que a sí mismo ha de agradecer aquello que recibió de quien no dio a conciencia. Ni en el dar hemos de ser tardos, porque, como en cualquier dádiva, lo que se estima es la *buena voluntad* del que da»⁹⁰.

Tampoco deja de lado lo que puede considerarse el *poder de los dones*, entendido como el efecto que pueden ejercer los donantes, por su posición superior, de causar humillación en el donatario. Pero, en su sentido positivo, podría generar, en el receptor del don, el efecto de emular y de superar la generosidad del benefactor⁹¹. El propio Séneca alude a «la honrosísima práctica de *vencer* los beneficios con los beneficios»⁹².

⁸⁸ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 46.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*

⁹⁰ SÉNECA, *De los beneficios*, I, I.

⁹¹ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 46-47.

⁹² SÉNECA, *De los beneficios*, I, IV.

Hallamos en Séneca una posible distinción entre el *don*, como objeto dado, y *beneficio*, como obra de bien realizada mediante un don: «el beneficio no es ni el oro ni la plata, ni ninguna de las cosas que se estiman de valor extremado; el beneficio es *la voluntad del donante* (...) Pero el beneficio, aunque se pierda el objeto (donado) por el que se dio, permanece siempre; es una obra buena que fuerza ninguna puede anular»⁹³. Vemos aquí, cómo destaca la permanencia del beneficio dado a otra persona; pues, por su formación estoica, Séneca asume que lo principal de acto de dar no es lo *que* se da sino el *ánimo* con el que se da; esto es, el *cómo* se da. De manera similar, en el retorno, importa la *actitud agradecida* con la que se devuelve, la forma que se ha decidido dar y aquello con lo que se esté devolviendo⁹⁴.

El lenguaje común que emplea los términos *reciprocidad* y *deuda*, hace que las esferas del intercambio de regalos y la de intercambio comercial-financiero, aunque distintas, sean comparables entre sí⁹⁵. En tal sentido, no es menos importante el riesgo que expone Séneca de que las relaciones recíprocas sanas se

⁹³ *Ibid.*, I, V.

⁹⁴ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 48.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 47.

destruyan, bien por la imprudencia⁹⁶ de los benefactores o bien por la ingratitud y demora de los donatarios en *devolver* el don⁹⁷.

Barclay extrae alguna conclusión en base al planteamiento de Séneca que es de mucho interés para la refutación de aquello que más adelante será aludido como *don puro*: «Séneca puede permitir que un beneficio sea reconocido con gratitud si beneficia tanto al que da como al que recibe; y que el punto esencial radica en que se realiza a partir del deseo genuino (*voluntas*) de beneficiar a otro. El donante debe estar perfectamente contento de recibir una devolución material que no “mancha” el regalo»⁹⁸

⁹⁶ Por eso sostendrá Séneca que los beneficios no se deben sembrar a voleo; y, por otra parte, la prodigalidad aún en los beneficios es recomendable y honesta, a los cuales, si les quitares el discernimiento, ya dejan de ser beneficios y merecerían cualquier otro nombre (SÉNECA, *De los beneficios*, I, II).

⁹⁷ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 47.

⁹⁸ *Ibid.*, 49.

1.3. EL DON EN EL JUDAÍSMO

Un primer acercamiento al *dar* en las fuentes bíblicas del Antiguo Testamento, puede hallarse en un estudio sobre el actuar de Dios en la «escuela deuteronomista»⁹⁹. Allí, se concluye que la acción de Dios que mayor número de veces se halla, en el conjunto de libros de dicha escuela, es la de *dar*, y que esta acción se corresponde con el término hebreo *nathan* (נתן)¹⁰⁰. Tan sólo en el libro del Deuteronomio, el verbo dar —que tiene a Dios como sujeto— aparece 122 veces; muy por delante de otros verbos importantes como prometer (34 veces), mandar o prohibir (también 34 veces), decir (33 veces), etc.¹⁰¹

Kane sostiene que Yahveh *da* la tierra prometida a los israelitas, precisamente como resultado del cumplimiento de la promesa hecha a los Patriarcas por iniciativa de Dios mismo, y que se explica por el amor que les tiene¹⁰². *Por ese múltiple dar de Dios, surge entre Él y los israelitas una relación que requiere un comportamiento apropiado por parte de los hijos de Israel, en*

⁹⁹ KANE, T., *God who gives. A verbal study of actions attributed to God in the "deuteronomic school"*, Pamplona: Eunsa, 1973.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 5.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 15.

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, 191.

orden a ser mantenida dicha *relación* con Dios mediante un culto exclusivo que será manifestación de su fe hacia el Dios único y les permitirá recibir y conservar el don de la tierra prometida¹⁰³, así como una serie de favores hechos por Dios, tales como larga vida, prosperidad, crecimiento del pueblo, lluvia, victoria sobre otras naciones, etc.¹⁰⁴

Otro estudioso de la cultura judía, Seth Schwartz, señala que tanto la Torá, los escritos de Ben Sira, las obras de Flavio Josefo, así como la literatura rabínica, tienen cosas que decir acerca del don, la amistad, el patronazgo y el evergetismo¹⁰⁵. En su análisis, Schwartz asume que la tensión entre la *solidaridad igualitaria* y la *reciprocidad competitiva* en la vida social sería una característica estructural de la comunidad religiosa judía, en cualquier momento y lugar¹⁰⁶. Incluso sostiene que dicha tensión también estuvo en el ámbito del pensamiento político y social de comunidades, basadas en la *reciprocidad*, unas, y en la *igualdad*, otras¹⁰⁷.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, 193-197.

¹⁰⁵ SCHWARTZ, S., *Were The Jews a Mediterranean Society?: reciprocity and solidarity in ancient Judaism*, Princeton: Princeton University Press, 2010, 168.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 166.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 167.

Uno de los puntos contrastantes y que evidencia tal tensión se halla en que «la Torá aboga que todos los israelitas estén unidos por el *ahabah*¹⁰⁸ incondicional, que se presenta como fundamento de la sociedad y de la ley israelitas (...) La Torá acoge la reciprocidad y las relaciones de dependencia, así como el honor, pero considera que todo esto no es característico de los israelitas entre sí, sino de las relaciones entre Dios y el pueblo de Israel»¹⁰⁹. Justifica su posición sosteniendo que no se puede ignorar los riesgos de opresión, explotación e injusticia, que inexorablemente se encuentran asociados a las relaciones basadas en la reciprocidad¹¹⁰.

Según Schwartz, Flavio Josefo «admite el valor de las relaciones basadas en el intercambio, pero sólo de manera muy limitada, y proporciona mucha evidencia de la importancia social y política de la amistad o de las redes de patrocinio entre los judíos»¹¹¹. Pero Schwartz, a diferencia de Flavio Josefo, opina que los rabinos «dieron por sentado que los judíos, en general, habían interiorizado los valores de la beneficencia municipal al estilo romano, y que poco podían hacer

¹⁰⁸ Este es uno de los vocablos hebreos para designar amor, citado por Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*, tal y como veremos más adelante.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 168.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, 169.

por erradicarlos. Sin embargo, abogaron por explotar la cultura evergetista para convencer a los judíos no rabínicos de realizar *mitzvot*, especialmente aquellos mandatos relacionado con la ayuda a los pobres»¹¹².

Valiéndose de otra fuente judía, El Talmud Yerusalmi, *Berakhot* 9.1, Schwartz sostiene que en tal escrito no hay un rechazo absoluto hacia el patronato, pero sí cierto escepticismo. La razón radica en que los hombres, normalmente, desempeñan un papel de patronos poco confiables y que es Dios quien desempeña un papel mucho mejor que cualquier ser humano¹¹³. Amplía esta diferencia al afirmar que:

«El rechazo de los judíos al complejo cultural de la *beneficencia-honor-memorialización* no fue tan completo como Josefo afirmó, pero los restos arqueológicos del primer siglo de Judea muestran que, en este caso, Josefo exageró, pero no inventó: la piedad, con exclusión del honor, realmente impulsó la cultura de la beneficencia en Jerusalén»¹¹⁴.

¹¹² SCHWARTZ, S., *Were The Jews a Mediterranean Society?*, 170. Un ejemplo de esa interiorización de la cultura evergetista podemos hallarla en el pasaje del evangelio de San Lucas, capítulo 7, vv. 1-5, en donde los enviados por el centurión romano aducen, como merecimiento de atención a su ruego, el hecho de que les ha construido una sinagoga.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, 174.

A pesar las diferencias mostradas, Schwartz se había propuesto, como objetivo, proporcionar una base bíblica o judía que fundamente la participación del pueblo hebreo en una *economía social* basada en la reciprocidad y no en el rechazo de ésta¹¹⁵. Presenta como argumento que las historias contadas en la literatura judía recogen los memoriales de los beneficios de Dios y también una serie de interacciones humanas, las cuales por definición llevan consigo elementos de reciprocidad¹¹⁶.

También Barclay opina que no hay razón para que la solidaridad —junto con la igualdad— se oponga a la reciprocidad¹¹⁷; pues en el ámbito judío, ayudar al necesitado en general y dar limosna en particular, «estaba estrechamente ligado a la piedad religiosa, y tanto en el que da como en el que recibe podían considerar que el beneficio recibía su retorno más importante, no de receptor humano, sino de Dios»¹¹⁸. Aquí está la clave: hay expectativa de retorno, cuya instancia última es Dios mismo.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 176.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 176-177.

¹¹⁷ Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 40.

¹¹⁸ *Ibid.*, 43.

1.4. EL DON EN EL CRISTIANISMO TEMPRANO Y EN EL MEDIOEVO

En este apartado mencionamos aquellas alusiones al don presentes en la Sagrada Escritura, en algunos escritos del Cristianismo temprano, así como de Padres y Doctores de la Iglesia. Esto nos servirá de marco para la comprensión de la temática del don en los documentos magisteriales, objeto de nuestro estudio.

1.4.1. Referencias al don en la Sagrada Escritura

Los bienes dados por Dios y las gracias por Él otorgadas a los hombres —y que involucran los actos de *dar* y de *recibir*—, están presentes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Antiguo Testamento

La noción de «gracia» tiene como términos equivalentes, en el hebreo del Antiguo Testamento, a *jēn* (69 veces) y *jesed* (245 veces). El primero se suele traducir, en la versión de los LXX, por *kharis* (56 veces

sobre 69), y el segundo por *eleos* (213 veces sobre 245)¹¹⁹.

Según Diedrich¹²⁰, «gracia» —en las versiones modernas de la Biblia— es la traducción habitual de

¹¹⁹ Cfr. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona: Herder, 1993, 667. Allí mismo explica los dos primeros términos equivalentes: «A) *jēn*. Literalmente esta raíz hebrea significa “mirar inclinándose” y, en sentido moral, “mostrar condescendencia, benevolencia, favor”. Esta idea se traduce bien en la expresión muy corriente de “encontrar gracia a los ojos de” (unas 35 veces; por ejemplo, Gén 6, 8). Los demás usos van en el mismo sentido: “ganarse el favor de” (Éx 33, 12). El sentido más griego de “encanto”, “atractivo”, “amabilidad”, sólo se encuentra alguna vez en los libros sapienciales del AT (por ejemplo, Prov 3, 22). B) *jesed*. Este término hebreo significa “ayuda que alguien puede esperar de la fidelidad de su prójimo”, sobre todo de aquel con el cual se ha concluido una alianza (1 Sam 20, 8.14s). Sin embargo, se trata más bien de la “ayuda efectiva que de la disposición de espíritu” (la fidelidad, en hebr. *emet*); de donde se sigue la frase “hacer gracia” (en el sentido de “ayudar”, “prestar un servicio”; por ejemplo, Gén 24, 12). Dado que dicha ayuda es una obligación que deriva de la solidaridad, la Biblia exige del hombre, junto con *jesed*, también el derecho (Os 12, 7) o la justicia (Is 16, 5). No obstante, la ayuda puede ser efecto de la bondad, sobre todo cuando proviene de alguien más poderoso, por esto *jesed* puede significar “bondad” o “gracia”. Esto vale en especial para la ayuda que viene de Dios, ya que la *jesed* de Dios se funda en la alianza (1 Re 8, 23; Is 55, 3), por lo cual éste se ha comprometido voluntariamente con su pueblo...» (*ibid.*).

¹²⁰ DIEDRICH, F., «Gracia» (Antiguo Testamento), en KASPER, W. (dir.), en *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Barcelona: Herder, 2011, 705-708. Completa la voz THEOBALD, M.,

los términos hebreos *hen* y *hæsæd*, algunas veces también de *rāsōn*; así como de los vocablos griegos *eleos* y *kharis*, de los escritos deuteronomicos¹²¹. Señala además que también pertenecen al campo semántico del concepto de «gracia» los términos *rahamīm*, «compadecerse», «sentir compasión»; *sædæq* / *sedāqā(h)*, «justicia»¹²².

«Gracia» (Nuevo Testamento), en KASPER, W. (dir.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, 708-709.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, 705.

¹²² Cfr. DIEDRICH, F., «Gracia», 706. Complementa, allí mismo, con lo siguiente: «La relación de Yahveh (Dios) con los hombres, expresada en el concepto de gracia, se realiza en el marco de la creación; es decir, primariamente, de una manera mundana, en la biografía personal o de los hombres, en la historia del pueblo de Dios y de la humanidad. Así es como vive y cómo experimenta el hombre veterotestamentario la gracia o, respectivamente, el ser bondadoso o misericordioso de Dios, como cercanía o inclinación amorosa permanente que le acompaña hasta las acciones de la redención, así como en su bendición. El receptor responde con confianza y gratitud al *hæsæd* experimentado, de modo que entre las personas afectadas surge una nueva relación, una comunión permanente. La inclinación segura, fiel de Yahveh (Dios), su gracia, es experimentada en hechos, y así lo indican palabras con esta misma significación, como *jesūā(h)*, “salvación”, “ayuda”, y *sedāqā(h)*, “acción de justicia”, “redención”, “liberación”. La respuesta humana consiste en la confianza y la oración de acción de gracias (alabanza a Dios). Se crea así una firme vinculación entre Yahveh (Dios) y el hombre (comunión con Dios), que luego actúa marcando la configuración de la vida humana. La seguridad y la permanencia de la *hæsæd* de Yahveh tiene su expresión en el sintagma

Podemos reconocer que la *relacionalidad* es un elemento esencial de la gracia; pues «la palabra *gracia* expresa en el Antiguo Testamento, a partir del uso lingüístico y de la mentalidad de las lenguas bíblicas, en primer término, *una relación personal de larga duración*»¹²³. En consonancia con esta consideración, Diedrich sostendrá que:

«El sustantivo hebreo *hæsæd* designa una actitud y un comportamiento que fundamentan o revitalizan una *relación personal, a menudo recíproca*. Por tanto, *hæsæd* no se refiere a un “modo de comportamiento” acorde con una relación de derecho-deber mutuos, sino más bien a una *inclinación fiel*, amistosa, cordial y con frecuencia espontánea, que brota de una correspondiente actitud permanente»¹²⁴.

De igual modo, «el sustantivo hebreo *hēn* de la base *hnn*, “ser bondadoso”, acentúa el favor, la inclinación —sin que exista por ello ningún deber jurídico— entre personas, que apunta a una relación permanente entre ambos»¹²⁵.

hæsæd wae’æmæt, bondad segura, digna de confianza, afectuosa».

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ DIEDRICH, F., «Gracia», 706.

¹²⁵ *Ibid.*, 706-707.

Al centrarnos ahora en la noción de «don» en el Antiguo Testamento, y apoyándonos en Vanhoye¹²⁶, encontramos, por ejemplo, que Dios se manifiesta a los Patriarcas de Israel como el Saday¹²⁷; pero no da a conocer su nombre sino hasta cuando se lo revela a Moisés para establecer, por intermedio de él, una alianza con su Pueblo elegido, a fin de *darle* la tierra de Canaán (cfr. Ex 6, 2-4)¹²⁸. Se ve, pues, el acto de dar la tierra como un don de Dios, como una herencia que nos deja; y que a su vez se explica por la relación paterno-filial de Dios con el pueblo de Israel; aunque tal relación sea sólo de adopción (cfr. Jr 3, 19).

En ese contexto de relación entre el Pueblo elegido y Dios, que ha establecido su Alianza, encuentra sentido el hecho que Israel ofrezca también sacrificios y «dones para compensar las infidelidades a la Alianza (Lev 4; 5) y restablecerse en el favor de Yahveh (2 Sa 24, 21-25)»¹²⁹. Por ello, puede afirmarse que las ofrendas a Dios se sitúan, pues, en *una perspectiva*

¹²⁶ VANHOYE, A., en LEÓN-DUFOUR, X. (dir.), «Don», *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 2002, 253-255.

¹²⁷ Es el nombre divino utilizado en la época patriarcal, y conservado especialmente en la tradición sacerdotal (cfr. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 1368).

¹²⁸ Las citas están tomadas de la *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.

¹²⁹ VANHOYE, A., «Don», 253.

de reciprocidad (Qo 35, 9s)¹³⁰. Esta perspectiva no carece de nobleza, puesto que «la reciprocidad de las prestaciones testimonia la reciprocidad de los sentimientos»¹³¹.

La noción de «don», bajo formas concretas tales como la disposición de bienes y la remisión de las deudas, está presente en dos instituciones de la época mosaica: el diezmo y el año sabático. Los *diezmos* fueron instituidos con el fin de fomentar un santo temor de Dios, de quien procede toda bendición para el hombre, y también para fomentar el compartir entre los hombres (cfr. Dt 14, 22-29). Si el *diezmo anual* obligaba a dejar bienes a disposición de quien no tiene parte ni heredad —al levita, por ejemplo— (cfr. Dt 14, 22-27); el *diezmo trianual* amplía los beneficiarios al incluir también al forastero, al huérfano y a la viuda (cfr. Dt 14, 28-29).

El *año sabático* prescribe la remisión de la deuda contraída a causa de un préstamo recibido. Así, el acreedor del préstamo deberá, al séptimo año, *remitir* la deuda de su prójimo; y esto debido a la proclamación de la remisión de la deuda en honor de Yahveh (cfr. Dt 15, 1-2), cuya voluntad es que no haya ningún pobre en su pueblo; y por eso hace recordar al israelita

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, 254.

¹³¹ *Ibid.*

que es el Señor quien le bendecirá abundantemente en la tierra que Él le ha dado (cfr. Dt 15, 4). Respecto a lo anterior, afirma Vanhoye que «*el don a los pobres, recomendado en términos magníficos (limosna), tiende también a asimilarse a los dones recíprocos: se espera que el pobre tenga un día con qué corresponder (Qo 22, 23) o que Yahveh compense en su lugar (Prov 19, 17)*»¹³².

Volviendo a la época de Moisés, tenemos que, además del diezmo y del año sabático, el llamado *Código deuteronomico* prescribe darle un tratamiento generoso al siervo o al esclavo, con mayor razón si se trata de un hebreo. En este sentido, manda —luego de seis años de servicio— dejar libre al esclavo con algún «presente»; prohibiendo despedirlo con las manos vacías (cfr. Dt 15, 12-14). La razón es, nuevamente, acordarse del favor de Dios, quien liberó a su Pueblo de la esclavitud de Egipto (cfr. Dt 15, 15).

Una muestra de fe y de esperanza heroicas, en cierto modo conectada con el *reconocimiento del don*, nos es relatada, concretamente, en el martirio de los siete hermanos, en el segundo libro de los Macabeos. Allí, junto con la prueba de fidelidad a la Ley de Dios y a su Alianza, se hace referencia al don y a la creencia

¹³² VANHOYE, A., «Don», 254. Limosna, viene de *eleemosyne*, “me apiado”.

en la resurrección a la vida eterna (cfr. 2 M 7, 9). Así tenemos que el tercero de aquellos hermanos declara que «por *don del Cielo* poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño, y de Él [de Dios] espero recibirlos de nuevo» (2 M 7, 11). Esto se une al testimonio de la madre cuando, dirigiéndose a sus hijos, les dice: «Yo no sé cómo aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os *regaló* el espíritu y la vida (...) El Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento, y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia...» (2 M 7, 22-23).

Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento «recoge bajo el término *kharis* (156 veces), todos los sentidos atestiguados para *jēn* y *josed* en el Antiguo Testamento, así como los sentidos profanos atribuidos habitualmente a la palabra en griego. [Se habla] sobre todo en el pensamiento paulino del sentido teológico que el vocablo *gracia* adquirirá en el cristianismo. La palabra *kharis* apenas aparece en los Evangelios; está totalmente ausente de Mt y Mc, y resulta muy rara en Lc. Aquí conserva su sentido habitual de los LXX, y designa *el favor de Dios* (...) Otro motivo que se encuentra en las cartas paulinas es el del *don de Dios* como responsabilidad que se confía al hombre: “según la gracia de Dios que me ha sido dada” (1 Cor 3, 10; 2 Cor 8, 1); “os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios” (2 Cor 6, 1); “no

descuides el don espiritual que hay en ti" (1 Tim 4, 14)»¹³³.

Guillet señala una relación tan estrecha entre *gracia* y *don*, al punto de identificar ambos conceptos:

«La gracia es el don de Dios que contiene todos los demás dones, [es] el don de su Hijo (Rom 8, 32), pero no es sencillamente el objeto de este don. Es el don que irradia la generosidad del dador, y envuelve en esta generosidad a la criatura que lo recibe. Dios da por gracia, y el que recibe su don halla, cerca de Él, gracia y complacencia (...) Por una coincidencia significativa, la palabra hebrea y la palabra griega —traducidas en latín por *gratia*—, se prestan para designar, a la vez, la fuente del don, el que da, y el efecto del don en el que recibe. Es que *el don supremo de Dios no es totalmente ajeno a las relaciones con que los hombres se unen entre sí*»¹³⁴.

Ladaria comenta que la noción de *gracia* en el Nuevo Testamento «expresa una de las verdades fundamentales de la fe cristiana, a saber, que la salvación que Dios nos da en Jesucristo es *gratuita* y deriva en último término de su bondad misericordiosa y no de nuestros merecimientos (...) *gracia* designa, en general, todavía en nuestro uso actual, *la benevolencia, el favor*

¹³³ *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 668.

¹³⁴ GUILLET, J., «Gracia», en LEÓN-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 2002, 365-366.

que se da gratuitamente, lo contrario a lo que es debido. De esta base hay que partir para entender en su verdadero valor la teología de la gracia que se ha desarrollado a lo largo de la historia»¹³⁵.

Una enseñanza sobre la gracia, tan profunda como audaz —similar a lo afirmado por Diedrich— nos la ofrecen Ratzinger y von Balthasar:

«En realidad, “gracia” es un concepto relacional: no expresa nada sobre una propiedad de un yo, sino sobre una conexión entre *yo* y *Tú*, entre Dios y hombre (...). La gracia en el sentido propio y más profundo de la palabra no es “algo” procedente de Dios, sino *Dios mismo*. La redención significa que Dios, en su actuación propiamente divina con nosotros, se da nada menos que a sí mismo. *El don de Dios es Dios*, Él que como Espíritu Santo es comunión con nosotros»¹³⁶.

Dios llama a ser generoso porque antes Él lo ha sido —y lo sigue siendo— con todos. Esto es lo que parece dar a entender Jn 3, 27 al decir, por boca del Bautista, que «nadie puede *recibir* nada si no se le ha

¹³⁵ LADARIA, L., «Gracia» en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona: Eunsa, 2006, 426. El cardenal Luis Ladaria Ferrer es, desde 2017, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidente de la Pontificia Comisión Bíblica, de la Comisión Teológica Internacional y de La Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*.

¹³⁶ RATZINGER, J. y BALTHASAR, H. U. VON, *María, Iglesia naciente*, Madrid: Encuentro, 2006, 50-52.

dado del cielo»¹³⁷. Además, «la primera actitud que se impone al hombre es *abrirse al don de Dios* (Mc 10, 15 p)»¹³⁸. Pues, «recibiéndolo se hace capaz de auténtica generosidad y es llamado a practicar a su vez el don (1 Jn 3, 16)»¹³⁹.

El Cuarto Evangelio recoge el diálogo entre Jesús y la Samaritana, dentro del cual se hace mención del conocimiento del *don de Dios* (cfr. Jn 4, 10). Sobre esta expresión, los paralelos a ese pasaje ofrecidos por la *Biblia de Jerusalén* nos remiten, por un lado, al *don del Hijo Unigénito del Padre* (Jn 3, 16) y, por otro, al *don espiritual* dado por el Paráclito (Hch 8, 20). O, como indica la versión de la Universidad de Navarra¹⁴⁰, que en uno de los pasajes paralelos (el de Jn 7, 39), lo refiere al mismo Espíritu Santo¹⁴¹.

¹³⁷ Esto se complementa con la pregunta de san Pablo, presente en 1 Co 4, 7: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a qué gloriarte cual si no lo hubieras recibido?». A este respecto, señala Vanhoye que «la generosidad se descamina cuando pretende preceder a la gracia (cf. Jn 13, 37s)» (VANHOYE, A., «Don», 253).

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ VANHOYE, A., «Don», 253.

¹⁴⁰ *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Pamplona: Eunsa, 2004, 589.

¹⁴¹ Entre las interpretaciones respecto al don de Dios, mencionado en Jn 4, 10, presentamos aquella que lo asocia a la «doctrina de la gracia, el don de Dios que da a los hombres por el Espíritu Santo, tras la Encarnación de su Hijo» (*Sagrada Biblia. Comentario*, Pamplona: Eunsa, 2010, 1121).

Por otra parte, «desde el sacrificio de Cristo, a la vez *don de Dios a la humanidad* (Jn 3, 16) y *don de la humanidad a Dios* (Heb 8, 3; 9, 14), los hombres no tienen ya que presentar otros dones. Él es la víctima perfecta que basta para siempre (Heb 7, 27). Pero deben unirse a esta víctima y presentarse ellos mismos a Dios (Rom 12, 1), ponerse a su disposición para el servicio de los otros (Gál 5, 13-16; Heb 13, 16)»¹⁴².

La gracia recibida está llamada a fructificar; así nos lo argumenta Vanhoye: «*la gracia* no se recibe como *un regalo* que pudiera uno guardar para sí; se recibe para que fructifique (Jn 15; cf. Mt 25, 15-30)»¹⁴³. Más aún, cuando se reconoce que de Dios hemos recibido tanto, «todo cálculo o estrechez de corazón resultan escandalosos (Mt 18, 32s). “Da a quien te pida” (Mt 5, 42). “Habéis recibido gratis, dadlo gratis” (Mt 10, 8)»¹⁴⁴. Es por eso, Jesucristo nos anima a ir más allá del

¹⁴² VANHOYE, A., «Don», 254.

¹⁴³ *Ibid.* La institución de la Eucaristía es también un don, y es narrada con verbos que involucran acciones como tomar, recibir, dar gracias, entregar, conmemorar, y transmitir. Se puede ver esto en el relato de 1 Co 11, 23-26: «Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan, dando gracias, lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía”. Asimismo, tomó el cáliz después de cenar diciendo: “Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces lo bebieres, hacedlo en memoria mía”».

¹⁴⁴ VANHOYE, A., «Don», 254-255.

simple compartir bienes materiales cuando, por ejemplo, indica a sus apóstoles que *den gratuitamente* tanto bienes corporales como espirituales (Mt 10, 8); siendo sus beneficiados los enfermos a sanar, los muertos a resucitar, los leprosos a purificar, los posesos y atormentados, a quienes se les ha de expulsar los demonios, aliviarlos de sus males, etc.

Por otra parte, tenemos que la Sagrada Escritura testimonia que *la salvación es un don* que se nos concede, no por nuestros méritos, sino por la gracia de la fe, y para que nadie se gloríe de sí mismo. Tal don lo puede dar Dios por ser rico en misericordia, y rico también en gracia (cfr. Ef 2, 1-10). La medida de esa gracia abundante nos es dada «a cada uno, (...) a la medida de los dones de Cristo» (Ef 4, 7).

Entre las alusiones al origen o *carácter divino del don* encontramos la de St 1, 17, donde afirma que: «toda dádiva buena y *todo don perfecto* viene de lo alto, descende del Padre de las luces». Y San Pedro, en el contexto del Bautismo cristiano, hace una referencia directa al «don del Espíritu Santo» (Hch 2, 38)¹⁴⁵. Pero en una de sus cartas exhorta a cada cual a poner «al

¹⁴⁵ A propósito de esto, encontramos la siguiente explicación: «El Bautismo que prescribe el Apóstol no es como el del Bautista, sino que incluye el don del Espíritu Santo (v. 38; cfr. 1,5; Lc 3, 3.16)» (*Sagrada Biblia. Comentario*, Pamplona: Eunsa, 2010, 1157).

servicio de los demás la *gracia* que ha recibido, como buenos administradores de la gracia de Dios» (1 Pe 4, 10).

En síntesis, notamos que la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, presenta muchas menciones y alusiones al don y a la gracia que provienen de Dios. Y que ese don se concreta de diversas maneras: el *don de la vida, de los bienes creados, de la redención, de la salvación, de la entrega personal, de la Eucaristía, de la resurrección*, etc. El reconocimiento de que todo lo bueno recibido viene de Dios, supone una llamada a obrar con generosidad, a compartir los propios bienes con los demás, en *dar* de lo que se ha recibido y se tiene, y de *darse* uno mismo¹⁴⁶.

1.4.2. El don en el cristianismo temprano

En la *Didaché* —considerado uno de los resúmenes de fe y de moral más antiguo del cristianismo¹⁴⁷—

¹⁴⁶ Sobre este tema de *la donación de uno mismo*, remitimos al artículo de CALDERA, R., «Don de sí», *Scripta Theologica* 20 (1988) 667-679, y de TONNEAU, J., «Don de soi», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire* 3 (1957) cc. 1568-1573.

¹⁴⁷ LORCA, B., GARCÍA-VILLOSLADA, R. y LABOA, J. M., en *Historia de la Iglesia Católica I*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, 249.

encontramos, por ejemplo, la exhortación a ser generoso en la limosna: «A todo el que te pida, dale y no se lo reclames; pues el Padre quiere que a todos se les dé de sus propios *dones*»¹⁴⁸. A esta exhortación de *dar*, le sigue una advertencia tremenda para aquel que recibe sin necesidad: «Pero, ¡ay del que recibe! Pues si recibe por estar necesitado, será inocente; más el que recibe sin sufrir *necesidad*, tendrá que dar cuenta de por qué recibió y para qué»¹⁴⁹. Y como para resaltar la importancia de ser prudente en el dar, dice a continuación: «Que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a *quién* das»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ *Doctrina de los Doce Apóstoles*, I, 5, en RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, 78ss.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.* I, 6. Hacemos otra referencia que nos proporciona la *Didaché*, en la parte dedicada a los “Deberes para la comunidad”: «No seas de los que extiende la mano para recibir y la encogen para dar.

» Si adquieres algo por el trabajo de tus manos, da de ello como rescate por tus pecados.

» No vacilarás en dar ni murmurarás mientras das; pues has de saber quién es el buen recompensador de tu limosna.

» No rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si os comunicáis en los bienes inmortales, ¿cuánto más en los mortales?»; *Doctrina de los Doce Apóstoles*, IV, 5-8.

Una de las formas de ejercicio de la caridad cristiana ha sido, sin duda, la de los *ágapes*, los cuales eran «comidas destinadas a fomentar la conciencia de la comunión entre los miembros de una iglesia local, a la par que se ofrecía la oportunidad de ayudar a quienes lo necesitaran (...) La presidencia le correspondía al obispo y se iniciaba con la bendición de los bienes aportados. [Allí] se tenía también en cuenta a los enfermos y a las viudas ausentes para que recibieran una parte de los *dones* recibidos»¹⁵¹.

En su estudio sobre la vida cotidiana de los primeros cristianos, Hamman nos dice que en los años del pontificado del Papa Cornelio (251-253) «los pobres eran más numerosos en las ciudades que en el campo. En Antioquía y Roma representaban la décima parte de la población. En la capital a la que convergían tanto los extranjeros de todo el Imperio como los campesinos arruinados, los pobres vivían de los *dones gratuitos* del Estado o de los particulares, de los repartos de trigo y de la anona»¹⁵².

Esa situación de permanente acogida a los extranjeros y a los pobres «era cosa de todos y no sólo de los ministros de la caridad. No basta con que

¹⁵¹ RAMÓS-LISSÓN, D., *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua*, Pamplona: Eunsa, 2009, 166.

¹⁵² HAMMAN, A., *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Madrid: Palabra, 1985, 159.

paguen con su dinero, sino que deben contribuir con su persona y con su tiempo»¹⁵³. Por ejemplo, era cometido de los diáconos encontrar, por todos los medios, una familia o un particular que acogiera y cuidara de un enfermo solitario¹⁵⁴. Y la comunidad cristiana se encargaba de la sepultura como la última forma de caridad para con los pobres¹⁵⁵.

1.4.3. El don en Padres y Doctores de la Iglesia

En el primer concilio de Constantinopla del año 381 se condenó la herejía de los *macedonianos*, cuya posición básicamente era la negación de la divinidad del Espíritu Santo¹⁵⁶. El sustrato doctrinal de esta condena se atribuye en gran medida a insignes autores del periodo patristico; algunos de los cuales veremos a continuación.

Dídimo el Ciego († 398), además de considerar las características del Espíritu Santo tales como la incorporealidad, la inmutabilidad y la infinitud, enseña que la Tercera de las Divinas Personas *se comunica y se*

¹⁵³ *Ibid.*, 160.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 161.

¹⁵⁶ LORCA, B., GARCÍA-VILLOSLADA, R. y LABOA, J. M., en *Historia de la Iglesia Católica I*, 432-434.

*da*¹⁵⁷ —donándose según convenga¹⁵⁸—, llenando a los fieles de su sabiduría, de su alegría y de una abundante multiplicidad de dones¹⁵⁹. Interesa destacar la enseñanza de que el Espíritu Santo es *derramado, efundido*¹⁶⁰. Para esto —basándose en Rom 5, 5; Lc 11, 13 y Jl 3, 1 y en la figura del ungüento o perfume— explica que el término «efusión» significa *amplia y rica abundancia de un don*¹⁶¹.

San Ambrosio de Milán († 397), al escribir sobre el Espíritu de Dios, nos habla de su *plenitud*, señalando que:

«En relación a nosotros, la libertad del donante está en darnos con la medida de su abundancia; en aquél [Cristo] en quien permanece para siempre la plenitud de todo el Espíritu. Así pues, lo que era suficiente para nosotros lo efundió, y lo que ha sido derramado, no está separado ni dividido»¹⁶².

Prosigue diciendo que «en efecto, la plenitud de *la gracia espiritual* es indivisible, pero se nos da a participar [en ella] según la capacidad de nuestra

¹⁵⁷ DÍDIMO EL CIEGO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, VIII, 29-34: BP 36, 56-58.

¹⁵⁸ *Ibid.*, IX, 36.

¹⁵⁹ *Ibid.*, XI, 44-48.

¹⁶⁰ *Ibid.*, XI, 49-51.

¹⁶¹ *Ibid.*, XI, 52.

¹⁶² AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo*, I, 93: BP 41, 80-81.

naturaleza»¹⁶³. Su doctrina acerca de la *efusión* del Espíritu Santo, coincide con la de Dídimo, pues «la efusión de este Nombre (el de Dios) expresa una cierta [y] *abundante donación* de las *exuberantes gracias y dones* del cielo»¹⁶⁴.

En otra de sus obras, San Ambrosio desarrolla la práctica de la liberalidad y la benevolencia entre los hombres, así como las formas concretas de manifestar gratitud por el bien recibido:

«¿Qué hay, en efecto, tan contrario al deber como el devolver lo que has recibido? Y pienso que se debe restituir no en la misma medida, sino en una medida *sobreabundante*, y que se debe devolver apreciando la utilidad del beneficio»¹⁶⁵.

Muestra que debe haber retribución por un beneficio recibido, al cual le corresponde un reconocimiento y una devolución, cuyas formas varían según las posibilidades del beneficiado: con bienes materiales, con trabajo o, al menos, con el afecto¹⁶⁶. En tal sentido, aunque el beneficiado no tenga posibilidad de

¹⁶³ *Ibid.*, I, 93.

¹⁶⁴ *Ibid.*, I, 96.

¹⁶⁵ AMBROSIO DE MILÁN, *Los Deberes*, I, 31, 160: BP 100, 97.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, I, 31, 166.

devolver, siempre le quedará, al menos, la posibilidad de reconocer con gratitud el don recibido¹⁶⁷.

Fijándonos ahora en la *Catequesis XVI* de San Cirilo de Jerusalén († 386) extraemos dos enseñanzas acerca de *los dones del Espíritu Santo*. La primera señala que el Espíritu Santo *reparte sus dones* entre todos, comparándolo con el agua que cae desde los cielos; que, siendo la misma, produce efectos múltiples y distintos, según la realidad y la necesidad de los que la reciben y para provecho común¹⁶⁸. La segunda enseñanza consiste en que recibimos los dones de la Trinidad, pues «el Padre, por medio del Hijo, con el Espíritu, *da todos los dones*»¹⁶⁹.

Y en la *Catequesis XVII* aclara que el Espíritu Santo es *uno, único e idéntico*¹⁷⁰, aunque nos refiramos

¹⁶⁷ Dice el santo milanés: «¿Qué se puede hacer, en efecto, si no se dispone de ninguna posibilidad de devolver? En la devolución de un *beneficio*, el alma hace más que la fortuna, y la benevolencia tiene más importancia que la posibilidad de restituir el don: el propio reconocimiento se demuestra con aquello que se tiene. Grande es, pues, la benevolencia que, aun cuando no da nada, ofrece más y, aunque no tenga ningún patrimonio, da con largueza a un mayor número de personas, y hace esto sin ningún dispendio de su parte y con beneficio de todos»; *ibid.*

¹⁶⁸ Cfr. CIRILO DE JERUSALÉN, *El Espíritu Santo. Catequesis XVI*, 12: BP 11, 42-43.

¹⁶⁹ *Ibid.*, XVI, 24.

¹⁷⁰ *Ibid.*, XVII, 3.

al él con diversas denominaciones reveladas¹⁷¹. En esa misma catequesis compara el Espíritu Santo con el *vino nuevo* (la gracia) *de la nueva Alianza*¹⁷²; que si bien esta gracia no procede de los hombres —porque es don de Dios—, *se da* a través de los hombres¹⁷³; dando a entender con esto que se precisa de una cierta *mediación humana* para la realización del don. Y un poco más adelante, anima vivamente a recibir no sólo la gracia del perdón de los pecados, sino la *asistencia* y la *protección* del Paráclito¹⁷⁴.

De San Basilio de Cesarea († 379), nos fijamos en su obra *El Espíritu Santo*, en donde destaca que *no se puede prescindir del Espíritu Santo para que pueda haber don*: «efectivamente, ni un sólo don llega absolutamente a la creación sin el Espíritu Santo»¹⁷⁵. Más aún, enseña que *El Espíritu Santo es Don de vida y de fuerza*¹⁷⁶.

Años después, San Agustín († 430) en su *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, expone que el Espíritu Santo, no sólo es coeterno al Padre y al Hijo, sino que también es *Don* desde la eternidad, y es *donación* o

¹⁷¹ *Ibid.*, XVII, 4-5.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, XVII, 18.

¹⁷³ Cfr. CIRILO DE JERUSALÉN, *El Espíritu Santo. Catequesis* XVII, 35: BP 11, 96-97.

¹⁷⁴ *Ibid.*, XVII, 37.

¹⁷⁵ BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, XXIV, 55: BP 32, 203.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, XXIV, 57.

donado, según el tiempo¹⁷⁷. Así, pues, el Don existe antes de ser dado, puesto que «la donación sin la entrega (del don) no se concibe»¹⁷⁸. Distingue, sin separar, *don* y *donación*. Luego de mostrar, con varios pasajes de la Sagrada Escritura, que el Espíritu Santo ha sido denominado *Don de Dios*, afirma también que lo es «en cuanto “se da a los que se da”; y que “no existe dependencia en el don, ni dominio en los que dan”, sino mutua concordia entre los donantes y el Don»¹⁷⁹. Así pues, el *Don* identificado con el Espíritu Santo es el *Dios Amor*, y no hay don más excelente ni más exquisito que éste¹⁸⁰.

En otra de sus obras, el obispo de Hipona, al hablar de la *santificación*, la refiere como *actividad* y *solitud* del Espíritu Santo, que no sólo comprende a las criaturas racionales sino también a las irracionales. Pero tal actividad no la hace el Espíritu Santo sólo, sino con el Hijo, y sin separarlo del Padre¹⁸¹. En esto coincide con la enseñanza de San Cirilo. El de Hipona denomina a la gracia *agente del espíritu*, y la compara a

¹⁷⁷ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* V, 16, 17: BAC 39, 348.

¹⁷⁸ *Ibid.*, V, 15, 16.

¹⁷⁹ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, XV, 19, 36.

¹⁸⁰ *Ibid.*, XV, 19, 37.

¹⁸¹ SAN AGUSTÍN, *Réplica al sermón de los arrianos*, XXXII, 30: BAC 512, 332-333.

la ley diciendo, entre otras cosas, que «si la ley *manda* hacer el bien la gracia, *da* los bienes»¹⁸².

Dos siglos más tarde, San Isidoro de Sevilla († 636), en las *Etimologías*, describe las muchas denominaciones dadas al Espíritu Santo junto con sus respectivos significados. Se le llama *Don* al Espíritu Santo porque es *dado*¹⁸³; y, considerado en sí mismo es Dios, pero en relación a nosotros es *Don de Dios*, porque es *donado* a los hombres, a quienes les distribuye los dones de la *gracia*¹⁸⁴. Destaca además que *el mayor de todos los dones es la caridad*, porque *Caridad* es también uno de los nombres del *Espíritu Santo*, *el mayor don de Dios*¹⁸⁵. Nos dice, al fin, que al *Espíritu Santo* «se le considera también *Gracia*, porque se nos concede no por nuestros méritos, sino *gratuitamente*, por la voluntad divina»¹⁸⁶.

Ya en un contexto distinto, el del Medioevo, San Buenaventura († 1274) afirma que la Encarnación del Verbo — obra de la Trinidad — es «el origen y la fuente de todo *don gratuito*»¹⁸⁷. Presenta la *gracia* como un don

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, VII, 3, 15: BAC 512, 631.

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, VII, 3, 16.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, VII, 3, 18-19.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, VII, 3, 20.

¹⁸⁷ SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, V, I, 1: BAC 6, 377.

que nos lo infunde directamente Dios mismo, por el cual se nos es dado el Espíritu Santo, «don increado, óptimo y perfecto, que desciende del Padre por medio del Verbo encarnado»¹⁸⁸. Enseña también que la acción del Espíritu Santo — *influjo deiforme* — es de tal eficacia que eleva el alma de la persona para hacerla capaz de unirse a Dios y de gozarle¹⁸⁹. Por eso, más adelante, aclara el *Doctor Seráfico*, que para poseer a Dios recibimos el don increado del Espíritu Santo que nos hace más especialmente poseídos por Él¹⁹⁰. Se trata de una gracia hecha por condescendencia de Dios, que nos hace gratos, plácidos y aceptos a Él; cuya finalidad consiste en que a Él retornemos¹⁹¹.

Encontramos tanto una definición de *gracia* como una distinción respecto del *don de Dios*; y también la relación de aquella con el don. Para ello, San Buenaventura ofrece una noción de gracia en sentido general y otra en sentido especial. La gracia en general es «la *ayuda divina* que, liberal y gratuitamente, se le concede a la criatura, indiferentemente para cualquier acto, y sin esta ayuda de la gracia ni podemos hacer nada ni podemos mantenernos en nuestro ser»¹⁹². Esto

¹⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, V, I, 2.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, V, I, 3-4.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, V, I, 5.

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, V, I, 6.

¹⁹² Cfr. *Ibid.*, V, II, 2.

sería equivalente a *capacidad* o *fuerza vital* para actuar. Mientras que la gracia, en sentido especial, otorga al hombre la *capacidad para recibir*, y guarda relación directa con el don, y la define como «la *ayuda concedida por Dios* a fin de que el hombre se disponga a recibir el don del Espíritu Santo, con el cual ha de llegar al estado de merecer, y ésta se denomina *gracia gratuitamente dada*, y sin ella nadie hace lo que en su poder está con la suficiencia necesaria para disponerse a la salvación»¹⁹³. La doctrina de San Buenaventura no excluye la conjunción de la gracia y la *cooperación humana* con miras a alcanzar la salvación eterna. Esto pone de manifiesto la relación entre *don* y *correspondencia*: Dios nos da la gracia con miras a un propósito o fin último: la salvación y felicidad eternas. Para ello, se requiere, no sólo la *aceptación del don* de la gracia, sino también la *cooperación personal* para obrar meritoriamente gracias a ella.

Santo Tomás de Aquino († 1274) en la cuestión 38 de la Primera parte de su *Suma de Teología*, responde acerca de si el don es o no nombre personal (artículo 1), y si tal nombre es o no propio del Espíritu Santo (artículo 2)¹⁹⁴. Expone, en la solución del primer

¹⁹³ *Ibid.*, V, II, 2.

¹⁹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I. Introducción general y Parte I*, Madrid: BAC maior 31, 2001.

artículo de la cuestión, que *en el nombre don está implícita la aptitud para ser dado*, y que además lo que se da [el don] implica relación tanto con el que lo da [dador] como con aquel a quien se le da [donatario]. Por lo que concluye que *a la Persona divina le corresponde darse y ser Don*¹⁹⁵. Pero, hay *distinción personal*, por el origen, entre *don* y *dador*, tal y como sostiene el Doctor Angélico al final de la respuesta a la objeción número uno: el Hijo es del Padre [por generación] y el Espíritu Santo es de ambos [por procesión]¹⁹⁶.

En relación al segundo artículo, Santo Tomás, para demostrar que, en Dios, Don es el nombre propio del Espíritu Santo empieza argumentando que *«la razón de la gratuidad [del don] es el amor, pues hacemos regalos a quien deseamos el bien»*¹⁹⁷. En esto último nos evidencia que *«el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente. De ahí que, como el Espíritu Santo procede como Amor (...), procede como primer don»*¹⁹⁸. Una mayor explicitación de esta doctrina se halla en la respuesta a las objeciones contenidas en dicho artículo: *«el Espíritu Santo por proceder del Padre como Amor, es llamado propiamente Don, aun cuando el Hijo también sea dado.*

¹⁹⁵ Cfr. *Suma de Teología* I, q. 38 a.1 sol.

¹⁹⁶ Cfr. *Suma de Teología* I, q. 38 a.1 ad.1.

¹⁹⁷ *Suma de Teología* I, q. 38 a.2 sol.

¹⁹⁸ *Ibid.*

Pues el hecho mismo de que el Hijo se dé, se debe al amor del Padre»¹⁹⁹.

A continuación, resumimos la doctrina de los Padres que hemos reseñado:

(1) El Don de Dios —Espíritu Santo, Caridad, Amor, Gracia— *nos es dado, según convenga* a las criaturas, llenándolas con la abundancia de sus dones, *pero con miras a la salvación eterna*. Cada uno de esos dones es *infundido, gratuito y sobreabundante*. También es tenido como *un don* tanto el perdón de los pecados como la asistencia y protección del Espíritu Santo, mientras el hombre se halle en la tierra.

(2) En San Agustín hemos hallado la importante distinción entre *don* y *donación*; mientras que en Santo Tomás de Aquino ya se encuentra explicitada la *composición ternaria* del acto de donación, a saber: dador, don y donatario. Encontramos también en el Aquinate que *la razón de dar gratuitamente es el amor como primer don*.

(3) San Buenaventura resalta su doctrina sobre *la Encarnación como origen de todo don gratuito, en atención y en ayuda del hombre*. Así mismo destaca la importancia de la *cooperación humana* en el aprovechamiento

¹⁹⁹ *Suma de Teología* I, q. 38 a.2 ad.1.

meritorio de las gracias recibidas; esto es la *correspondencia*.

Una vez realizado este rápido recorrido sobre el don en el mundo antiguo y medieval, nos queda ahora, en este primer capítulo de carácter introductorio, hacer referencia a algunas reflexiones, posteriores a esas edades, acerca del don. Presentaremos en el siguiente apartado la posición de algunos autores contemporáneos seleccionados que han investigado sobre la noción de don.

1.5. LA NOCIÓN MODERNA DE DON

Si bien, ya en la época Greco-romana aparece la diferenciación entre venta comercial y regalo personal, en la Modernidad esa diferencia, según Barclay, se ha polarizado ideológicamente, pues para él «el mercado es visto y analizado en términos de individualismo, elección racional y consideraciones utilitarias de ganancia; [mientras que] la “economía del don/regalo” se asocia a las cualidades opuestas de solidaridad, sentimiento y desinterés»²⁰⁰.

²⁰⁰ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 55.

Barclay sostiene que los cambios sociales acaecidos en la época moderna, así como la ampliación del dominio público en los estados modernos, han reducido el margen de acción en las esferas de la vida en las que, para sobrevivir o avanzar en ella, eran necesarios los dones²⁰¹. A la par con esos cambios, el desarrollo de una nueva concepción en torno al don ha sido trazado advirtiendo su raíz protestante²⁰². Así pues, señala que para Lutero lo esencial respecto del *don de la gracia* radica en que ésta nos es dada por Dios libremente y sin ataduras, y que esto mismo han de hacer los creyentes, sin cálculo de ningún tipo y sin esperar recompensa alguna²⁰³. Encuentra que la donación, en Lutero, es «un *acto puro y gratuito*, liberado de la necesidad de ganar algo, por el hecho de que Cristo ya ha dado todas las cosas, y nos ha liberado de una actitud egoísta por la *pura preocupación* por el don»²⁰⁴.

Siglos más tarde, la filosofía moral de Kant subraya que la clave de los deberes está en la perfección y la felicidad del otro, y no en el beneficio resultante para uno mismo; por considerar esto último como algo «accidental»²⁰⁵. Esta acentuación busca el evitar

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*

²⁰² Cfr. *Ibid.*, 56.

²⁰³ Cfr. *Ibid.*, 57.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, 58.

que el otro perciba una especie de humillación por el favor que se le ha hecho, y de este modo no «atarle» con la obligación de gratitud por el don recibido²⁰⁶. Vemos aquí que esta forma de enfocar la donación asume que el *dar* debería realizarse en sentido *uni-direccional, no obligatorio* en el retorno del don, y por tanto *no recíproco*. Este enfoque es muy distinto de lo visto en la antigüedad clásica, que por lo menos daba lugar a una reciprocidad agradecida.

En décadas recientes, tal posición de *no reciprocidad* en el don se halla presente, por ejemplo, en el análisis de Jacques Derrida, quien sostiene que «para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me devuelve o me debe, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo»²⁰⁷. Por esta razón, insistirá Derrida que cualquier devolución o retorno del don anularía el don. En la base de su planteamiento de *imposibilidad del don* se halla la premisa de que éste debe ser libre de reciprocidad y, por tanto, libre de devolución o retorno.

²⁰⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁰⁷ DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, 21.

Por nuestra parte, consideramos que es una idealización esperar que el don carezca de reciprocidad y que, por tanto, el beneficiario no esté obligado a una cierta devolución. De acuerdo con la valoración que hace Barclay, «el *don puro*, libre de interés, no manchado por el retorno, es una perfección extrema del don, que refleja una polarización ideológica moderna entre libertad y obligación, interés y desinterés»²⁰⁸.

1.6. ALGUNAS PROPUESTAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL DON

Tras el contexto previo de la noción moderna sobre el don, expondremos algunas de propuestas alternativas a la comprensión del llamado *don puro*.

1.6.1. Don y dar personal

En años recientes, Scalzo ha presentado una distinción entre la noción de *don personal* respecto de

²⁰⁸ BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 63.

otras como la del *don ceremonial* — presentes en Mauss, Caillé y Henaff— y la del *don moral*, de raíz aristotélica. Dicha noción de don personal habría sido desarrollada ya desde la Edad Media, gracias a la concepción cristiana de persona aportada por la Revelación²⁰⁹. Con dicho concepto de persona, la noción de don ha tomado un matiz diferente y ha recibido mayor fundamentación, pues «la revelación de los misterios de la Creación y de la Encarnación, no sólo introducen una radical innovación en las relaciones entre Dios y los hombres, sino que también entre los hombres mismos»²¹⁰. Así, esta noción de persona implica el reconocimiento de ser alguien abierto a las relaciones personales, que se manifiestan en el compartir recíproco del conocimiento y el amor entre los hombres; realizados a través de actos de don y de entrega; de *dar* y de *recibir*. Tales actos son realizados mediante el lenguaje, el trabajo y el alcance de la corporalidad²¹¹; y tienen por objeto la perfección personal, resultado de la cooperación o ayuda mutua, y del concurso de la gracia²¹².

²⁰⁹ Cfr. SCALZO, G., «Genealogy of the gift», en RENDTORFF, J. D. (ed.) *Ethical Economy. Studies in Economic Ethics and Philosophy* 51 (2017) 31-45.

²¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 39.

²¹¹ Cfr. SCALZO, G., «Genealogy of the gift», 40.

²¹² Cfr. *Ibid.*, 41.

Scalzo asume la distinción entre «intercambio donal» e «intercambio contractual». La primera diferencia entre uno y otro tipo de intercambio es la presencia o no de *la gratuidad*. También el grado de *implicación personal* presente en el intercambio es un factor a tener en cuenta, hasta el punto de que aceptar el don de alguien lleva consigo aceptar, en cierto modo, a ese alguien. El tercer elemento diferenciador residiría en el objetivo de *preservación de un vínculo* o relación personal. Precisamente a causa del vínculo personal, una deuda puede no obligar a ser pagada, mientras que en una demanda contractual sí hay obligación legal de devolver²¹³.

Otro filósofo, Yepes, propone que *el dar* es una de las cinco *notas distintivas* de toda persona²¹⁴, pues la capacidad de dar permite la realización de la persona, quien entrega voluntariamente algo suyo, algo íntimo, de valor y por amor, a otra persona. En palabras de este autor: «la intimidad se constituye y se nutre con aquello que los demás nos dan, con *lo que recibimos como regalo*; como sucede en la formación de la

²¹³ Cfr. *Ibid.*, 43.

²¹⁴ YEPES, R., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona: Eunsa, 1996, 75-100.

personalidad humana. Por eso, nos sentimos obligados a corresponder a lo recibido»²¹⁵.

Posteriormente, Yepes desarrolla el punto sobre el *regalo* recibido, cuando trata del *amor como don*, así como de la correspondencia que de él surge. Así, pues, dirá que «*el regalo* es uno de los actos que manifiestan y alimentan el amor, pues *regalar* es una de las formas más puras de dar, porque implica desprenderse totalmente de algo. [En el regalo] se renuncia al derecho a reclamarlo. En caso contrario no es tal. No hay interés propio en el regalo, [tan] sólo que el otro reciba un bien y que sea sólo suyo»²¹⁶.

Pero, ¿qué es un regalo? Lo indica en otra parte: *regalo* es «*todo bien recibido como don*»²¹⁷. Yepes, presuponiendo que un regalo es *bello* y *valioso*, señala la condición para que pueda hablarse de «don puro» y sea, así, manifestación de un amor verdadero: *que esté desprovisto de todo interés egoísta*²¹⁸.

En cuanto a la correspondencia al don recibido, asume Yepes que hay muchos modos de hacerlo, pero requiere para esto de la *gratitud*; aquella virtud por la cual el beneficiario de un don se *reconoce* «deudor» de

²¹⁵ YEPES, R., *Fundamentos de Antropología*, 83.

²¹⁶ *Ibid.*, 198.

²¹⁷ *Ibid.*, 364.

²¹⁸ *Ibid.*, 198. Buen ejemplo de ello lo constituyen los padres, pues son los mayores benefactores de sus hijos (cfr. *Ibid.*, 199).

aquel de quien lo recibe. Tal virtud es vista como una *intensificación de la justicia*, pues busca «pagar» amorosamente lo debido al otro²¹⁹. La gratitud presupone el reconocimiento del don recibido, y es también reconocimiento de ser beneficiario del don y, por eso, ser en cierto modo “deudor”. En torno a esto dirá Yepes que «*la primera riqueza es siempre regalada*; es decir, que el hombre antes de poder producir y crear riqueza, recibe gratuitamente lo que es, lo que tiene y lo que puede»²²⁰. Y es Dios quien nos ha otorgado tales dones, a través de los padres, primero, y de la sociedad, después.

Por su parte, Falgueras entiende por *dar* a la «actividad que puede designarse también como obsequiar, regalar, otorgar o donar»²²¹. Quedándose con la última de las acepciones de dar, señala que la más obvia propiedad del donar es su *gratuidad*; cuyo significado es contrario al de necesidad; porque «gratuito es lo que se hace gratis o por nada; esto es, sin un *porqué*

²¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 200. Yepes no duda en afirmar que amar es dar; cuyas manifestaciones son muchísimas: dar tiempo, dar honor, dar un regalo, etc. Pero que la más radical de esas formas de dar es el darse a uno mismo: el don de sí; que a su vez se concreta en el sacrificio, la renuncia y la entrega (cfr. *Ibid.*)

²²⁰ *Ibid.*, 364.

²²¹ FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga: Universidad de Málaga, 1997, 62.

determinante, sin necesidad, libremente»²²². No obstante, aclara que «la gratuidad de la donación no implica arbitrariedad o ausencia de toda razón para hacerla, sino atención al bien ajeno»²²³. Afirma que la *gratuidad* que conviene a la actividad de donar es *total o íntegra*; en el sentido de que haya gratuidad en el dar, gratuidad en el recibir y gratuidad en el don. Esta cualidad presente en el donar le lleva a deducir que dicho acto carece de pasividad²²⁴.

Con ayuda del conocimiento del dar proporcionado por la Revelación, elabora una exposición de las características del dar en Dios y del dar en el hombre, como participación del dar divino²²⁵. Considera que en Dios todo es dar; en Él «más que dones existen *dares*: el dar del Padre, el dar del Hijo, y el dar del Espíritu Santo»²²⁶. Dicho *dar en Dios* reúne una serie de características. Primero, es un dar *comunicativo*, pues en Dios una persona se relaciona implicando una comunicación interpersonal²²⁷. Segundo, es un dar *íntegro*²²⁸,

²²² *Ibid.*, 62

²²³ *Ibid.*, 63.

²²⁴ Cfr. *Ibid.*, 64.

²²⁵ Cfr. *Ibid.*, 85.

²²⁶ Cfr. *Ibid.*, 86.

²²⁷ En este punto señala que dicha característica ha sido presentada por la Teología con expresiones tales como: *ad aliud* (San Agustín) o *relación subsistente* (Santo Tomás). Al respecto (cfr. *Ibid.*, 88).

²²⁸ Cfr. *Ibid.*, 89.

esto es sin reservarse nada. Y también es un dar *gratuito*²²⁹, con una gratuidad que corresponde a la actividad libre, exenta de necesidad física, metafísica y moral. *Lo gratuito* es lo que «califica aquí a la actividad sólo por razón de ella [misma], no para algo distinto». Aclara también que «a la gratuidad comunicativa del dar le es congruente una *reciprocidad* en forma de correspondencia, más no un corresponder como devoción de lo recibido»²³⁰.

Junto con lo anterior, afirma que el dar de Dios es *sobreabundante*. La sobreabundancia del dar es sobranante sin comienzo ni final en todas sus relaciones. Es un dar *sin pérdidas*, puesto que ese dar, siendo íntegro, no impide a las Tres Personas que lo tengan todo en común. La sobreabundancia es atribuida a la Trinidad, pero conviene atribuirla de modo especial al Espíritu Santo²³¹.

A diferencia de Dios, en el hombre lo dado antecede al dar, pues primero son receptores y luego pueden ser donadores²³². Dicho *acto de dar* en las criaturas personales es posterior e inferior al dar recibido. El ejercicio de dar también es *opcional*, en el sentido de

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, 90.

²³¹ Cfr. *Ibid.*, 90-91.

²³² Cfr. *Ibid.*, 92.

que puede realizarse imitando el dar divino; y la condición para ello es la aceptación de dependencia respecto del dar de Dios —reconocerse criaturas—, y del sometimiento por nuestra parte, a la prueba real de servir a otro para ayudarlo a rendir de tal modo que ejerza su propio dar²³³. Lo que merma —cuantitativa y cualitativamente— nuestra gratuidad es la realidad de que somos criaturas con necesidades; y esto impide que todo en nosotros sea íntegra y perfectamente gratuito²³⁴.

Afirma Falgueras que existió —y existe— un dar personal humano sin reservas: el de Cristo²³⁵; pues su encarnación no llevó consigo pérdida alguna para el Verbo, pues sigue siendo Dios, pero su darse sin reservas involucró la entrega de su vida, que a su vez retomó. Por ese acto de entregar el espíritu obtuvo la mayor de las ganancias: el perdón de los pecados y la vida eterna para los hombres, siempre que nos unamos a Él consagrándole nuestra existencia²³⁶.

En otro escrito, Falgueras sostendrá que todo hombre está vinculado con Dios, no sólo por haber sido creados por Él, sino también por la *propuesta de destino* que de Él nos viene. Dicha propuesta no es sino

²³³ Cfr. *Ibid.*, 93-94.

²³⁴ Cfr. *Ibid.*, 99-100.

²³⁵ Cfr. *Ibid.*, 102.

²³⁶ Cfr. *Ibid.*, 103.

una *llamada*, una vocación a elevar nuestra esencia y nuestro ser hacia un vínculo mayor con Dios²³⁷. Dicho vínculo se incrementa por una participación potencial en el dar divino: el hombre, si libremente acepta, recibe por esta elevación la capacidad de dar²³⁸. Lo explica diciendo que:

«La *vinculación destinal* otorga al hombre dos actos nuevos: el acto de entender [las cosas de Dios] y el de ser-con [Dios]. El acto de entender es la elevación de la potencia natural del hombre al rango de receptividad irrestricta. El acto de ser-con es la anteposición jerárquica [primero está Dios] de la referencia al referente humano y que, por eso, la llamada vinculante es lo más alto del ser vinculado»²³⁹.

Según Falgueras, dicha *vinculación destinal*, afecta, si es aceptada, a otras vinculaciones del hombre con los demás hombres y con el mundo. Así, considera que la vinculación con el mundo es mejorada y sus fines quedan radicalmente afectados: destinarse y destinar el mundo a Dios²⁴⁰. El vínculo con los hombres se convierte ahora en una relación interpersonal con otros que también están respondiendo a su

²³⁷ Cfr. FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, Pamplona: Eunsa, 1998, 152-153.

²³⁸ Cfr. *Ibid.*, 154.

²³⁹ *Ibid.*, 158.

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 162-163.

destino²⁴¹. Para que dicha vinculación con Dios sea posible, es preciso que haya aceptación por parte del hombre, y tal aceptación presupone *voluntad de recibir* el don. El hombre posee un *don anterior* para poder aceptar *el don de relacionarse con Dios*, motivado por el destino propuesto por Él: se trata de *la libertad como relación trascendental* o potencialidad irrestricta, la cual es *dotacional*; «primer don» dirá Falgueras²⁴². Mediante esa libertad el hombre puede auto-trascenderse, lo cual es, a juicio de Falgueras, como «una invitación o don del destino al que se puede responder congruente o incongruentemente, pero al que *no se puede no responder* (...) La respuesta a la invitación puede ser una aceptación activa o un rechazo activo del auto-trascendimiento»²⁴³.

Por lo anterior, concluye que «la plenitud de nuestro dar no se desplegará [sólo] desde nuestro ser o libertad trascendental, sino de nuestra esencia *asociada donalmente* al Hijo de Dios hecho hombre»²⁴⁴. Pero ese asociarse [vincularse] donalmente precisa de nuestra libre correspondencia o reciprocidad; esto es amistad para con Dios, una mayor unión con Él.

²⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 163.

²⁴² Cfr. *Ibid.*, 167.

²⁴³ *Ibid.*, 169.

²⁴⁴ FALGUERAS, I., «El dar, actividad plena de la libertad trascendental», 108.

1.6.2. Don y relaciones interpersonales

Donati, desde un *enfoque relacional*²⁴⁵, subraya la importancia del don por su carácter fundante en todos los ámbitos de la sociedad²⁴⁶. Por ello afirma que para toda relación social —incluida la relación de intercambio— sea auténticamente humana ha de estar basada en el don²⁴⁷. El don gratuito lo define como «una transferencia unilateral y sin condición, pero en el que el intercambio sucesivo no está excluido»²⁴⁸. Y sostiene que tal «don gratuito existe en una relación; toma sustancia y significado *en y dentro* de esa relación (...) y como manifestación de los sujetos que lo expresan intersubjetivamente»²⁴⁹.

En base a esas *expresiones intersubjetivas*, el don puede ser investigado mediante tres semánticas

²⁴⁵ DONATI, P., «Dono», en *Dizionario di Economia civile* (2009) 279-291. Pierpaolo Donati es profesor de sociología en la Universidad de Bologna y, desde 2007, miembro ordinario de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Su tema académico principal es el estudio de los fundamentos de un nuevo enfoque sociológico denominado *relacional*.

²⁴⁶ Cfr. DONATI, P., «Dono», 279.

²⁴⁷ Además, expone los cuatro ámbitos en los que puede tener cabida el don: económico, político, asociativo, y familiar y de redes informales; cfr. *Ibid.*, 282-283.

²⁴⁸ *Ibid.*, 281.

²⁴⁹ *Ibid.*, 285.

relacionadas: la de la respuesta, la del vínculo y la semántica combinada de esas dos²⁵⁰. En la primera, el don parece significar una renuncia positiva, una transferencia unilateral incondicionada, hecha por el sólo motivo de hacerle un bien al destinatario. Aunque el que realiza el don acepta el riesgo de pérdida, no excluye *a priori* que el beneficiario corresponda, con cualquier cosa, como muestra de reciprocidad²⁵¹. La segunda semántica considera que la relación basada en el don o relación donal es la reafirmación del ligamento social. La tercera significación excede su propia distinción directriz, que es la de dar un regalo en lugar de cualquier cosa, de modo que «el don es aquí la relación que consiste en la identidad del yo como aquel que da algo o todo de sí mismo a otro. (...) El *don es*, entonces, *la relación* que hace que nuestro estar juntos, nuestro vivir juntos de acuerdo con una determinada forma social, sea algo vital»²⁵². Con esto Donati va perfilando una noción de *don como relación*, que es «actualización de una acción de cuidado, de hacerse cargo; que se constituye sobre la base de esa triple semántica»²⁵³.

²⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 286.

²⁵¹ Cfr. *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ Cfr. *Ibid.*

Antes de exponer las *estructuras* de la relación donal, nos advierte Donati la importancia de «distinguir entre la reciprocidad como intercambio, aunque sea simbólico, y el don gratuito como motor de la reciprocidad»²⁵⁴. Dicho esto, presenta una estructura interna y otra externa para dicha relación donal. La estructura interna debe responder a las siguientes exigencias: *un valor*, el de la relación misma; *una norma*, el dar sin condición; *una intención*, el bien del otro; *un medio*, que puede ser un algo dado o un servicio prestado (cuidado, tiempo, compañía). La estructura externa, a su vez requiere que se defina en base a una doble y combinada elección. Primero, debe decidir si el don se realiza *en sí* y *por sí* o si, por el contrario, se lleva a cabo en servicio de otro tipo de relación. Segundo, debe decidir entre tener un carácter gratuito o si alternativamente servirá de medio para otras relaciones²⁵⁵.

En cuanto a la importancia del don, Donati, se diferenciará de lo visto en Mauss, al sostener que «hoy más que ayer, estamos en disposición de ver que *el espíritu del don* no está “en la cosa” donada, y no puede estar en la triple obligación que el don comporta (dar, recibir, devolver), sino que consiste en la especial

²⁵⁴ Cfr. *Ibid*, 287.

²⁵⁵ Cfr. *Ibid*.

cualidad humana que el don significa y comporta, por el hecho de ser la *relación civilizante* por excelencia...[Pues] para entrar en una relación humana es necesario, en primer lugar, hacer un don: reconocer al otro como dotado de una dignidad propia, darle confianza y ponerse en su lugar»²⁵⁶.

En continuidad con el enfoque de Donati, pero en el campo de la economía, Zamagni propone otorgar en ella espacio a la *relacionalidad*, de manera que la ciencia económica aumente su capacidad de explicación teórica y adquiera mayor solidez en sus implicaciones normativas. La relacionalidad a la que apela no es sólo la correspondiente al intercambio sino también a la reciprocidad; siendo la primera de carácter instrumental mientras que la segunda se expresa a través de la noción de *bien relacional*²⁵⁷.

Sobre dicha relacionalidad, argumenta que «la dimensión que lleva del yo al tú, y viceversa, no puede representarse mediante la relación de intercambio de

²⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, 290.

²⁵⁷ Cfr. ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, Madrid: Ciudad Nueva, 2012, 60. Stefano Zamagni es profesor ordinario de economía política en la Universidad de Bologna y, desde el 27 de marzo de 2019, presidente de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Su investigación se enmarca en el ámbito del sector *no profit* de la economía, pero se ha interesado por las relaciones de la economía y de la ética, de la economía civil y la epistemología económica.

equivalentes»²⁵⁸. Zamagni afirma que «a la economía de hoy le falta *la relación de reciprocidad agradecida*, y pensar en un sujeto autónomo y relacional, y al mismo tiempo fiel a sus preferencias y expuesto al otro como parte constitutiva del yo (...)»²⁵⁹.

Importa destacar también la distinción que hace entre *relación de reciprocidad* y *relación de intercambio* — similar a la distinción vista en Scalzo²⁶⁰—. En la relación de reciprocidad es indispensable conocer la

²⁵⁸ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, 65. Esto lo asume así porque considera que «la persona humana no está simplemente dotada de relaciones, sino que está constituida por la relación, y que por tanto debe realizarse en la relación (...)» (*ibid.*, 65-66)

²⁵⁹ *Ibid.*, 67-68; cfr. también VIGNA, C., «Sul dono come relazione pratica trascendentale», en ID. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano: Vita e pensiero, 2002, 95-103. En una línea similar se halla el aporte de Luigino Bruni, quien, en uno de sus trabajos compilatorios, da cuenta de la importancia que ha ido adquiriendo el desarrollo de empresas centradas en la persona (cfr. BRUNI, L., *Economía de Comunión*, Madrid: Ciudad Nueva, 2001). A propósito de esto último, comenta G. GUITIÁN, que es característico de tales empresas el triple destino de los beneficios obtenidos: una parte a desarrollar la propia empresa, otra parte a la ayuda a personas necesitadas, y la tercera a la formación de las personas en la «cultura del dar» (cfr. GUITIÁN G., *Apostar por el servicio. Una visión de la empresa desde la doctrina social de la Iglesia*, Valencia: Edicep, 2015, 68).

²⁶⁰ Se trata de una similitud relativa, pues la distinción de Scalzo pertenece a un enfoque económico, y la de Zamagni a un enfoque relacional.

identidad del otro con quien me relaciono, pues es la relación en sí misma lo que constituye el bien, mientras que la relación de intercambio asume como presupuesto que a la persona de quien depende mi bienestar se le puede sustituir²⁶¹.

1.6.3. Notas perfeccionadoras del don

Desde un contexto diverso al sociológico o filosófico —pues trabaja en el campo de la Sagrada Escritura—, Barclay reconoce que *el dar donal* es un fenómeno multifacético, y que, por tanto, el don puede ser perfeccionado de múltiples maneras. Al ser importante la relación entre donante y donatario, una de esas notas proviene del donante, cuya actitud en el dar merece ser considerada, así como la *magnitud* del don otorgado²⁶².

Las demás características perfeccionadoras son la *superabundancia*, la cual involucra no sólo el tamaño del don, sino también su significado y permanencia²⁶³. Según Barclay, esta característica es esencial al don y no puede estar ausente²⁶⁴. También la *singularidad* es otra nota perfeccionadora del don, y hace referencia al

²⁶¹ Cfr. ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, 71.

²⁶² Cfr. BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, 69.

²⁶³ Cfr. *Ibid.*, 70.

²⁶⁴ Cfr. *Ibid.*

espíritu, al ánimo diríamos, con el que el don es dado²⁶⁵. Aquí, el foco de atención está puesto en el donante. Por su parte, la *prioridad* es una nota que describe el don como iniciativa del donante y es previo a cualquier demanda o requerimiento por parte del receptor del don²⁶⁶. La *incongruencia* recoge como un grado de perfección del don si éste es otorgado sin mérito previo del donatario; es decir, sin consideración de su valía personal (en este sentido, es incondicionado). Sin embargo, se espera alguna respuesta apropiada (es condicional) ²⁶⁷. Por último, tenemos a la *eficacia*, que mira atentamente al efecto generado por el don. Así un don es más perfecto si alcanza plenamente el designio para el cual fue otorgado²⁶⁸. Por ejemplo, establecer una relación, reconstruirla o reforzarla.

Después de todo esto, la conclusión que podemos extraer es que la noción de *don* presenta una serie de acepciones; las cuales podríamos agrupar en tres grandes bloques. El primero parte del ámbito sociológico-antropológico y se refiere al intercambio de

²⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, 70-71.

²⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, 71-72.

²⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 72-73.

²⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 73.

presentes u obsequios (Mauss y seguidores), cuyo propósito puede ser comercial o no. En caso de no haber motivación comercial, la realización del don se explicaría como un medio para consolidar y conservar las relaciones interpersonales (Donati, Zamagni, Barclay y otros). En el segundo bloque se halla la noción moderna del don, la cual resalta el carácter totalmente *desinteresado* y «puro» del don. Esta noción exige que la donación sea unilateral y carente de reciprocidad (Derrida). Una variante a tal noción es la distinción propuesta por Scalzo entre *intercambio donal* e *intercambio comercial*; el primero se caracteriza por ser, personal, libre y gratuito, el segundo por ser obligatorio e interesado. Un tercer grupo de acepciones lo encontramos en el legado del Judaísmo y en autores pertenecientes al Cristianismo temprano, la época Patrística y el Medioevo. Reconociendo las diferencias en unos y en otros, la consideración de fondo es similar: Dios es el dador de todos los dones (materiales y espirituales), y el hombre en su conjunto es el beneficiario de tales dones. Y, en señal de agradecimiento, el hombre ha de responder con la adoración a Dios y con la ayuda que puede dar a los demás, valiéndose de los dones recibidos.

CAPÍTULO 2. DON Y GRATUIDAD EN EL MAGISTERIO SOCIAL DE BENEDICTO XVI

Los ocho años de pontificado de Benedicto XVI han dado lugar a un valioso y amplio legado, recogido en sus *Insegnamenti*, editados por la LEV. Publicó tres encíclicas: *Deus caritas est* (2005), *Spe salvi* (2007) y *Caritas in veritate* (2009). El estudio de las referencias al don y a la gratuidad en el magisterio de Benedicto XVI nos lleva a centrarnos, sobre todo, en la tercera encíclica. Sin embargo, nos parece que conviene enmarcar esa exposición en un antecedente inmediato del pontificado de Benedicto XVI: las enseñanzas sobre el don

y la gratuidad presentes en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Posteriormente, haremos una breve presentación de las principales ideas halladas en relación con el don y la gratuidad en *Deus caritas est* así como en los *Mensajes de la Jornada Mundial por la Paz*.

2.1. ESTUDIO PRELIMINAR SOBRE EL DON EN EL COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (CDSI)

El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (CDSI), publicado en 2004, ofrece una exposición de los principios de organización social, por medio de los cuales se sugiere «un método orgánico en la búsqueda de soluciones a los problemas, para que el discernimiento, el juicio y las opciones respondan a la realidad»¹. A la vez sostiene que dicho contenido no brinda soluciones a los problemas, sino que pretende prestar un servicio en la búsqueda de posibles soluciones. Es por ello que el *Compendio* dice de sí mismo

¹ CDSI, 9. Nótese aquí la alusión al contenido general de la Doctrina social de la Iglesia, compuesto por los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción (cfr. CDSI, 7).

que es un *subsidio*, una ayuda para el fiel cristiano en la enseñanza de la moral social, y una ocasión de diálogo con todos aquellos que buscan sinceramente el bien del hombre².

El CDSI consta de doce capítulos, distribuidos en tres partes, con un total de 583 números. La primera parte, compuesta de 189 números, trata de los presupuestos fundamentales de la Doctrina Social³; a saber: (i) *El designio de amor de Dios para la humanidad*, (ii) *La misión de la Iglesia y la naturaleza de la Doctrina Social*,

² Cfr. CDSI, 10. El Cardenal Martino sostiene que el CDSI fue elaborado «para exponer de manera sintética, pero exhaustiva, la enseñanza social de la Iglesia (...) según el encargo recibido del Santo Padre Juan Pablo II». Recuerda, además, que la fase preparatoria del documento contó con la sabia y constante guía del Cardenal François-Xavier Nguyen van Thuan (cfr. CDSI, Presentación, xi-xii). El Cardenal Martino también destaca que el CDSI se propone «sostener y animar la acción de los cristianos en [el] campo social, especialmente de los fieles laicos»; a quienes este ámbito les es propio. Reconoce, entre las tareas de la Iglesia, el de la espera confiada y laboriosa, con miras hacia un “cielo nuevo” y una “nueva tierra”, junto con la de «ayudar al hombre a vivir su vida en la dimensión del sentido auténtico». Nos brinda, además, una interesante lectura de la conocida expresión de san Ireneo: “*Gloria Dei vivens homo*”; queriendo decir con ello que *el hombre que vive en plenitud es aquel que da gloria a un Dios que se le ha donado* (cfr. CDSI, Presentación, xi).

³ Cfr. MARTINO, R., *Conferencia de prensa de presentación del “Compendio de la doctrina social de la iglesia”*, Roma, 25 de octubre de 2004. Disponible en www.vatican.va.

(iii) *La persona humana y sus derechos*, y (iv) *Los principios y los valores de la Doctrina Social*. La segunda parte consta de 312 números y en ellos expone acerca de los contenidos y temas clásicos de la doctrina social⁴: (v) *La familia*, (vi) *El trabajo humano*, (vii) *La vida económica*, (viii) *La comunidad política*, (ix) *La comunidad internacional*, (x) *El medio ambiente*, y (xi) *La promoción de la paz*. En la tercera parte —conformada por un capítulo, el (xii), titulado *Doctrina social y acción eclesial*— encontramos una serie de indicaciones para la utilización de la Doctrina social en la praxis pastoral de la Iglesia y en la vida de los cristianos, en especial los fieles laicos. El título de la conclusión del Compendio, *Para una civilización del amor*, «resume la idea de fondo de todo el documento»⁵.

Los estudios y comentarios teológicos focalizan temas específicos del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, pero no abordan un tratamiento general sobre el don o la gratuidad⁶. Esto es lo que pretendemos hacer a continuación. Pero, antes de exponer las

⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵ CDSI, 9.

⁶ Cfr. RAGA, J. (coord.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid: Asociación Social Empresarial, 2005; CARLOTTI, P. y TOSO, M. (a cura di), *Per un umanesimo degno dell'amore. Il "Compendio della Dottrina sociale della Chiesa"*, Roma: Librería Ateneo Salesiano, 2005.

referencias al don en el CDSI, destacamos el abundante número de alusiones a la tercera parte del *Catecismo de la Iglesia Católica*, es decir aquella dedicada a la vida moral del cristiano⁷.

2.1.1. Referencias al don y a la gratuidad en el CDSI

Una primera referencia al don la podemos encontrar en la ilustración de la portada del CDSI. Se trata de la “Alegoría del buen gobierno”, uno de los frescos pintado por el artista italiano Ambrogio Lorenzetti, datado probablemente entre los años 1338 y 1339. Al final de la descripción de dicha alegoría se dice que las imágenes allí representadas «ofrecen una visión típicamente cristiana de un mundo en el que *el*

⁷ Pero el Compendio refiere también a otros números que pertenecen a la Primera parte del CCE que es de carácter doctrinal. Las verdades de fe anteceden a la exposición de los temas de Doctrina Social de la Iglesia. Así, Bellocq resalta que la primera característica del contenido del CDSI es su estructura teológica, que integra las enseñanzas bíblicas, doctrinales y morales; a la vez que tanto el método como la estructura epistemológica de la DSI se definen por los tres niveles de la enseñanza teológico moral: fundante, normativo y deliberativo (cfr. BELLOCQ, A., *La Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, Valencia: Edicep; Roma: Edusc, 2012, 357-358).

orden externo brota del orden interno que el hombre recibe como don, pero que también debe plasmar responsablemente».

Ya propiamente en el CDSI pueden encontrarse hasta cincuenta referencias explícitas al don. De tales referencias, 21 se hallan en la Primera parte; 23 en la Segunda y 6 en la Tercera⁸. Si distribuimos las referencias por capítulos, resulta que los de mayor número son: el primero con 11, el quinto con 8 y el décimo con 6. Es significativo que ese mayor número de referencias se hallen en capítulos que guardan especial relación con Dios, con los demás y con el ambiente.

Para la *gratuidad* son escasas las referencias: un total de trece en todo el documento; diez de las cuales se hallan en el capítulo primero. En conjunto, las referencias de ambas nociones alcanzan poco más del diez por ciento de los números (63 sobre 583) del CDSI, tal y como puede verse en la siguiente tabla adjunta.

⁸ Cfr. CDSI, 407-408.

Tabla N° 01: Don y gratuidad en el CDSI

CAPÍTULOS	Intervalo de números	Total	DON		GRATUIDAD	
			números referidos	total	números referidos	total
<i>Introducción</i>	1 – 19	19	12, 17	2		
PRIMERO: El designio de amor de Dios para la humanidad	20 – 59	40	20, 21, 29,32, 34, 40, 45, 46,47,48, 58	11	20, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 36	10
SEGUNDO: Misión de la Iglesia y doctrina social	60 – 104	45	65, 70	2		
TERCERO: La persona humana y sus derechos	105 – 159	55	111, 147, 150	3		
CUARTO: Los principios de la Doctrina social de la Iglesia	160 – 208	49	171, 184, 195	3	196	1
QUINTO: La familia, célula vital de la sociedad	209 – 254	46	212, 215,218,219, 221,223, 230, 231	8	221	1
SEXTO: El trabajo humano	255 – 322	68	255, 256	2		
SÉPTIMO: La vida económica	323 – 376	54	323	1		
OCTAVO: La comunidad política	377 – 427	51	377, 391	2	391	1
NOVENO: La comunidad internacional	428 – 450	23	428	1		
DÉCIMO: Salvaguardar el ambiente	451 – 487	37	451, 455, 457, 473, 477,484	6		
UNDÉCIMO: La promoción de la paz	488 – 520	33	489, 491, 519	3		
DUODÉCIMO: Doctrina social y acción eclesial	521 – 574	54	529, 540, 542, 544, 562	5		
<i>Conclusión</i>	575 – 583	9	583	1		
		583		50		13

2.1.2. Don y gratuidad en la parte fundamental del CDSI

Esta parte consta de cuatro capítulos, en los cuales se hallan los *puntos fundamentales* del CDSI que sirven de base a la segunda parte del Compendio, referida a *temas específicos* de la Doctrina Social de la Iglesia.

a) La revelación del designio salvador de Dios como un don

En uno de sus números iniciales, el CDSI declara que *el Evangelio dona la salvación y libertad auténticas, también en las cosas temporales*⁹. Por eso, la Iglesia desea compartir con todos los hombres el tesoro de la fe *dado por Dios. El don de Dios es, pues, uno de los motivos que ha impulsado a que los destinatarios del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia no se limite sólo a los creyentes en Cristo, sino que se extienda a todos aquellos hombres y mujeres comprometidos con el bien común*¹⁰. A los discípulos de Jesucristo les exhorta a contribuir, junto con los demás hombres, en

⁹ Cfr. CDSI, 2.

¹⁰ Cfr. CDSI, 12.

la búsqueda de la verdad y del sentido de la existencia con *el testimonio generoso del don recibido*¹¹.

El capítulo primero del CDSI, titulado *El designio de amor de Dios para la humanidad*, manifiesta, en un número significativo de veces, la estrecha relación entre *don* y *gratuidad*. Ambas nociones constituyen una *dimensión* captada por el hombre en la experiencia religiosa que le lleva a reconocer el don recibido de parte de un Dios providente, cuya presencia le interpela a administrar, convival y responsablemente, dicho *don*. Y para actuar ante los demás hombres, propone tener en cuenta la llamada *regla de oro*: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también a ellos” (Mt 7, 12)¹². El CDSI llama la atención al afirmar que no sólo la creación del hombre y de la mujer atestiguan un *acto libre y gratuito* de Dios, sino que, además, los dos «constituyen, por su libertad e inteligencia, *el tú creado de Dios* y que solamente en la relación con Él pueden descubrir y realizar el significado auténtico y pleno de su vida personal y social»¹³.

¹¹ Cfr. CDSI, 17. Un lugar especial lo ocupa la referencia al don de la Palabra de Dios, que nos ha sido dirigida a lo largo de la historia para dialogar con la humanidad y para revelarle su plan de salvación, de justicia y de fraternidad (cfr. *Ibid.*).

¹² Cfr. CDSI, 20.

¹³ CDSI, 36.

La revelación de su Nombre, así como de la promesa de la libertad y de una tierra fecunda, manifiesta no sólo la fidelidad sino también *la cercanía gratuita* de un Dios personal¹⁴. Al igual que el Catecismo de la Iglesia Católica (CCE), el CDSI considera como *dones de Dios* la liberación del Pueblo elegido respecto del poder de Egipto, la Tierra prometida¹⁵, la Alianza en el Sinaí y el Decálogo. Es especialmente importante destacar que tales dones están «íntimamente unidos por una praxis que debe regular el desarrollo de la sociedad israelita en la justicia y en la solidaridad»¹⁶.

En otro número hallamos la enseñanza de que el Hijo ha recibido todo de Dios Padre y, además, de modo *gratuito* (cfr. Jn 16, 15). A su vez, Dios Hijo tiene *la misión de hacer partícipes del don que Él ha recibido*, así como de su relación filial, a todos los hombres¹⁷. Los cristianos, llamados a «vivir como Él, a vivir en Él y de Él»¹⁸, sólo pueden realizar tal vocación «gracias al don sobreabundante del Espíritu Santo, el Consolador

¹⁴ Cfr. CDSI, 21.

¹⁵ Más adelante, indicará el Compendio — citando a su vez GS 69 y CA 31 — que la tierra es *el primer don de Dios para el sustento de la vida humana* de todos los pueblos (cfr. CDSI, 171).

¹⁶ CDSI, 23.

¹⁷ Cfr. CDSI, 29.

¹⁸ *Ibid.*

que interioriza en los corazones *el estilo de vida de Cristo mismo*»¹⁹.

La mediación de Jesucristo para con nosotros, así como el *carácter trinitario* del Amor de Dios quedan expresados en «el amor gratuito de Dios por la humanidad se revela, ante todo, como *amor fontal* del Padre, de quien todo proviene; como *comunicación gratuita* que el Hijo hace de este amor, volviéndose a entregar al Padre y entregándose a los hombres; como fecundidad siempre nueva del *amor divino* que el Espíritu Santo infunde en el corazón de los hombres (cf. Rom 5, 5)»²⁰. Más adelante, el CDSI subraya la visión universal del amor de Dios, que alcanza todo cuanto existe, pues «Dios mismo se nos ha revelado en Cristo como Padre y dador de vida, y *el hombre* como aquel que, *en Cristo, lo recibe todo de Dios como don*, con humildad y libertad; y todo verdaderamente lo posee como suyo, cuando sabe y vive todas las cosas como venidas de Dios, por Él creadas y a Él destinadas»²¹. Por otra parte, «la realización plena de la persona humana actuada en Cristo, gracias al *don del Espíritu Santo*, madura ya en la historia y está *mediada por las relaciones* de la persona con las otras personas;

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ CDSI, 31.

²¹ CDSI, 46.

relaciones que, a su vez, alcanzan su perfección gracias al esfuerzo encaminado a mejorar el mundo, en la justicia y en la paz»²². En este contexto, se recuerda que «la instauración del Reino, no deja de ser un don de Dios, plenamente trascendente»²³.

Nos referiremos ahora, de modo especial, a la *gratuidad* como una cualidad inseparable del don, cuyas alusiones en el CDSI están presentes casi en su totalidad en el primer capítulo del Compendio. Así pues, *la gratuidad del don* tiene su fundamento en el *actuar gratuito* y eficaz de Dios²⁴, manifestado en las obras de creación²⁵ y en la gratuidad de la salvación²⁶. A partir de esto, se considera la existencia moral como «respuesta a la iniciativa amorosa del Señor»²⁷. Por este motivo, exhorta el CDSI a un actuar humano hecho con *un estilo de gratuidad* inspirado, a su vez, en el actuar gratuito de Dios²⁸, que libremente ha dado y «da el ser y la vida a todo cuanto existe»²⁹.

Si nos preguntásemos, *¿por qué actúa Dios gratuitamente?* responderíamos que por amor a todos los

²² CDSI, 58.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. CDSI, 22.

²⁵ Cfr. CDSI, 27.

²⁶ Cfr. CDSI, 25.

²⁷ CDSI, 22

²⁸ Cfr. CDSI, 24.

²⁹ CDSI, 26.

hombres³⁰; a cada hombre, a ese *tú creado*, que es cada ser humano. El CDSI lo explica diciendo que el actuar del Dios está inspirado por la *benevolencia* y la *miserericordia*³¹, dos formas muy concretas de amor. Será el Espíritu de Dios, infundido en el corazón del hombre, quien hará arraigar en él los mismos sentimientos de *justicia* y de *miserericordia* que moran en el corazón del Señor³².

El don del Hijo por parte del Padre es contemplado no sólo por la *gratuidad* que manifiesta sino también por la *sobreabundancia de su amor*, cuya consecuencia lógica es la de responder con el amor fraterno entre aquellos en quienes permanece Dios y *les da ese amor* en plenitud, es decir en los fieles de la Iglesia³³. Ese responder al amor de Dios involucra cierta *reciprocidad*, la cual se halla presente en el *mandamiento nuevo* del *amor mutuo* como Él nos ha amado³⁴. No obstante, el CDSI no deja de mencionar que «en la *Comunión de amor* que es Dios, en el que las tres Personas divinas

³⁰ Recuérdense la enseñanza de Santo Tomás de Aquino vista en el epígrafe referido a los Doctores de la Iglesia. Allí, el Aquinate expone que es *el amor la razón de la gratuidad* (cfr. *Suma de Teología* I q. 38 a.2 sol.).

³¹ Cfr. CDSI, 27.

³² Cfr. CDSI, 25.

³³ Cfr. CDSI, 32.

³⁴ Cfr. *Ibid.*

se aman recíprocamente y son el Único Dios, la persona humana está llamada a descubrir el origen y la meta de su existencia y de la historia»³⁵.

La oración de Jesús pidiendo por la unidad (cfr. Jn 17, 21-22) a imagen de la Unidad Trinitaria, sigue abriéndonos perspectivas para realizar la «unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad»³⁶. La importancia de esto es subrayada por el CDSI, al afirmar que «es el Misterio de Dios, el Amor trinitario, el que funda el significado y el valor de la persona, de la sociabilidad y del actuar del hombre en el mundo, en cuanto ha sido revelado y participado a la humanidad, por medio de Jesucristo, en su Espíritu»³⁷. Por eso dirá a continuación que «el *amor recíproco*, en la *participación del amor infinito de Dios*, es el auténtico fin histórico y trascendente de la humanidad»³⁸. Esa participación se hace efectiva en la *conformación con Cristo Redentor*, que le hace percibir al hombre como querido y elegido eternamente por Dios a una vocación a la gracia y a la gloria³⁹.

La doctrina de la *universalidad* (para todos los hombres) e *integridad* (a todo el hombre) de la

³⁵ CDSI, 58.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ CDSI, 54.

³⁸ CDSI, 55.

³⁹ Cfr. CDSI, 32.

salvación ofrecida en Jesucristo, son dos características que «hacen inseparable el nexo entre la relación que la persona está llamada a tener con Dios y la responsabilidad frente al prójimo»⁴⁰. Pero la salvación, siendo un don de Dios, requiere un acto personal y libre de aceptación por parte del hombre; pues se precisa de una *libre respuesta y adhesión*; tanto que el CDSI, al retomar unas palabras de la constitución *Dei Verbum*, n. 5, nos dirá que «mediante la fe “el hombre se entrega entera y libremente a Dios”»⁴¹. Todo esto nos lo ha enseñado Jesucristo con «el testimonio supremo del *don de su vida*, en obediencia a la voluntad del Padre y por amor a los hermanos»⁴².

El *Compendio* recuerda que «en la *dimensión interior* del hombre radica, en definitiva, el compromiso por la justicia y la solidaridad, para la edificación de una vida social, económica y política conforme al designio de Dios»⁴³. En línea con lo anterior, se hablará de la *transformación interior*, como progresiva identificación con Cristo y condición imprescindible para una

⁴⁰ CDSI, 40.

⁴¹ CDSI, 39.

⁴² CDSI, 40.

⁴³ *Ibid.* Esta enseñanza es lo que gráficamente muestra la *Alegoría del buen gobierno* que hemos comentado al inicio del capítulo.

renovación real de las relaciones sociales⁴⁴. También asume y hace eco de la enseñanza expuesta en *Centesimus annus* n. 41, que nos dice que el ser humano “en cuanto persona, puede *darse a otra persona* o a otras personas y, en última instancia, a Dios mismo, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su *donación*”⁴⁵. El actuar humano será conforme al designio de Dios —es decir, ordenable a Él— si tiende «a promover la dignidad y la vocación integral de la persona, la calidad de sus condiciones de existencia, el encuentro y la solidaridad de los pueblos y de las naciones»⁴⁶.

Para explicar la importancia que supone asumir el *Plan amoroso de Dios*, también en medio de las realidades temporales, el CDSI afirma que «lo humano cuanto más se contempla a la luz del designio de Dios y se vive en comunión con Él, tanto más se potencia y libera en su identidad y en la misma libertad que le es

⁴⁴ Cfr. CDSI, 42. En línea con esta enseñanza se halla uno de los artículos de Mons. Mario Toso (cfr. TOSO, M., «Nueva evangelización de lo social en época postmoderna y de globalización», *La Cuestión social* 19 (2011) 229-254).

⁴⁵ Tal encíclica, *Centesimus annus*, en el n. 41 enfatiza también en que “se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios”; cfr. CDSI, 47.

⁴⁶ CDSI, 35.

propia»⁴⁷. Pero advierte asimismo que «toda realización cultural, social, económica y política, en la que actúa históricamente la sociabilidad de la persona y su actividad transformadora del universo, debe considerarse siempre en su aspecto de *realidad relativa y provisional*, porque “la apariencia de este mundo pasa” (1 Cor 7, 31)»⁴⁸.

El CDSI hace recordar la importancia de no confundir a la Iglesia con la comunidad política, y que tampoco la Esposa de Cristo está ligada a ningún partido político⁴⁹. Por ello aclara que «la Iglesia, con su doctrina social, no entra en cuestiones técnicas, ni instituye ni propone sistemas o modelos de organización social; pues ello no se corresponde con la misión que

⁴⁷ CDSI, 45.

⁴⁸ CDSI, 48.

⁴⁹ Cfr. CDSI, 50. Para una descripción acerca de cómo la Iglesia cumple su misión acorde con el designio de Dios, encontramos que lo hace mediante la predicación del Evangelio, la dispensación de la gracia de los sacramentos, así como por la experiencia de comunión fraterna; cfr. CDSI, 51. Tal misión responde al fin de salvación que lleva consigo el Reino de Dios, que incluye a todos los hombres y se realizará plenamente más allá de la historia; cfr. CDSI, 49. El desarrollo de una sociabilidad humana que procura una realización integral, de justicia y solidaridad, abierta al Dios Trascendente como término de referencia, es también eficaz para el desarrollo personal propio y definitivo; cfr. CDSI, 51.

Cristo le ha confiado»⁵⁰. Y, puesto que, al don de salvación, el hombre ha de responder con una adhesión que involucra toda su vida, y no debe quedar nada fuera, ni siquiera en el ámbito profano o mundano. Por ello, la Doctrina Social no es para la Iglesia un privilegio, sino que está en su derecho el evangelizar también en las esferas social, económica y jurídica, así como en el espacio de las comunicaciones sociales⁵¹.

b) Libertad y vocación personal al don de sí

Antes de referirnos al *don de sí*, haremos mención que la *libertad humana*, don de Dios, «se ha convertido en una tesis característica de la antropología cristiana»⁵², y que es, a su vez, presupuesto importante de la Teología Moral.

Entre las enseñanzas del capítulo tercero del Compendio, titulado *La persona humana y sus derechos*, destaca la afirmación de que a través del *don sincero de sí* nos reencontramos o nos reconocemos como

⁵⁰ CDSI, 65.

⁵¹ Cfr. CDSI, 70.

⁵² RODRÍGUEZ-LUÑO, A., *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Madrid: Palabra, 2000, 280. Este mismo autor, trata los dones del Espíritu Santo junto con las llamadas virtudes infusas y los carismas; asumiendo además que tales virtudes infusas son *don*, porque las recibimos por gracia de Dios, y son *tarea* (empeño), pues pueden desarrollarse (crecer) por la correspondencia generosa de lo recibido (cfr. *Ibid.*, 255-264).

personas. Esto queda especialmente resaltado en el dinamismo de reciprocidad correspondiente a la relación hombre-mujer⁵³. Es de tal singularidad esa relación que es denominada como «uni-dualidad relacional»; es decir una «unidad de los dos»⁵⁴; cuya *experiencia recíproca como don* de sí mismos es al mismo tiempo una misión.

Se llega, así, a una concepción unitaria de la persona humana, basada no en la lógica del egocentrismo y de la autoafirmación, sino en la del amor y la solidaridad⁵⁵; a una concepción de la persona insertada en la dinámica *del don recíproco*. El CDSI no deja de tener en cuenta que, a causa de la soberbia y del egoísmo, «la sociabilidad humana no comporta automáticamente la comunión de las personas, el don de sí»⁵⁶. Pero, *por amor al bien personal* propio y *por amor al bien de los demás*, el hombre será capaz de asociarse *libremente* en grupos estables, donde forme relaciones solidarias en busca del bien común⁵⁷. La condición de ejercicio de la libertad precisa que ésta sea liberada de la peligrosa tendencia a traicionar a la verdad y a la cerrazón egoísta. Tal liberación sólo puede realizarla

⁵³ Cfr. CDSI, 111.

⁵⁴ Cfr. Carta Ap. *Mulieris dignitatem*, 11.

⁵⁵ Cfr. CDSI, 147.

⁵⁶ CDSI, 150.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*

Jesucristo con la fuerza de la gracia obrada en el Misterio pascual⁵⁸.

c) Don y Principios de la Doctrina Social de la Iglesia

Además de considerar como principio fundamental a la dignidad de la persona, la Doctrina Social de la Iglesia tiene como principios propios⁵⁹ el bien común, el destino universal de los bienes⁶⁰, la subsidiariedad, la participación⁶¹ y la solidaridad⁶². Junto a estos principios, asume también tres valores fundamentales para la vida social: la verdad, la libertad y la justicia⁶³. Asimismo, considera que la *fuerza interior* de estas tres es la caridad⁶⁴. Es aquí donde puede residir el fundamento del comentario hecho a la *Alegoría del buen gobierno*: «*el orden exterior (político y social) es reflejo del orden interior que el hombre recibe como don*». Ese don es la caridad.

c.1) Don, bien común y destino universal de los bienes

⁵⁸ Cfr. CDSI, 143.

⁵⁹ Cfr. CDSI, 160.

⁶⁰ *El destino universal de los bienes* es una de las múltiples implicaciones del principio del *bien común* (cfr. CDSI, 171).

⁶¹ *La participación* es una de las consecuencias características del *principio de solidaridad* (cfr. CDSI, 189).

⁶² *La solidaridad* es considerada, a la vez, como un principio social y como una virtud moral (cfr. CDSI, 193).

⁶³ Cfr. CDSI, 197.

⁶⁴ Cfr. CDSI, 204.

La tierra le ha sido dada a la humanidad para obtener de ella los bienes que «le son absolutamente indispensables para alimentarse y crecer, para comunicarse, para asociarse y para poder conseguir las más altas finalidades a las que está llamada»⁶⁵. Es por esto que, a pesar de constituir una de las implicaciones del *bien común*, el principio conocido como *destino universal de los bienes* halla su raíz en la consideración de la tierra como «primer don» de Dios para el sustento de la vida humana⁶⁶.

El CDSI, presenta algunas concreciones para vivir el *Destino universal de los bienes*. La primera de ellas anima a atender las situaciones de pobreza, sea de orden material o de tipo cultural y religioso. Como ejemplo nos remite a las prácticas u *obras de misericordia*, tanto corporales como espirituales⁶⁷.

c.2) Don y solidaridad

Una de las consecuencias del *principio de solidaridad* es la de reconocer que *los hombres han recibido* de la sociedad unas condiciones de vida que facilitan la existencia humana, tanto en bienes materiales como

⁶⁵ CDSI, 171.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*

⁶⁷ Cfr. CDSI, 184.

inmateriales (culturales, científicos, etc.)⁶⁸. Saberse *deudores* impulsará a “devolver”, compartiendo el don recibido, mediante la actuación social manifestada en diversas formas de *participación* del ciudadano en las instituciones de la sociedad, no sin advertir los posibles obstáculos para una verdadera participación⁶⁹. El CDSI, apoyándose en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*⁷⁰, dirá que la solidaridad, a la luz de la fe, «tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las *dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación*»⁷¹.

2.1.3. El don en los temas principales del CDSI

El capítulo quinto del CDSI inicia la exposición de los «temas clásicos» de la enseñanza social de la Iglesia: la familia, el trabajo, la vida económica, la comunidad política, la comunidad internacional, el medio ambiente y la paz. Veamos cómo estos temas pueden incluir la perspectiva del don.

⁶⁸ Cfr. CDSI, 195.

⁶⁹ Cfr. CDSI, 191.

⁷⁰ JUAN PABLO II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40.

⁷¹ CDSI, 196.

a) *La perspectiva del don en la familia*

La dimensión relacional de la persona humana es resaltada en el CDSI al afirmar que «la familia vive construyendo cada día una red de relaciones interpersonales, internas y externas»⁷². Partiendo de la consideración de que «el ser humano ha sido creado para amar y no puede vivir sin amor»⁷³, y que ese amor «cuando se manifiesta en el don total de dos personas en su complementariedad, no puede limitarse a emociones o sentimientos»⁷⁴. Más aún, el amor, referido específicamente al ámbito conyugal, «se realiza en la entrega plena y total de las personas con las características de la unidad y de la fidelidad»⁷⁵. La institución matrimonial —querida por el Creador desde los orígenes— «se funda sobre la misma naturaleza del amor conyugal que, en cuanto *don total y exclusivo*; de persona a persona»⁷⁶. Esto a su vez constituye la base para la conformación de una auténtica comunidad de personas: la familia fundada en el matrimonio⁷⁷.

⁷² CDSI, 221.

⁷³ CDSI, 223.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ CDSI, 215.

⁷⁷ Cfr. CDSI, 221 y 231.

El CDSI, citando unas palabras de *Gratissimam sane*⁷⁸, presenta que *amar* significa: “*dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente*”⁷⁹. También considera que «del amor nacen las relaciones vividas como *entrega gratuita*»⁸⁰. Es en el seno de una familia donde «la sociedad recibe *el regalo de una nueva persona*»⁸¹, y también es en esa «cuna» de la vida y del amor, donde todo hombre nace y crece⁸². Subrayará el CDSI, citando la encíclica *Centesimus annus*⁸³, que «la entrega recíproca del hombre y de la mujer unidos en matrimonio, crea un ambiente de vida en el cual el niño puede “desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse para afrontar su destino único e irrepetible”»⁸⁴. Esta importancia de la familia en relación con la persona humana y su desarrollo se explica porque «el matrimonio, en su verdad “objetiva”, está ordenado a la procreación y educación de los hijos»⁸⁵.

El CDSI afirma que la unión matrimonial, en efecto, permite vivir en su plenitud el *don sincero de sí*

⁷⁸ JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, 11.

⁷⁹ Cfr. CDSI, 221.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ CDSI, 212.

⁸² Cfr. *Ibid.*

⁸³ JUAN PABLO II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39.

⁸⁴ CDSI, 212.

⁸⁵ CDSI, 218.

mismo, cuyo fruto son los hijos, que, a su vez son un don para los padres, la familia entera y para toda la sociedad. Es más, destacará, junto con Gratissimam sane⁸⁶, el valor de «cada niño, que “hace de sí mismo un don a los hermanos, hermanas, padres, a toda la familia. Su vida se convierte en don para los mismos donantes de la vida, los cuales no dejarán de sentir la presencia del hijo, su participación en la vida de ellos, su aportación a su propio bien común y al de la comunidad familiar”»⁸⁷.

Al hablar de la *sacramentalidad* del matrimonio, el Compendio indica que ésta brota del *amor esponsal* de Cristo por la Iglesia. Más aún, la historia de la salvación está atravesada por el tema de la alianza esponsal, y que «el centro de la revelación del proyecto de amor divino es *el don* que Dios hace a la humanidad *de su Hijo* Jesucristo, el Esposo que ama y *se da* como Salvador»⁸⁸.

b) Trabajo y vida económica, respuesta al don de la creación

Comentamos de manera conjunta los capítulos sexto y séptimo del CDSI, por estar estrechamente

⁸⁶ JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, 11.

⁸⁷ CDSI, 230.

⁸⁸ CDSI, 219.

vinculados. Pero antes de hablar del trabajo humano, hemos de tener en cuenta que tanto la vida⁸⁹ como la creación y, dentro de ella, los *bienes creados* por Dios, son para el hombre *un don precioso*, que se nos ha confiado a nuestra responsabilidad y dominio⁹⁰. Aún después del pecado de los orígenes, el hombre sigue teniendo el deber⁹¹ de cultivar la tierra y custodiarla; y eso implica no abandonarla a su suerte, sino más bien tener cuidado de ella⁹².

Al hacer alusión al pecado original, el CDSI nos ha precisado también que «la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gén 2, 17) recuerda al hombre que *ha recibido todo como don* y que sigue siendo una criatura y no el Creador»⁹³. La consideración que de Dios «proviene *todo bien como un don* que hay que administrar y compartir»⁹⁴ debe orientar el trabajo humano y la actividad económica. Ello involucra la doble postura que se ha de asumir frente a los bienes que se obtengan de ese trabajo. Por un lado, apreciarlos, porque tales bienes materiales son necesarios para la vida. Por otro lado, sabiendo que no son malos en sí, se ha tener cuidado en el uso que se les

⁸⁹ Cfr. CDSI, 231.

⁹⁰ Cfr. CDSI, 255.

⁹¹ Cfr. CDSI, 256.

⁹² Cfr. CDSI, 255

⁹³ CDSI, 256.

⁹⁴ CDSI, 323.

da. Destaca, finalmente, el mal de la pobreza y de la indigencia como un símbolo de la situación del hombre delante de Dios: el hombre está *necesitado del don de Dios*⁹⁵.

c) El don en la comunidad política local e internacional

Ya desde antiguo, el *poder real* otorgado en favor del pueblo también ha sido visto como *un don de Dios*⁹⁶. El consagrado rey será estimado como hijo de Dios, y deberá hacer visible su señorío y su salvación⁹⁷. Todo rey humano, no deja de ser falible⁹⁸; por esta razón, para que una comunidad esté sólidamente fundada ha de tender a la promoción integral de la persona y del bien común⁹⁹. Viene expuesta también la consideración de que la *comunidad política* es algo connatural a los hombres, y que la razón de su existencia se halla en el fin que se propone alcanzar, y que es imposible de lograr de otro modo. Se trata del crecimiento, en el sentido más pleno, de cada uno de sus

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. CDSI, 377.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*

⁹⁸ Hace alusión a la falibilidad, en el plano histórico, de la realeza (cfr. CDSI, 378).

⁹⁹ Cfr. CDSI, 391.

miembros, llamados a colaborar, unos con otros, por el bien común¹⁰⁰.

Asimismo, el CDSI, recordando unas palabras de San Pablo VI¹⁰¹, sostendrá que la convivencia es tanto más humana cuanto más caracterizada está por el esfuerzo hacia una conciencia más madura del ideal al que ella debe tender: la *civilización del amor*¹⁰². Encontramos aquí una idea central para nuestro estudio: la existencia de una lógica que involucra ambas nociones, con la cual se podrá superar la simple *lógica de la necesidad*, ya que la *lógica de la gratuidad y del don* posibilita, a la persona humana, responder «con mayor plenitud a su esencia y vocación comunitarias»¹⁰³.

La historia salvífica muestra, desde sus comienzos, que «el ser humano no ha sido creado aislado, sino dentro de un contexto del cual son parte integrante: (i) el espacio vital, que le asegura la libertad (el jardín); (ii) la disponibilidad de alimentos (los árboles del jardín); (iii) el trabajo (el mandato de cultivar) y, sobre todo, (iv) la comunidad (el don de la ayuda de alguien semejante a él)»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*

¹⁰¹ PABLO VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1977*: AAS 68 (1976) 709.

¹⁰² Cfr. CDSI, 391.

¹⁰³ CDSI, 323.

¹⁰⁴ CDSI, 428

El Compendio, nos brinda una recopilación de enseñanzas, a propósito de la comunidad humana a escala global¹⁰⁵ que conviene tomar en cuenta. Una primera idea es la consideración, como significado de humanidad, de la *comunidad interpersonal*. Otra idea afirma que la raíz de todo *ethos* humano está constituida por la imagen y semejanza del Dios Trino, que tiene como vértice el mandamiento del amor. Es *la Trinidad el modelo de unidad solidario* que ha de asumir la comunidad humana, más aún en un contexto en el que la interdependencia se intensifica y acrecienta¹⁰⁶.

d) Salvaguarda del don de la naturaleza

La naturaleza, considerada obra de la acción creadora de Dios, no ha de ser vista como una peligrosa adversaria¹⁰⁷; pues Aquel que ha hecho todas las cosas “vio que estaba bien”, y colocó además al hombre en la cumbre de su creación¹⁰⁸. Sin embargo, el Compendio deja en claro que «*la naturaleza, en efecto,*

¹⁰⁵ Cfr. CDSI, 33.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*

¹⁰⁷ Cfr. CDSI, 451.

¹⁰⁸ Esta verdad —el hombre es cumbre de la creación— es también afirmada en el Catecismo (CCE, 343), y distingue, además, una creación del hombre respecto a la creación de las demás criaturas. No obstante, la existencia de una *jerarquía de las criaturas* (CCE, 342), está acompañada a su vez de la *solidaridad* entre todas ellas (CCE, 344).

no es una realidad sagrada o divina, vedada a la acción humana. Es, más bien, *un don entregado por el Creador a la comunidad humana*, confiado a la inteligencia y a la responsabilidad moral del hombre»¹⁰⁹. Lo mismo ocurre acerca del agua por ser considerada un instrumento vital imprescindible para la supervivencia humana¹¹⁰.

La misma capacidad intelectual y la libertad que el hombre posee son *dones de Dios*, con los cuales precisamente puede responder al encargo de cuidar la tierra¹¹¹. En esta línea, la ciencia y la tecnología, cuyos resultados han ampliado las posibilidades de actuación, y son resultado de algo que también nos ha sido dado por Dios: *la creatividad humana*¹¹². Souto Coelho¹¹³ destaca que la actitud del creyente debe ser de gratitud y de asombro ante ese don que es la creación, y que ha de ser percibida, a su vez, como «huella de Dios» y «casa común»¹¹⁴. Por ser el ambiente un bien colectivo, considera que su cuidado ha de hacerse

¹⁰⁹ CDSI, 473.

¹¹⁰ Cfr. CDSI, 484.

¹¹¹ Cfr. CDSI, 477.

¹¹² Cfr. CDSI, 457.

¹¹³ SOUTO COELHO, J., «Salvaguardar el ambiente», en RAGA, J. (coord.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid: Asociación Social Empresarial, 2005, 261-287.

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 269.

también colectivamente¹¹⁵. Resalta, además, que la «cuestión ecológica» ha de significar una “vigorosa motivación” para la promoción de una auténtica solidaridad de dimensión mundial; que lleve también a fomentar la práctica de cierta austeridad, tanto en el consumo como en el uso de formas de producción respetuosas del orden creado¹¹⁶.

También la creación entera, y no sólo el hombre, participa de la renovación obrada por Cristo en su Pascua. Y, mientras espera la venida de «un nuevo cielo y una tierra nueva» (Ap 21, 1) que son *el don del fin de los tiempos, el don de la salvación cumplida*, cada cristiano llamado a servir a Cristo, ha de «vivir según su Espíritu, dejándose guiar por el amor, principio de una vida nueva»¹¹⁷.

e) La paz, un don a fomentar

La paz es aludida, en el CDSI, también como *don de Dios*. En continuidad con el CCE¹¹⁸, asume que la paz «es mucho más que la simple ausencia de guerra:

¹¹⁵ Cfr. SOUTO COELHO, J., «Salvaguardar el ambiente», 276.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 287.

¹¹⁷ CDSI, 455.

¹¹⁸ Cfr. CCE, 2304; donde se afirma que no es suficiente, para el respeto y el desarrollo de la vida humana, la ausencia de guerra y de equilibrio de fuerzas adversas, sino que es obra de la justicia y efecto de la caridad.

representa la plenitud de la vida (cfr. Mal 2, 5); más que una construcción humana, es *un sumo don divino* ofrecido a todos los hombres, que comporta *obediencia* al plan de Dios»¹¹⁹. En esa obediencia se da una de las manifestaciones de la colaboración humana, en este caso para realizar el don de la paz. Más adelante señalará el Compendio que «la promesa de paz halla su cumplimiento en la Persona de Jesús»¹²⁰; quien fue *obediente hasta la muerte* (cfr. Flp 2, 8). Por eso afirmará, junto con San Pablo, que «Jesús es “nuestra paz” (Ef 2, 14)»¹²¹, y su testamento espiritual lo ha sellado precisamente con *el don de la paz*¹²². Con la oración, la Iglesia la lucha por la paz; pues en la oración —donde se escucha a Dios para obedecerle— el corazón se abre a una profunda relación con Dios y a un encuentro con el prójimo¹²³.

¹¹⁹ CDSI, 489.

¹²⁰ CDSI, 491. También puede verse la misma idea en el Catecismo, concretamente en las siguientes palabras: «La paz terrenal es imagen y fruto de la paz de Cristo, el “Príncipe de la Paz” mesiánica» (cfr. CCE, 2304). En los números siguientes el CCE enfatiza en la renuncia a la violencia y en evitar la guerra.

¹²¹ CDSI, 491.

¹²² Cfr. *Ibid.*

¹²³ Cfr. CDSI, 519.

2.1.4. Don y gratuidad en la pastoral social del CDSI

a) Doctrina Social de la Iglesia y acción eclesial

En opinión de Bellocq, es muy acertado que esta tercera parte del Compendio —cuyo contenido trata de la *pastoral social*— vaya después de la explicación de los principios y de los temas fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia. Esta tercera parte estudia, pues, el modo de ponerla en práctica¹²⁴. Señala además que al ser los laicos los responsables de ordenar las realidades sociales, la *formación* de estos fieles es la *clave* de la pastoral social¹²⁵. Dicha formación se ha de dar en dos niveles: (i) mediante la *capacitación*, a fin de que sus tareas cotidianas, en todos los ámbitos, sirvan al bien común, y (ii) a través de la *formación de la conciencia* política en aquellos deseosos de ejercer cargos públicos¹²⁶. Se precisa para ello, y de modo ineludible, de una *espiritualidad laical*, «que fomente la unidad de vida, a través de la oración, la frecuencia de los sacramentos, la dirección espiritual, la práctica de

¹²⁴ Cfr. BELLOCQ, A., *Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, 362.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, 363.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*

las virtudes y la formación permanente religiosa y profesional»¹²⁷.

Lo anterior muestra que «la pastoral social no puede estar desligada de la pastoral básica u ordinaria que busca llevar a los fieles a una práctica de vida cristiana coherente»¹²⁸. El reto está, pues, en hacer que el rico y abundantísimo patrimonio doctrinal del magisterio social pontificio *pase* de los documentos a las elecciones concretas de los cristianos en sus relaciones sociales. Es aquí donde cobra importancia la pastoral social¹²⁹. En este marco, conviene mencionar que, si bien hay una distinción de las *lógicas personal y política* de la actuación moral, no hay separación de las mismas, porque —como resalta Bellocq— hay una profunda unidad de la moral católica en estos dos niveles¹³⁰. Tal distinción sirve, a su vez, como clave de lectura del magisterio social; y permite plantear adecuadamente los problemas de moral social en la cultura política actual¹³¹.

En esta última parte del Compendio presentamos la relación entre la acción eclesial que busca, no sólo dar a conocer el contenido de la Doctrina Social

¹²⁷ *Ibid.*, 363-364.

¹²⁸ *Ibid.*, 364.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, 504-505.

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, 510-511.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*

de la Iglesia, sino también *capacitar* a los fieles, especialmente a los laicos, para practicar los principios de la DSI. Esto es tarea de lo que se denomina *pastoral social*. Ya en la *Introducción* del CDSI, el Card. Martino señalaba que *difundir la Doctrina social de la Iglesia es una prioridad pastoral*, porque allí «el cristiano sabe que puede encontrar en la DSI los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción, como base para construir un humanismo social y solidario»¹³². El Compendio presenta, pues, «*los criterios fundamentales de la acción pastoral* en [el] campo social: i) anunciar el Evangelio; ii) confrontar el mensaje evangélico con las realidades sociales; iii) proyectar acciones cuya finalidad sea la renovación de tales realidades, conformándolas a las exigencias de la moral cristiana»¹³³. Por esta razón, afirmará poco después que «*La Doctrina social es un punto de referencia indispensable para una formación cristiana completa*»¹³⁴.

b) *Para un mayor reconocimiento de la gratuidad de Dios*

El CDSI insta a tener en cuenta la importancia que la Doctrina social tiene para acrecentar el reconocimiento de *la gratuidad del actuar de Dios*, cuando nos

¹³² CDSI, 7.

¹³³ CDSI, 526.

¹³⁴ CDSI, 528.

dice que su valor formativo debe tener mayor presencia en la actividad catequética, cuya finalidad última es la de poner al oyente o al fiel en comunión con Jesucristo y pueda también reconocer la acción del Espíritu Santo, de quien proviene *el don de la vida nueva en Cristo*¹³⁵.

En otro número se nos habla de que el fiel cristiano ha recibido el *don de la gracia*, en virtud de los sacramentos recibidos, y que de aquí «*nace el triple “munus” (don y tarea), que cualifica al laico como profeta, sacerdote y rey, según su índole secular*»¹³⁶. Es más, para que el cristiano —de modo especial el laico— sea capaz de dar *testimonio del don recibido* precisa de la gracia, pero reconocida como tal, cultivada y llevada a su madurez¹³⁷. Esto significa que, en definitiva, ha de haber correspondencia por el don recibido; tal correspondencia, según el CDSI, requiere que el fiel oriente su actividad terrena desde la perspectiva de los bienes definitivos¹³⁸. En el caso de los religiosos, el testimonio del *don de sí* es ofrecido «a la reflexión común también como signo emblemático y profético de la doctrina social»¹³⁹. La consagración de su vida,

¹³⁵ Cfr. CDSI, 529.

¹³⁶ CDSI, 542.

¹³⁷ Cfr. CDSI, 544.

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*

¹³⁹ CDSI, 540.

puede ser vista en buena parte desde una *perspectiva donal*¹⁴⁰.

Si bien manifiesta el CDSI que «sólo la caridad puede cambiar completamente al hombre»¹⁴¹, advierte también que esta virtud no «se puede agotar en la dimensión terrena de las relaciones humanas y sociales, porque toda su eficacia deriva de la referencia a Dios»¹⁴². Para difundir esto, se ha de contar con la comunicación humana que, a la luz de la fe, lleva a considerar la apertura al *don de lenguas* que supere el colapso de Babel y pase al restablecimiento de la comunicación como en Pentecostés¹⁴³. Con esa ayuda podrá difundirse el mensaje de Cristo a todos los rincones de la tierra.

En resumidas cuentas, de nuestra exposición sobre el *Compendio de la Doctrina Social de Iglesia* destacamos que las alusiones o *referencias al don* están presentes en todos los capítulos de este documento magisterial;

¹⁴⁰ «Las personas consagradas en castidad, pobreza y obediencia se ponen al servicio de la caridad pastoral, sobre todo con la oración, gracias a la cual contemplan el proyecto de Dios sobre el mundo, suplican al Señor a fin de que abra el corazón de cada hombre para que acoja dentro de sí el don de la humanidad nueva, precio del sacrificio de Cristo» (*Ibid.*).

¹⁴¹ CDSI, 583.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Cfr. CDSI, 562.

incluidas la *presentación* y la *conclusión* del mismo. Por su parte, la gratuidad es referida explícitamente en varias ocasiones, pero sólo en cuatro capítulos de dicho Compendio. Es llamativo, constatar que muchos de los temas son presentados desde una perspectiva *relacional* y *donal*; además de estar fundamentados en las verdades de fe. Así, por ejemplo, el capítulo dedicado a la comunidad política menciona la importancia de superar la simple *lógica de la necesidad* para pasar a una *lógica* que conjugue *gratuidad* y *don*, y cuya mira esté puesta en la realización del ideal de una *civilización del amor*. Esto posibilitaría responder con mayor plenitud a la *vocación comunitaria* del hombre, cuyo origen está en la *vida de Amor* también comunitario, presente en Dios Uno y Trino, en quien encuentra el modelo perfecto de unidad y de solidaridad.

A continuación, estudiaremos el magisterio social del Papa Benedicto XVI, fijándonos en cómo aborda el tema del *don* y de la *gratuidad* en sus encíclicas y en los mensajes de la Jornada Mundial por la Paz. Esto servirá de base para estudiar, en el capítulo tercero, la recepción de dicho Magisterio en los trabajos de Doctrina Social de la Iglesia en Hispanoamérica.

2.2. EL DON EN LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*

Tras el rico legado magisterial de San Juan Pablo II, esta primera encíclica de Benedicto XVI inicia con aquello que considera como lo más importante: el amor¹⁴⁴. Aunque lleva por fecha el 25 de diciembre de 2005, *Deus caritas est* fue publicada un mes después, en la fiesta de la conversión de San Pablo. Según Blanco, en los primeros días de publicada fueron vendidos 1 millón de ejemplares, sólo en Italia¹⁴⁵.

2.2.1. La relación personal, contexto del don

En su primer volumen del libro Jesús de Nazaret, Benedicto XVI destaca que Jesús es “*totalmente*” *relacional*: «todo su ser no es otra cosa que *pura relación* con el Padre»¹⁴⁶. Él nos remite siempre al Padre que es quien le ha enviado y le ha encomendado realizar la

¹⁴⁴ BLANCO, P., *Benedicto XVI: La biografía*, Madrid: San Pablo, 2019, 538-539.

¹⁴⁵ Y, según el diario italiano *La Stampa*, esta encíclica resume los desafíos propuestos por el papa alemán en el amor, la justicia y la caridad; cfr. BLANCO, P., *Benedicto XVI: La biografía*, 539.

¹⁴⁶ RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007, 403.

obra de la Redención¹⁴⁷. Esa relación filial se proyecta también hacia nosotros como hijos de Dios e incluye *el dar* que nos viene de Él. Así al comentar el pasaje: «Pues si vosotros que sois malos, sabéis *dar* a vuestros hijos *cosas buenas*, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se lo pidan?» (Mt, 7, 11), señala Ratzinger apoyándose también en Lc 11, 12 que la “cosa buena” que Dios nos da es Dios mismo.¹⁴⁸ En la parábola de fariseo y del publicano resalta que este último *vive de la relación con Dios*, queriendo decir con esto que no sólo se trata de *verse en relación con Dios*, sino que denota también vivir de su bondad, de *ser agraciado* (premiado) *con el don de Dios* que le es dado para transmitirlo a los demás¹⁴⁹.

Por su parte, *Deus caritas est* menciona, al inicio, que *ser cristiano* no es resultado de una decisión o de una postura ética frente a la vida, sino que es más bien fruto del *encuentro* con una persona, Jesucristo, quien es a su vez artífice del *Evento salvífico* realizado por

¹⁴⁷ Este contexto relacional puede apreciarse también en las palabras recogidas en el Evangelio de Juan: «Padre, ha llegado la hora. *Glorifica* a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique: ya que le *diste* potestad sobre toda carne, que él *dé* vida eterna a todos los que Tú les has *dado*» (Jn 17, 1-2). Aquí los actos de *glorificar* y de *dar* son posteriores a la relación Padre – Hijo.

¹⁴⁸ Cfr. RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, 170.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, 89-90.

iniciativa de Dios, quien nos ha amado primero. El amor que surge de ese encuentro, será resultado de una respuesta libre al *don del amor* de Dios, de modo que el amor ya no es solamente un mandato o precepto¹⁵⁰. Al insistir sobre algunos de los elementos peculiares del amor, la encíclica tiene como propósito «suscitar un renovado dinamismo de *compromiso* en la respuesta humana al amor divino»¹⁵¹. Dar relevancia al aspecto del compromiso exige que la respuesta al don sea sostenida en el tiempo.

2.2.2. Relación *eros* y *agapé*. *Filia*

La encíclica pone de relieve que, en el contexto del Antiguo Testamento, específicamente en el libro del *Cantar de los Cantares*, aparecen dos vocablos para designar el amor. El primero es *dodim*, un cierto tipo de amor, aunque afanoso, es todavía inseguro. El segundo es *ahaba* —de fonética similar al vocablo griego *agapé*— y «expresaría la experiencia del amor que ha llegado a ser *descubrimiento* del otro (...) ahora el amor es *ocuparse* del otro»¹⁵². A continuación, expone cómo, en cierto modo, el amor “pasa” del *eros* al *agapé*: de

¹⁵⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 6.

una búsqueda a sumergirse en la embriaguez de la felicidad a un “éxtasis” que lleva a salir de uno mismo para entregarse, plena y definitivamente, al otro, porque se ansía su bien. Sólo con esa entrega se estará en camino de reencontrarse consigo mismo y de descubrir, en última instancia, a Dios¹⁵³.

Ambos tipos de amor, el *eros* (ascendente) y el *agapé* (descendente) no llegan nunca a separarse y, cuanto más encuentran su justa unidad, tanto mejor realizan la verdadera esencia del amor en general¹⁵⁴. Para lograr esa justa unidad ha de considerarse la relación entre «el *eros* que busca a Dios y el *agapé* que transmite el don recibido»¹⁵⁵. Es decir, el anhelo de Dios que tiene el hombre —una vez que se encuentra con el Dios del Logos y del Amor— se pone en condiciones de convertirse el mismo en propagador de la presencia de ese Dios dispuesto a dar su gracia, a darse a conocer y dejarse amar. Y para esto, el hombre, el cristiano, en definitiva, ha de darse, *hacerse don* para los demás, ya que él mismo ha recibido de Dios sus dones. A propósito del *don recibido*, nos valemos de un

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, n. 8.

¹⁵⁵ *Ibid.*

comentario que relaciona don y *agapé*, distinguiendo las tres dimensiones esenciales de este último¹⁵⁶:

- *La dimensión teológica y trinitaria.* El *agapé* es la categoría hermenéutica central del cristianismo que designa tanto el ser mismo de Dios como su acción salvífica en Cristo y que nos es donada por el Espíritu Santo.
- *La dimensión sacramental y eclesiológica.* En la Eucaristía se representa el acontecimiento del *agapé*, en el que la Iglesia encuentra su origen; a la vez que su ser y su misión consisten en creer en este acontecimiento, celebrarlo y hacerlo realidad mediante el servicio de la caridad.
- *La dimensión ética o existencial.* El don divino del *agapé* es, para la Iglesia y para cada fiel, una tarea o llamada a conformar con él la existencia, haciendo de ella un servicio sin límites por cada hombre, en especial por los más necesitados.

Podemos apreciar, en las tres dimensiones anteriores, la presencia de cierta *perspectiva donal* en la noción de *agapé*. Considerar el *agapé* de Dios, ante todo, como un don, lleva a configurar «la diaconía de la caridad como respuesta humana —siempre pobre,

¹⁵⁶ MUÑOZ, R., «Caritas. Amor cristiano y acción social», en *Scripta Theologica* 38 (2006), 1014.

aunque insustituible— a la acción de Dios»¹⁵⁷. Tal respuesta constituirá un modo de *hacer presente a Dios*, en medio del sufrimiento humano, a través de toda persona cercana que *se hace don* para el otro¹⁵⁸.

Benedicto XVI reafirma la relación entre *eros* y *agapé*, mostrando que el amor de Dios por el hombre le ha llevado a revelársele y a darse gratuitamente, sin que el hombre lo haya merecido; más aún, dicha gratuidad de su amor se manifiesta en su perdón¹⁵⁹. No menos importante es lo que nos dice respecto del amor de amistad o *filia*, con el que «el Evangelio de San Juan expresa la *relación* entre Jesús y sus discípulos»¹⁶⁰. La fuerza de dicha relación es manifiesta en las palabras del Señor: «Nadie tiene amor más grande que aquel que *da su vida* por sus amigos» (Jn 15, 14). Esta afirmación está acompañada por la exigencia imprescindible *para ser su amigo*: «Vosotros sois mis amigos *si hacéis lo que os mando*» (Jn 15, 14). No obstante,

¹⁵⁷ *Ibid.*, 1021.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 1022. En este sentido, resalta otro autor que, en esta encíclica, Benedicto XVI «pide a todos los cristianos que presten una atención especial al *espíritu* con que respondemos a nuestras preocupaciones por quienes sufren» (CORDES, P., «*Deus caritas est*. Sobre la primera encíclica del papa Benedicto XVI», en *Scripta Theologica* 38 (2006), 976). Tal *espíritu* es la caridad que posibilita el servicio de la Iglesia.

¹⁵⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 10.

¹⁶⁰ *Ibid.*, n. 3.

la condición previa es la elección que Dios nos ha hecho (cfr. Jn 15, 16).

2.2.3. La Eucaristía: el Amor que se nos da

Cristo ha perpetuado su *acto de entrega* en la cruz con la institución de la Eucaristía¹⁶¹. La celebración de la Eucaristía, según Benedicto XVI, nos adentra en el *acto oblativo* de Jesús que se entrega por amor para que le recibamos a Él, *Logos* encarnado. Su eficacia es tal que «nos implica en la dinámica de su entrega»¹⁶², la cual hace referencia a la *dimensión social* o *comunitaria* del sacramento, pues «la unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que Él se entrega»¹⁶³. Sin este *sentido de comunión* difícilmente se

¹⁶¹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 13.

¹⁶² Cfr. *Ibid.* El carácter festivo de la Eucaristía, prefigurado en cierta forma, por el milagro de las Bodas de Caná se fundamenta también en el don de Dios. En efecto, el don de Dios, que se entrega a sí mismo, viene en ayuda de los esfuerzos del hombre, y con ello crea la fiesta de la alegría, una fiesta que solamente la presencia de Dios y de su don pueden instituir (cfr. RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, 298).

¹⁶³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 14. Respecto de esa *dimensión comunitaria*, encontramos que, al explicar el sentido del “nosotros” que se dice en el Padrenuestro, señala su función de reavivar lo más íntimo de la persona a la vez que lo compenetra

podría ser capaz de vivir el *mandamiento del amor al prójimo*. Más aún, sigue diciendo Benedicto XVI, «el “mandamiento” del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser “mandado” porque antes es dado»¹⁶⁴.

Es en la liturgia de la Iglesia donde podemos percibir la presencia y el amor de Dios en la comunidad de los creyentes reunidos para alabar a Dios que nos ha amado primero¹⁶⁵. A ese *Amor primero* hemos de corresponder —con todo nuestro ser— amándole y, como consecuencia de ello, amando también a los hermanos en la fe. Puesto que «toda la actividad de la Iglesia es expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano»¹⁶⁶, su naturaleza íntima «se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerigma–martyria*), celebración de los sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*)»¹⁶⁷.

Finalmente, presenta la perspectiva de mirar la Iglesia como *la familia de Dios* en el mundo, sin que por ello la expresión del amor se limite sólo a los

con el sentido comunitario (cfr. RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, 162).

¹⁶⁴ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 14.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 17.

¹⁶⁶ *Ibid.*, n. 19.

¹⁶⁷ *Ibid.*, n. 25.

creyentes. Es más, dice Benedicto XVI, «la *caritas-agapé* supera los confines de la Iglesia»¹⁶⁸.

2.2.4. Caridad y orden social

La encíclica considera que la tarea principal de la política es procurar el orden justo de la sociedad y del Estado. Para ello, los gobernantes han de contar con la *justicia* como «objeto» y «medida intrínseca» de las políticas públicas en favor de la sociedad¹⁶⁹. No obstante, «el amor (*caritas*) será siempre necesario, incluso en la sociedad más justa»¹⁷⁰.

No es cometido inmediato de la Iglesia el ocuparse del establecimiento de estructuras sociales justas. Es más bien tarea de los fieles laicos «configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con otros ciudadanos según las respectivas competencias»¹⁷¹. El modo de ocuparse de dicha *configuración* social justa ha de estar caracterizado por el amor¹⁷². Y para eso, el fiel cristiano ha de

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, n. 28.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, n. 29.

¹⁷² En relación a este hacer una sociedad justa, enfatiza la necesidad de la primacía de Dios en la construcción de cualquier

alimentar su amor en el encuentro personal con Cristo¹⁷³. De esta manera podrá también involucrarse personalmente en atender las necesidades y sufrimientos de los otros y será capaz de darse a sí mismo mediante *un don que no humilla*, porque no da algo de sí, sino que *se da él mismo*, según el ejemplo de Jesucristo¹⁷⁴. El fiel cristiano que decide ayudar a los demás en la realización de un orden social justo, reconoce también que él a su vez es ayudado por la gracia de Dios, quien le otorga, *como un don*, una mayor capacidad personal para lograr su propósito de favorecer a los demás¹⁷⁵.

De todo esto han testimoniado muchos santos que, movidos por el amor de Dios, vieron a Cristo en el prójimo necesitado de ayuda. De modo especial nos lo atestigua Santa María, *La llena de gracia*, cuya

sociedad y concluye con la propuesta de tener la voluntad de Dios como criterio de actuación: «Donde Él no está no puede haber nada bueno. Donde no se ve a Dios, el hombre decae y decae también el mundo. En este sentido, el Señor nos dice: “Buscad ante todo el Reino de Dios y su justicia; lo demás se os dará por añadidura” (Mt 6, 33). Con estas palabras se establece un orden de prioridades para el obrar humano, para nuestra actitud en la vida diaria (...) “Reino de Dios” quiere decir “soberanía de Dios”, y eso significa asumir su voluntad como criterio» (RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, 180-181).

¹⁷³ Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 34.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 35.

solicitud por los demás es descrita en muchos pasajes de la Escritura. Quienes a ella acuden, «experimentan *el don de su bondad*, como amor inagotable que se derrama desde lo más profundo de su corazón»¹⁷⁶.

Esta primera encíclica nos presenta que el «lugar» donde se hace presente el don es en *el encuentro* del hombre con Dios. El ser humano desea recibir el don de Dios, y dicha entrega–recibimiento se hace en un *contexto* que relaciona al hombre con Dios; y éste puede ser: la oración personal, la comunión eucarística, la comunidad eclesial, etc. Y si se ha recibido algo es para darlo a otros; esto es, compartir el don recibido. Su realización puede hacerse efectiva de modo frecuente a lo largo de la vida. Por esta razón podemos acudir con frecuencia a esos «lugares» donde nos sea dado el don de Dios.

¹⁷⁶ *Ibid.*, n. 42.

2.3. DON Y GRATUIDAD EN LA ENCÍCLICA *CARITAS IN VERITATE*

La tercera encíclica de Benedicto XVI tiene especial importancia por el considerable número de años transcurridos desde que San Juan Pablo II publicara su última encíclica social: *Centesimus annus*, publicada en 1991, conmemorando el centenario de la *Rerum novarum* de León XIII. Por su parte, *Caritas in veritate* (2009) hace referencia a *Populorum progressio* (1968) de San Pablo VI, al punto de catalogarla como «la *Rerum novarum* de la época contemporánea»¹⁷⁷.

2.3.1. Aproximación a sus principales ideas

Una mirada de conjunto al contenido de esta encíclica nos presenta una serie de *aportes novedosos* para el ordenamiento social, además de los ya conocidos *principios* de la DSI —dignidad de la persona, solidaridad, subsidiariedad, etc.— y de sus *temas clásicos* —familia, trabajo, comunidad política, paz, ambiente, etc.— Entre tales aportes novedosos está la expresión misma «*Caridad en la verdad*», inspirada en la exhortación paulina de obrar *la verdad con caridad*, «*veritatem*

¹⁷⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 8.

autem facientes in caritate» (Ef 4, 15). Tanto la caridad como la verdad son consideradas don de Dios. Ampliaremos esta relación en el apartado correspondiente *Caridad y verdad*. Una voz autorizada nos señala que, en los temas referidos a la economía, las finanzas y el mercado se encuentran las mayores novedades de esta encíclica. Pero advierte que esto no se reduce a una interpretación sólo en términos de *don* y *gratuidad*, sino que más bien «es mucho más articulado y menos simplista, y gira en torno de una reflexión antropológica»¹⁷⁸. Volveremos a esto cuando se trate de la aplicación del *principio de gratuidad* en la relaciones económicas y políticas.

Además de su conexión con el magisterio social precedente —en especial con la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI—, CV ofrece, por un lado, un diagnóstico actual del desarrollo, del cual surge el desafío de elaborar una nueva síntesis humanista. Y, por otro lado, propone que las relaciones humanas, vividas en los distintos ámbitos de la sociedad, “se abran” a la *lógica del don* y de la *gratuidad*. Tal propuesta de apertura al don, parte de la revelación de Dios, Comunión de Personas en el conocimiento de la

¹⁷⁸ TOSO, M., «Fe adulta. *Caritas in veritate*: aportaciones para la enseñanza, difusión y experimentación de la doctrina social de la Iglesia», en *La Cuestión Social*, 18 (2010) 134.

Verdad y en la comunicación del Amor. De esa especial *comunión*, Dios quiere hacer partícipe al hombre, quien ha de *reconocer* y *aceptar* el ofrecimiento de Dios, no sólo individualmente, sino en comunión con los demás miembros de la Iglesia. Este *carácter relacional* del ser humano constituye uno de los elementos principales de la propuesta elaborada en *Caritas in veritate*. Ya sea en formas genéricas —relación, relacionalidad, etc.— como en sus formas concretas —fraternidad, familia humana, familia de Dios, etc.—, la dimensión relacional está presente a lo largo de toda la encíclica de Benedicto XVI, y será desarrollada más adelante. A continuación, presentamos una tabla con las palabras clave presentes en *Caritas in veritate*, que permita hacerse una idea de los temas contenidos en ella, y muestra cómo las nociones de relación, de don y de gratuidad se encuentran en el núcleo del mensaje de la encíclica.

Tabla N° 02: Palabras clave de *Caritas in veritate*

<i>Capítulos y números</i>	<i>Palabras clave</i>
<i>Introducción</i> 1 – 9	Dios, Amor y Verdad. Logos del amor. Logos – diálogos. Micro y macro - relaciones. Sujetos de caridad.
<i>EL MENSAJE DE LA POPULORUM PROGRESSIO</i> 10 – 20	Ser y obrar de la Iglesia. Desarrollo integral del hombre. Ideal cristiano de la sociedad. Valoración moral. DSI y evangelización. El desarrollo como vocación. La falta de fraternidad como causa del subdesarrollo.
<i>EL DESARROLLO EN NUESTRO TIEMPO</i> 21 – 33	Desarrollo económico y crisis actual. Necesidad de una nueva síntesis humanista. Conciencia solidaria. Respeto a la vida. Libertad religiosa.
<i>FRATERNIDAD, DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIEDAD CIVIL</i> 34 – 42	Experiencia del don y su lógica. La gratuidad como principio. Fe, esperanza y caridad. Justicia. Relaciones humanas. Solidaridad y reciprocidad. Mercado, Estado y Sociedad Civil. Globalización. Empresarios. Autoridades. Unidad de la familia humana. Comunión y colaboración. Relacionalidad.
<i>DESARROLLO DE LOS PUEBLOS. DERECHOS Y DEBERES. AMBIENTE.</i> 43 – 52	Naturaleza relacional del ser humano. Integridad de la familia. Economía y ética. Dignidad y centralidad de la persona. Normas morales naturales. Empresas con objetivos sociales. Relación hombre – ambiente. Cambio de estilos de vida. Los dones de la creación. Ecología humana. Los bienes de la verdad y del amor.
<i>LA COLABORACIÓN DE LA FAMILIA HUMANA</i> 53 – 67	Vocación a ser familia. Integración y solidaridad. Repensar la relación. Identidad personal. Relación persona – comunidad. Inclusión relacional. La relacionalidad, elemento esencial de lo humano. Subsidiariedad y solidaridad. Cooperación al desarrollo. Ley natural y ley moral. Fe cristiana. Educación. Formación completa. Reforma de la arquitectura económica y financiera internacional.
<i>EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS Y LA TÉCNICA</i> 68 – 77	Somos un don. Libertad y limitaciones. Técnica y relación con el medio ambiente. Horizonte de sentido. Llamada al bien común. Fraternidad natural y sobrenatural. Medios de comunicación. Bioética. Bien espiritual y moral.
<i>Conclusión</i> 78 – 79	Llamados a ser la familia de Dios, mediante el amor lleno de verdad que recibimos como un don.

2.3.2. Caridad, verdad y *caridad en la verdad*

En la encíclica, Benedicto XVI define el amor o «caritas» como una *fuerza extraordinaria* que mueve al hombre a comprometerse, con valentía y generosidad, en el campo de la justicia y de la paz. El origen de esa fuerza está en Dios, *Amor eterno y Verdad absoluta*¹⁷⁹. Este presentar, desde los comienzos de la encíclica, la relación estrecha entre verdad y caridad, responde, según Camacho, no sólo a una constante preocupación por la verdad, característica del pontificado de Benedicto XVI¹⁸⁰, sino también al convencimiento de que la praxis eclesial y la Doctrina Social de la Iglesia han de estar arraigadas en la verdad ¹⁸¹.

La caridad es la *vía maestra* de la doctrina social de la Iglesia, pues ella *da* verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo, tanto a nivel

¹⁷⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 1.

¹⁸⁰ Cfr. CAMACHO LARAÑA, I., «Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones a la Doctrina Social de la Iglesia». *Discurso inaugural, Curso académico 2014 - 2015*, Granada: Facultad de Teología de Granada, 2015, 13. Este autor expone también que, en relación con la moral y la Doctrina Social de la Iglesia, tres son las claves teológicas presentes en *Caritas in veritate*: don, gratuidad y fraternidad (*Ibid.* 23-29).

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.* 15.

de las *micro relaciones* como a nivel de las *macro relaciones*. Además, la caridad es *el don más grande* que Dios ha dado a los hombres¹⁸². Pero esa caridad ha de ser entendida, valorada y practicada a la luz de la verdad que es, simultáneamente, la verdad de la fe y de la razón¹⁸³, que abre y une el intelecto de las personas en el *Logos del amor*, en el «*Logos que crea dia-logos*»¹⁸⁴.

En línea con lo anterior, pero con cierta novedad, se encuentra la afirmación de que *La caridad en la verdad es el principio en torno al cual* «gira la Doctrina Social de la Iglesia»¹⁸⁵. Tal principio se asocia a dos *criterios orientadores* del actuar moral en sociedad: *justicia* y *bien común*. Veamos cómo. Si bien reconoce que toda sociedad elabora un sistema propio basado en la justicia, ésta es superada por la caridad que «va más allá de la justicia», aunque la presupone como su *medida mínima*. Tanto el ejercicio de la justicia como de la caridad involucran el *dar*, aunque en modos distintos, pero no contrapuestos. En el ámbito de la justicia, es preciso *dar al otro* aquello que le corresponde o pertenece por ser «suyo», en virtud de su ser o de su obrar. La caridad, en cambio, precisa *dar al otro* algo «de lo

¹⁸² Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 2.

¹⁸³ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, nn. 2-3.

¹⁸⁴ *Ibid.*, n. 4.

¹⁸⁵ *Ibid.*, n. 6.

mío». No obstante, advierte Benedicto XVI que no se puede obrar la caridad sin antes obrar en justicia¹⁸⁶.

También es novedosa la afirmación de que «la “ciudad del hombre” no sólo se promueve con relaciones de derechos y deberes, sino más aún, con *relaciones de gratuidad*, de misericordia y de comunión»¹⁸⁷. Posteriormente, prestaremos atención a tales *relaciones de gratuidad* en conexión con el don.

El otro criterio orientador del actuar moral en sociedad es el *bien común*, definido como el bien de ese “todos nosotros”, el bien de la comunidad integrada por individuos, familias, grupos intermedios, etc. Desear contribuir al bien común y esforzarse por alcanzarlo es exigencia, tanto de la justicia como de la caridad¹⁸⁸. De este modo, puede afirmarse que *el compromiso por el bien común*, inspirado por la caridad, es también compromiso en favor de la justicia y forma parte del «testimonio de la caridad divina que, actuando en el tiempo, prepara lo eterno»¹⁸⁹.

Tal compromiso por el bien común —sigue diciendo Benedicto XVI— ha de estar radicado, en última instancia, en la verdad originaria del amor de *Dios que se nos ha dado gratuitamente*. Reconocer esta

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*

¹⁸⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 6.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, n. 7.

¹⁸⁹ *Ibid.*

donación de Dios, más aún, experimentar esa *donación* del amor de Dios por la criatura, «es lo que abre nuestra vida a la experiencia del don»¹⁹⁰. De modo concreto, en el compartir los bienes y recursos con la fuerza del amor se «abrirá» la conciencia del ser humano a relaciones recíprocas de libertad y de responsabilidad¹⁹¹.

2.3.3. La «lógica del don»

Respecto a la «lógica del don», opina un autor que Benedicto XVI va más allá de su predecesor, pues en la visión de San Juan Pablo II, la práctica de tal «lógica» tiene su lugar propio en la sociedad civil, mientras que Benedicto XVI plantea el reto de que la «lógica del don» sea vivida también en el ámbito del mercado, y no sólo fuera de él¹⁹². Vale decir, que aboga para que dicha lógica sea vivida en tres de las instancias de la realidad social: Estado, mercado y sociedad civil.

¹⁹⁰ *Ibid.*, n. 8.

¹⁹¹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 9.

¹⁹² Cfr. CAMACHO LARAÑA, I., «Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones a la Doctrina Social de la Iglesia», 43.

a) *El don del amor y su «lógica»*

La caridad es una gracia que tiene su origen en el amor de Dios, que es amor del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Este amor —que nos viene por medio del Hijo, quien nos lo ha revelado con su vida y sus enseñanzas— nos ha sido *dado*, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (cfr. Rom 5, 5). Según la encíclica, es propio del don superar el mérito, y tiene como *regla* o *norma* la superabundancia¹⁹³. He aquí un rasgo esencial a tener en cuenta.

¹⁹³ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 34. Ratzinger, en uno de sus escritos, expuso tal *regla* en los siguientes términos: «*La idea de la sobreabundancia* configura toda la historia de Dios con el ser humano, y que es, además como el sello divino de la creación: el milagro de Caná y el milagro de la multiplicación de los panes son signos de la sobreabundancia, de la magnanimidad, que es la esencia de la actividad de Dios; esa actividad que, en el acontecimiento de la creación, prodiga millones de gérmenes para salvar *un* ser viviente. Esa actividad que crea prodigamente todo un universo para preparar sobre la tierra un lugar a ese ser misterioso que es el ser humano. Esa actividad por la que Dios, en última e inaudita prodigalidad, se entrega a sí mismo para salvar a esa “caña pensante” que es el ser humano y llevarlo hasta su final» (RATZINGER, J., *Ser cristiano*, Bilbao: Desclee De Brouwer, 2007, 73). En otra ocasión, la superabundancia es presentada como “la señal de Dios” que, en el caso de las Bodas de Caná, «es signo de que ha comenzado las nupcias de Dios con la humanidad, su entregarse a sí mismo por los hombres» (RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, 298).

La gracia de la caridad recibida de Dios nos convierte en «sujetos de caridad», en un sentido ya no sólo pasivo (*receptores*), sino más bien activo, como *propagadores* u *oferentes* del amor de Dios entre los hombres¹⁹⁴, pues de lo que se trata es de convertirse en *sujetos de caridad*. La eficacia de esa propagación no puede limitarse al ámbito individual, pues quien ha sido beneficiado con el don del amor, está llamado a tejer «redes de caridad». Así pues, si la encíclica *Deus caritas est* nos hablaba de implicarnos en «la dinámica de la entrega», aquí se nos vuelve a hablar de otra dinámica aún más completa, y que la incluye: «la dinámica de “la caridad”»¹⁹⁵. Dicha dinámica consistiría en un acto de la caridad cristiana compuesto a su vez de otros dos: un primer acto de *ofrecimiento* por parte de un donador que se completa con un acto de

¹⁹⁴ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 5. Se trata de ese ser *sujetos de caridad*.

¹⁹⁵ Ratzinger hace mención en otro lugar de la “dinámica de los dones”, la cual es requisito para la realización del trabajo que Dios quiere: «Los que escuchan están dispuestos a trabajar, a actuar, a hacer “obras” para recibir ese pan, pero no se puede “ganar” sólo mediante el trabajo humano, mediante el propio esfuerzo. Únicamente puede llegar a nosotros como don de Dios, como obra de Dios (...) La realidad más alta y esencial no la podemos conseguir por nosotros mismos; tenemos que dejar que se nos conceda y, por así decirlo, entrar en la dinámica de los dones que se nos conceden» (RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, 316).

aceptación por parte de un donatario o beneficiario de un don. A esto vamos a denominar *donación primera*). Esta dinámica de la caridad precisa que el donatario anterior se convierta en donante y realice así un nuevo *ofrecimiento* de un don o de *su* don; bien sea al donador inicial o a terceras personas, de quienes esperará también una *aceptación*. A esto denominamos *donación segunda*. Este ejercicio de caridad es, al mismo tiempo, anuncio de *la verdad del amor de Cristo* a la sociedad¹⁹⁶. Y si la encíclica *Deus caritas est* mostraba que la decisión de ser cristiano se inicia con el encuentro personal con Jesucristo, en *Caritas in veritate* se habla del encuentro con el prójimo y del posterior reconocimiento de la imagen divina en el otro¹⁹⁷.

b) *Las «lógicas» del don, del mercado y del Estado*

La perspectiva que distingue las instancias del mercado, el Estado y la cultura (sociedad civil) sitúa la *economía de la gratuidad* y el *ejercicio de la solidaridad* en esta última para, desde allí, hacerse presentes en el mundo económico y político. Según este esquema de interpretación «las iniciativas de caridad, solidaridad y gratuidad “entraban” por la puerta de la cultura (...), pero no lo hacían *desde dentro* de las actividades políticas o económicas, sino desde actividades

¹⁹⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 5.

¹⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 11.

filantrópicas, externas o tangenciales a la economía y la política, pero no intrínsecas y consustanciales a dichas actividades»¹⁹⁸. Precisamente el reto de *Caritas in veritate* es aplicar, “desde dentro”, la lógica del don y la gratuidad; pero que a la vez entre en conjunción con las lógicas del Estado y del mercado.

Pasamos, ahora, a hablar de las tres “lógicas” y sus diferencias. La *lógica del don* difiere tanto de la *lógica mercantil* —asociada a las relaciones contractuales entre particulares—, como de la *lógica política* —presente en las leyes de redistribución de la riqueza por parte del Estado—. Difiere no por el deber u obligación inherente de un *contrato* o de una *ley estatal* impuesta por la autoridad, sino por la aturaleza sobreabundante del don¹⁹⁹. Por su parte, tenemos que, la

¹⁹⁸ DOMINGO MORATALLA, A., «Donación y deliberación. El lugar de la caridad en la ética empresarial», *Veritas* 22 (2010) 27.

¹⁹⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 34. Domingo Moratalla parece encontrar cierta influencia del filósofo francés Paul Ricoeur en las expresiones *donación*, *economía del don* o *lógica de la sobreabundancia*, pues según él, Ricoeur las utiliza «para mostrar que los actos de amor y generosidad pueden ser filosóficamente planteados como actos en los que emerge un “exceso” de una gran productividad para la justicia, exceso que representa una *lógica de la sobreabundancia*, de un orden supra-ético que permite ensanchar, corregir y abrir la lógica de la equivalencia» (DOMINGO MORATALLA, A., «Donación y deliberación. El lugar de la caridad en la ética empresarial», 15).

lógica del mercado se guía por los principios de la *justicia conmutativa*, la misma que regula el *dar y recibir*; siendo uno de tales principios el de *equivalencia*²⁰⁰. *Caritas in veritate* advierte, a su vez, que «la actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la *lógica mercantil*. Debe estar ordenada a la consecución del *bien común*, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política»²⁰¹.

Por otro lado, se precisa también de *leyes justas y formas de redistribución* guiadas por la política²⁰². Es decir, la *lógica de mercado* por sí sola no basta para producir la *cohesión social*, sino que requiere ser conjugada con la *lógica del Estado*. Esta última se relaciona con el «dar por deber», que es una exigencia propia de las intervenciones públicas²⁰³, y está orientada por criterios de *justicia distributiva* y de *justicia social*. La Doctrina Social de la Iglesia no ha dejado de señalar la importancia de tales tipos de justicia «para la economía de mercado»²⁰⁴. No obstante, conviene tener en cuenta que la lógica del don *no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella* como si fuera un añadido externo *a posteriori*²⁰⁵. Pues, como bien señala el Papa Benedicto XVI,

²⁰⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 35.

²⁰¹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 36.

²⁰² Cfr. *Ibid.*, n. 37.

²⁰³ Cfr. *Ibid.*, n. 39.

²⁰⁴ *Ibid.*, n. 35.

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 34.

«en las relaciones mercantiles *el principio de gratuidad* y la *lógica del don*, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la *actividad económica ordinaria*. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma»²⁰⁶.

c) Lógica del don y principio de gratuidad

La relación entre *lógica del don* y *principio de gratuidad* podría encontrarse en que el don es algo que se da gratuitamente, «sin contrapartida», y porque está presente en las obras caracterizadas por un cierto «espíritu del don»²⁰⁷. Según la encíclica, el *principio de gratuidad* y *lógica del don* están relacionados de algún modo. En efecto, análogamente a como *el principio de equivalencia* se constituye en elemento nuclear en la *lógica del mercado*²⁰⁸, y *el principio de equidad* o de cohesión social es un referente central para la *lógica del Estado*²⁰⁹, *el principio de gratuidad* es un elemento esencial de la *lógica del don*, tanto en el ámbito de las

²⁰⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 36.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 37. Tal «espíritu del don» es una expresión similar a la encontrada en los estudios de Marcel Mauss y sus seguidores.

²⁰⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 35.

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*

relaciones personales y de grupo (micro) como en el de las relaciones políticas y sociales (macro).

2.3.4. El principio de gratuidad, expresión de fraternidad.

Benedicto XVI, a propósito de su comentario a la *Populorum progressio*, destaca que la causa más importante del subdesarrollo en los países no es de orden material, ni siquiera es la falta de pensamiento sobre la cuestión del desarrollo, sino que es más bien la falta de *fraternidad* entre los hombres y los pueblos²¹⁰. Precisamente las diversas formas de solidaridad se han visto afectadas por los procesos económicos asociados a la globalización²¹¹, debido a que tales «procesos han llevado a la reducción de la red de seguridad social a cambio de la búsqueda de mayores ventajas competitivas»²¹².

²¹⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 19.

²¹¹ A este respecto, Bruni señala la presencia de una tradición del pensamiento moderno que afirma que la sociedad debe renunciar a la fraternidad, si quiere experimentar la libertad y la igualdad. Expone la necesidad de fraternidad (le denomina *demandas de fraternidad*), y la equipara a las relaciones de gratuidad (cfr. BRUNI, L., *El precio de la gratuidad*, Madrid: Ciudad Nueva, 2008, 140-142).

²¹² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 25.

Ante esa falta de fraternidad, la encíclica invita a compartir los *bienes recibidos*, pues «el *dar* de comer a los hambrientos (cf. Mt 25, 35.37.42) es un imperativo ético para la Iglesia universal, que responde a las enseñanzas de su Fundador, el Señor Jesús, sobre la solidaridad y el compartir»²¹³. Los *bienes recibidos* para ser compartidos abarcan un conjunto muy amplio de bienes que van desde los más imprescindibles para la existencia humana, tales como el acceso al agua potable y alimentos²¹⁴, pasando por el regalo de una nueva vida²¹⁵, hasta los bienes inmateriales del saber y de la cultura, armónicamente articulados²¹⁶. Y en un sentido superior está *el bien de la caridad*, unida a una «sabiduría que sea capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último»²¹⁷.

Frente a los riesgos de nuevas divisiones de la familia humana, Benedicto XVI propone el reto de «*ensanchar* la razón y hacerla capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas, animándolas en la perspectiva de esa “civilización del amor”, de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en

²¹³ *Ibid.*, n. 27.

²¹⁴ Cfr. *Ibid.*

²¹⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 28.

²¹⁶ Cfr. *Ibid.*, n. 31.

²¹⁷ *Ibid.*, n. 30.

cada cultura»²¹⁸. Por eso hace recordar que una comunidad humana *plenamente fraterna* no puede realizarse sólo con las propias fuerzas humanas, sino que «la unidad del género humano, la comunión fraterna más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca»²¹⁹. El principio que propone para contribuir a esa comunidad no es otro que el de la *gratuidad*, ya que actuar guiado bajo tal principio es *expresión de fraternidad*²²⁰.

La gratuidad es señalada por *Caritas in veritate* como rasgo característico de un tipo de relación que precisamente recibe el calificativo de *gratuidad*, y que es similar a las relaciones *de misericordia* y *de comunión*. Este tipo de relaciones se distinguen de aquellas otras generadas por *derechos* y *deberes*, y son anteriores a éstas²²¹. Según un autor cualificado en esta temática, *gratuidad* es aquella «*actitud interior* que nos lleva a acercarnos a cualquier persona, a cualquier ser vivo y a nosotros mismos, no como cosas para usar, sino con las cuales *entrar en relación*; respetándolas y amándolas»²²². Resalta pues, esa *actitud interior*, cuya intención es *entrar en relación* con otra persona. En ese sentido,

²¹⁸ *Ibid.*, n. 33.

²¹⁹ *Ibid.*, n. 34.

²²⁰ Cfr. *Ibid.*

²²¹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 6.

²²² BRUNI, L., *El precio de la gratuidad*, 51.

esta definición es compatible con la afirmación de que *el principio de gratuidad* es «expresión de fraternidad», la cual puede ejercerse en un *contexto* determinado por los diversos tipos de relaciones humanas.

Por su parte, la encíclica se refiere a dicho *contexto relacional* al mencionar que «la Doctrina Social de la Iglesia sostiene que se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de *amistad* y de *sociabilidad*, de *solidaridad* y de *reciprocidad*, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o “después” de ella»²²³.

Llegados a este punto, conviene hablar de los *bienes relacionales*. Según Bruni, tales bienes son distintos de los llamados «bienes públicos» y «bienes privados». Los bienes relacionales constituirían una tercera categoría de bien²²⁴. Y, nos precisa Calvo que «*el bien relacional* es un bien donde la relación es el bien mismo. Una relación que no es un encuentro de intereses sino *un encuentro de gratuidad*. Es el bien relacional

²²³ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 36.

²²⁴ Cfr. BRUNI, L., *El precio de la gratuidad*, 93. Presenta, a su vez, las notas características que acompañan tales bienes relacionales: identidad de las personas, reciprocidad, simultaneidad de la “producción” y del “consumo”, motivaciones de relación, hecho emergente, valor de bien y gratuidad (*Ibid.*, 93-96).

el que exige motivaciones intrínsecas con respecto a esa particular relación»²²⁵.

Finalmente, y antes de desarrollar, en el siguiente apartado, el principio de *gratuidad* en los diversos tipos de relaciones, destacamos dos cosas. Primero, en la afirmación de Benedicto XVI de que «sin gratuidad no se alcanza siquiera la justicia»²²⁶, vemos una forma de concretar aquellas enseñanzas de Jesucristo recogidas en Mt 5, 20 y en Lc 6, 32, referidas ambas a *una justicia* y a *un amor* más exigentes de lo que comúnmente se ha entendido²²⁷. Lo segundo a destacar es lo señalado por Bruni, acerca de que las acciones basadas en la gratuidad son compatibles con la obtención de resultados económicos, siempre que éstos no sean lo único que se busque; antes bien su consecución ha de subordinarse a la consolidación de las relaciones personales²²⁸.

²²⁵ CALVO, A. C., «El don-reciprocidad como motor del desarrollo humano», *Veritas* 34 (2016) 12.

²²⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 38.

²²⁷ Presentamos ambos textos:

— «Si vuestra justicia no es superior a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt 5, 20).

— «Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que los aman» (Lc 6, 32).

²²⁸ Cfr. BRUNI, L., *El precio de la gratuidad*, 52.

2.3.5. El principio de gratuidad en las relaciones humanas

Como ya hemos señalado, Benedicto XVI hace mención de los tres ámbitos en los que se puede vivir el *principio de gratuidad*: el mercado, el Estado y la sociedad civil. En tales ámbitos se hallan determinados tipos de relaciones humanas: las mercantiles, las legales, y las sociales y solidarias. Un ámbito distinto, pero no desconectado de los anteriores lo conforman aquellas relaciones humanas más cercanas como la amistad, la relación conyugal y la relación familiar. Es de esperar que, en este último tipo de relaciones, la *gratuidad*, no sólo esté presente, sino que tenga mayor importancia, y en el que, naturalmente, no se excluye el ejercicio de la justicia. Empezaremos por aquí, por las «micro-relaciones», hasta llegar a aquellas relaciones de mayor amplitud.

a) En la amistad, la familia y los “grupos intermedios”

En *Caritas in veritate* hay dos menciones a la amistad. La primera sitúa este tipo de relación dentro de las, así llamadas, «micro-relaciones». La segunda es para ubicarla dentro de las relaciones «auténticamente humanas». En tales menciones, la encíclica deja

entrever que, si bien la amistad se manifiesta en ese *querer el bien del otro* porque se le ama, su base última radica en el encuentro con Dios, que nos lleva a reconocer en el prójimo la «imagen divina» de Quien le ha creado²²⁹.

La familia considerada, en sentido estricto, como *célula vital y primordial* de la sociedad, es mencionada en más ocasiones. Unas veces para llamar la atención de los gobiernos a que no sólo tengan en cuenta los aspectos económicos y fiscales concernientes a las familias, sino también aquellos otros referidos a su naturaleza *relacional*. Asimismo, el *respeto a la vida* es fundamental tanto para la familia como para la humanidad entera²³⁰. Esta apertura a la vida es una «apertura responsable» y constituye también una riqueza social y económica imprescindible²³¹.

Hay otras menciones a la familia, pero en un sentido muy amplio. Así pues, la expresión *familia humana*, es utilizada para referirse al conjunto de la humanidad, cuyo origen común está en un Dios creador. La importancia de esta noción se ve reflejada principalmente en el capítulo dedicado a la colaboración de la *familia humana* en pro del desarrollo humano integral. Esto lo veremos más adelante.

²²⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 11.

²³⁰ Cfr. *Ibid.*, n. 44.

²³¹ Cfr. *Ibid.*

Al fin, tenemos a los llamados «grupos intermedios» que, junto con las familias y los individuos, conforman la *comunidad social*²³². Siguiendo a Donati, podemos distinguir, en tales «grupos intermedios», dos tipos de «mediaciones» sociales: las *comunitarias* y las *societarias*. El primer grupo orienta sus objetivos hacia temas particulares y de solidaridad a pequeña escala: en él se hallan las asociaciones familiares que construyen comunidades de asistencia y de voluntariado, de mutualidad y de cooperación, etc.²³³. Esto tanto en el campo civil como en el religioso, que incluye las iniciativas de las parroquias e iglesias locales.

Por su parte, las *mediaciones societarias* requieren el establecimiento de vínculos formales o contractuales, que por este motivo son más impersonales, pero sus objetivos son de mayor alcance²³⁴. En este tipo de mediaciones se encuentran las empresas de cualquier tipo y las organizaciones sin ánimo de lucro. En estas últimas se dan diversas acciones, tales como servicios, atenciones, ayudas, etc., motivadas por la *solidaridad* humana y que se enmarcan en un ámbito más amplio que el de la familia de sangre.

²³² Cfr. *Ibid.*, n. 7.

²³³ Cfr. DONATI, P., *Manual de Sociología de la Familia*, Pamplona: Eunsa, 2003, 353.

²³⁴ Cfr. *Ibid.*, 352-353.

b) *En la gran familia humana*

Ya se ha hecho mención de la *familia humana* y de modo especial de la colaboración de todos sus miembros en favor del desarrollo humano integral. Para que sea posible tal colaboración es preciso el *reconocimiento* de que todos los pueblos están llamados a conformar una sola familia: la *familia de Dios*²³⁵, en la que sus miembros colaboran en comunión²³⁶. Esa familia de Dios puede identificarse con la Iglesia, cuyo *ser y existir*, nos dice Toso, es el de *una realidad viva de salvación integral*; una realidad que es «*recibida, celebrada, participada y compartida*»²³⁷.

Nos fijamos ahora en la importancia que la encíclica otorga a la *relación*. Una primera afirmación nos habla de que *la persona humana se realiza en las relaciones sociales*. Y esto significa que la persona vive de manera auténtica y madura su identidad, tanto en sus

²³⁵ Ratzinger se ha referido a esta realidad como la *nueva familia* que Jesús reúne en el “nosotros” de la Iglesia, a través de su mensaje y de su actuación (cfr. RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Primera parte. Del Bautismo hasta la Transfiguración*, 207).

²³⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 53. Y, a propósito del fenómeno de la globalización, Benedicto XVI indicará de modo claro que «la verdad de la globalización como proceso, y su criterio ético fundamental viene dado por la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien» (*ibid.*, n. 42).

²³⁷ TOSO, M., «Fe adulta. *Caritas in veritate*: Aportaciones para la enseñanza, difusión y experimentación de la Doctrina Social de la Iglesia», *La Cuestión Social* 18 (2010) 122.

relaciones con los demás hombres como en sus relaciones con Dios²³⁸. Consideramos también válido este planteamiento para cada pueblo respecto de los demás pueblos del mundo. Por otra parte, advierte que la relación que una persona tiene con otras personas que conforman una comunidad²³⁹ o una sociedad no ha equipararse a la de «una parte hacia el todo» sino, en cierta forma, de «un todo hacia otro todo». Para que lo anterior sea posible, apela a la noción de *inclusión relacional*²⁴⁰, mediante la cual cualquier persona y

²³⁸ Comenta Blanco que, en Ratzinger, «la relación del cristiano con Dios —no es como describe Ferdinand Ebner— “yo” y “tú”, sino que es como reza la liturgia diariamente: *per Christum in Spiritu ad Patrem* (...) No se tratan, por tanto, de una relación dual, entre dos, sin más (“yo”-“tú”), sino de la dimensión comunitaria del “nosotros” de la Iglesia, que a su vez entra en la comunión del “Yo-nosotros” de la Trinidad. Somos siempre un “yo-nosotros” en relación con el “Yo-nosotros” trino. Por eso, la relación con Dios será una relación con el Padre en el Hijo por el Espíritu» (BLANCO, P., *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Madrid: Palabra, 2011, 134-135).

²³⁹ De un modo especial, la Iglesia es comunidad y familia. A este respecto, sostiene Toso que tanto la Doctrina Social de la Iglesia como la pastoral social están caracterizadas teológica y existencialmente como *expresiones de la comunidad eclesial* (cfr. TOSO, M., «Fe adulta. *Caritas in veritate*: Aportaciones para la enseñanza, difusión y experimentación de la Doctrina Social de la Iglesia», *La Cuestión Social* 18 (2010) 121).

²⁴⁰ Consideramos novedosa la expresión *inclusión relacional* debido al uso frecuente de otras expresiones como *integración social* o *inclusión social*, las cuales son vistas también como

cualquier pueblo se incorporan en «la única comunidad de la familia humana». Dicha comunidad ha de ser construida en la solidaridad y sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y de la paz²⁴¹.

Característica indispensable de toda relación comunitaria es la unidad de sus miembros. El fundamento teológico de la unidad de las personas en relación es el misterio revelado de la Santísima Trinidad, de la cual la Iglesia es su signo y su instrumento para que sus miembros participen de la unidad de Dios²⁴². Es por esta razón que *la relacionalidad constituye un elemento esencial para entender la realidad humana*, y es acorde con la revelación cristiana acerca de la *unidad* a la que están llamados los hombres²⁴³.

objetivo de política social. Citamos, a modo de ejemplo, la siguiente definición: «*Inclusión social* es el principio en virtud del cual la sociedad promueve valores compartidos orientados al bien común y a la cohesión social, permitiendo que todas las personas con discapacidad tengan las oportunidades y recursos necesarios para participar plenamente en la vida política, económica, social, educativa, laboral y cultural, y para disfrutar de unas condiciones de vida en igualdad con los demás» (*Real Decreto Legislativo 1/2013*, de 29 de noviembre, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley General de derechos de las personas con discapacidad y de su inclusión social, art. 2, j., BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO, n. 289).

²⁴¹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 54.

²⁴² Cfr. *Ibid.*

²⁴³ Cfr. *Ibid.*, n. 55.

El reconocimiento del origen común del género humano en un Dios Creador nos ha de llevar a la colaboración fraterna con miras a trabajar por la justicia y por la paz de la humanidad²⁴⁴. Como esto dista de ser fácil o “automático”, Benedicto XVI propone que *el principio de subsidiariedad* sea el criterio-guía para una eficaz y adecuada colaboración. Tal principio es, «ante todo, una ayuda a la persona, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios». Además de respetar la dignidad de la persona, el principio de subsidiariedad ve siempre en ella a «*un sujeto capaz de dar algo a los otros*»; dando lugar, así, a la reciprocidad entre los hombres²⁴⁵. Las relaciones de *reciprocidad* pueden ejercerse con cualquier persona, aunque no se tenga con ella vínculo especial alguno.

c) En las relaciones económicas y políticas

El *principio de gratuidad* — como ha propuesto Benedicto XVI— también puede ser vivido en los ámbitos del mercado y del Estado; es decir en las relaciones económicas y políticas. La razón presentada por la encíclica señala que la gratuidad, «fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la

²⁴⁴ Cfr. *Ibid.* n. 57.

²⁴⁵ Cfr. *Ibid.*

justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes»²⁴⁶.

Antes de explicar, siquiera brevemente, cómo aplicar el principio de gratuidad en este tipo de relaciones, presentamos la opinión de Zamagni, para quien la encíclica *Caritas in veritate* ha tomado posición «a favor de una concepción de mercado típica de la tradición de pensamiento de la *economía civil*, según la cual se puede vivir la experiencia de sociabilidad humana en el interior de una vida económica normal y no fuera de ella o al lado de ella»²⁴⁷. La manera cómo lo anterior puede realizarse lo explica mostrando la complementariedad entre solidaridad y fraternidad. Pues, si la solidaridad, como principio de organización social, permite a los desiguales ser iguales, la fraternidad permite a los iguales, en dignidad y

²⁴⁶ *Ibid.*, n. 38.

²⁴⁷ ZAMAGNI, S., «Fraternidad, don y reciprocidad», *Cultura económica*, 75/76 (2009) 13. Amplía diciendo que la *economía civil* es una propuesta alternativa a la economía de tradición smithiana. Es más, resalta que la DSI nos recuerda que «una buena sociedad es fruto del mercado y de la libertad, pero también de unas exigencias relacionadas con el principio de fraternidad, las cuales no pueden ser eludidas ni remitidas a la sola esfera privada o a la filantropía». Esa economía es denominada *civil* porque lleva como propósito la construcción de la ciudad (*civitas*), y para ello apela a una mirada más amplia de lo que implica la esfera pública, que no se reduce a lo estatal, sino que incluye también al mercado y está abierta a los principios de reciprocidad y del don (*Ibid.*)

derechos, ser diferentes en su forma de expresar sus talentos o carismas²⁴⁸. Una sociedad no será capaz de progresar si en ella sólo existen el «dar para tener» y el «dar por deber» y faltase *el dar movido por la gratuidad*, esto sería el dar por amor y de acuerdo con los talentos o capacidades personales²⁴⁹.

Zamagni precisa que la inclusión del *principio de gratuidad* en la acción económica lleva consigo algunas implicaciones. La primera de ellas es la modificación de la noción de bienestar (*welfare*), de modo que no se aspire a una igualdad en el punto de partida o en los resultados, sino que en su lugar apunte a la igualdad de capacidades (en el sentido de A. Sen), esto mediante la provisión de recursos monetarios y no monetarios²⁵⁰. Otra modificación en la noción de bienestar tiene una implicación más bien operativa, pues establece que los recursos han de estar dirigidos no tanto a las agencias de servicios de bienestar, como a los actores o agentes que requieren financiación para iniciativas de bienestar²⁵¹. Una tercera implicación tiene que ver con la difusión de la cultura y con la práctica de la reciprocidad. Y en este contexto asume

²⁴⁸ ZAMAGNI, S., «Fraternidad, don y reciprocidad», 13.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, 15.

²⁵¹ *Ibid.*

especial importancia la función propia del don²⁵². Para dar relevancia a la gratuidad y al don en el ámbito público, el autor italiano concluye que «sin prácticas extensas de don se podrá tener un mercado eficiente y un Estado fuerte (incluso justo), pero sin duda las personas no serán ayudadas a alcanzar la alegría de vivir. Porque eficacia y justicia, incluso unidas, no bastan para garantizar la felicidad de las personas»²⁵³.

Por su parte, Naudet está de acuerdo con la consideración de Benedicto XVI acerca de que es el mercado la institución económica que permite el encuentro entre las personas, en tanto *agentes económicos* que utilizan el contrato como normas de sus relaciones (CV, 35). Comenta los aportes de Benedicto XVI sobre el empresariado, como la mención del doble significado profesional y humano que lleva consigo la acción empresarial. Así, al ser la acción empresarial un *actus personae* constituye también la *ocasión de dar* su propia

²⁵² Para que pueda ser entendida tal función, Zamagni presenta la diferencia entre los *bienes de justicia* y los *bienes de gratuidad*, sin los cuales una sociedad no puede ser auténticamente humana. Los bienes de justicia son los que nacen de un deber; en cambio, los bienes de gratuidad nacen de una obligación (en el sentido de *obligatio*). Tales bienes de gratuidad «son bienes que nacen del reconocimiento de que estoy ligado a otro que, en cierto sentido, es parte constitutiva de mí» (*Ibid.*, 16).

²⁵³ *Ibid.*

aportación²⁵⁴. De este modo, sí estaría incluyendo el principio de gratuidad en el quehacer empresarial. Completa su apreciación comentando la importancia que ha dado Benedicto XVI a la *Responsabilidad Social Empresarial*, en especial la enseñanza que sugiere que la gestión de la empresa no sólo mire únicamente el interés de sus propietarios sino también a las diversas “partes interesadas”²⁵⁵.

2.3.6. El don en la relación hombre – ambiente

La encíclica expone el marco a partir del cual se entiende la relación del hombre con el ambiente natural. Dicho marco se corresponde con el de una *ética amiga del hombre*, la cual es, en el fondo, una *ética de la fe* porque considera tanto la Creación como el valor trascendente de las normas morales naturales²⁵⁶. Al ser el ambiente natural *un don de Dios para todos*, es también responsabilidad (*tarea*) de todos su cuidado y correcto aprovechamiento²⁵⁷. Considerado así, a la vez don de Dios y tarea del hombre, la relación que

²⁵⁴ Cfr. NAUDET, J-Y., «La propuesta de Benedicto XVI a los economistas: un camino hacia una economía ética», *Cultura económica* 75/76 (2009) 79.

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*

²⁵⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 45.

²⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 48.

tengamos con el ambiente delinea un modo adecuado de cómo hemos de *acoger/recibir* y *cuidar* este bien común. De esta forma, la presencia de problemas ecológicos, de agotamiento de las fuentes de energía o la sobreexplotación de recursos naturales, quizás se deba a la manera cómo nos estamos relacionando con el ambiente. En tal sentido, Benedicto XVI habla de la conveniencia de *cambiar de estilo de vida*, que supone a su vez cambiar de mentalidad, cuya motivación sea la búsqueda de la verdad, la belleza y el bien²⁵⁸.

Es interesante advertir que la relación *sociedad – ambiente* presenta una mutua repercusión²⁵⁹. Así, el ejercicio de la solidaridad entre los miembros de una sociedad tiene su correlato positivo en la valoración y en el cuidado del ambiente natural. Y, en sentido inverso, la falta de cuidado del entorno natural, por parte de una sociedad, estaría indicando una deficiencia en el sentido solidario de sus miembros. De este modo, se evidencia así que, la *ecología humana*²⁶⁰, cuando es respetada en la sociedad, también beneficia a la *ecología ambiental*; pues el sistema ecológico se apoya en un proyecto que abarca tanto la convivencia

²⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, n. 51.

²⁵⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁶⁰ *Caritas in veritate* no cae en el peligro, advertido por Donati, de no entender de modo correcto la *ecología humana* (cfr. DONATI, P., *Sociología relacional de lo humano*, Pamplona: Eunsa, 2019, 119).

social como la buena relación con la naturaleza²⁶¹. La *ecología humana* presupone el respeto del derecho a la vida del hombre y a su muerte natural. Dicha ecología excluye, no sólo la concepción artificial de un nuevo ser humano, sino todas aquellas acciones que conlleven el sacrificio de embriones humanos²⁶². Asimismo, «los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros»²⁶³.

Volvemos ahora a considerar la importancia de la acción de *acoger/recibir* la creación como un don de Dios a la humanidad. La razón de pensar así puede encontrarse en la siguiente analogía hecha por Benedicto XVI: así como la Verdad y el Amor no se pueden

²⁶¹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 51. No es la primera vez que utiliza la expresión *ecología humana*; pues en uno de sus acostumbrados mensajes por el día mundial de la Paz enseñaba lo siguiente: «Así, pues, además de la ecología de la naturaleza hay una ecología que podemos llamar «humana», y que a su vez requiere una «ecología social». Esto comporta que la humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la interrelación entre la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana. La experiencia demuestra que toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana, y viceversa» (BENEDICTO XVI, *mensaje por la Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2007), n. 8).

²⁶² Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 51.

²⁶³ *Ibid.*

producir, tan sólo *acoger*, *ser recibidos*, también la naturaleza ha de ser acogida, no producida²⁶⁴.

Un apunte final en relación al ambiente nos permite hablar de la técnica, la cual amplía las posibilidades de actuación del ser humano sobre el ambiente para la mejora de sus condiciones de vida. El criterio ético al respecto puede resumirse en que *el uso de la técnica ha de estar orientado a reforzar la relación del ser humano con el ambiente*; y que tal relación se enmarca, a su vez, en el mandato de los orígenes consistente en «guardar» y «cultivar» el jardín del Edén²⁶⁵.

²⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, n. 52. En relación a esto, destacaba como Joseph Ratzinger, en una de sus primeras obras teológicas —la edición original es de 1968— *el primado de la recepción sobre la acción*: «La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve en sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe; tiene que esperar el don del amor y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos “hacerlo” nosotros mismos, sin los demás; tenemos que esperarlo, dejar que se nos dé. El hombre sólo se hace plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar. El hecho de que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más profunda necesidad y el hecho de que lo más necesario sea lo más libre, significa que el hombre, para “salvarse”, está orientado a un don. Si se niega a recibir-lo, se destruye a sí mismo» (RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 7 ed. Salamanca: Sígueme, 1994, 231).

²⁶⁵ Cfr. Gén 2, 15.

2.4. EL DON EN LOS MENSAJES DE LA JORNADA MUNDIAL POR LA PAZ

Después del estudio de las encíclicas de Benedicto XVI, relacionadas con nuestro tema, abordamos sus enseñanzas sociales presentes en los *Mensajes de la Jornada Mundial por la Paz*. Estos mensajes fueron inaugurados por Pablo VI, el año 1967. A través de ellos, la Iglesia ofrece la oportunidad de desarrollar «una doctrina orientadora en favor de este bien común humano fundamental»²⁶⁶. Si bien la paz no es un principio de la Doctrina Social de la Iglesia, constituye un valor y un componente importante del *bien común*. Además, la Iglesia está al servicio de la paz.

Ocho fueron los mensajes pronunciados en la Jornada Mundial de la Paz por Benedicto XVI, entre 2006 y 2013. Presentamos una tabla resumen con la temática específica de tales mensajes; luego nos centraremos en las enseñanzas más relevantes en relación con nuestro tema.

²⁶⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLI Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2008), n. 15.

Tabla N° 03: Mensajes por la Jornada Mundial de la Paz

<i>Año y título</i>	<i>Ideas destacadas</i>
2006: <i>EN LA VERDAD, LA PAZ</i>	La paz no es ausencia de conflictos. La paz es un don, fruto de un orden diseñado y querido por Dios. Trabajar por la paz. Cultivo sincero de las relaciones. Jesucristo, Verdad que da la paz.
2007: <i>LA PERSONA HUMANA, CORAZÓN DE LA PAZ</i>	La existencia del hombre es un don querido por Dios. La tarea de la maduración. La capacidad de amar y de contribuir al desarrollo. Reconocimiento de la ley moral natural y del don de la vida.
2008: <i>LA FAMILIA HUMANA, COMUNIDAD DE PAZ</i>	Don y formas de comunión. Familia, prototipo de toda organización social y fundamento de la sociedad. Dios, fuente de la propia existencia y de la de los demás. Analogía entre la familia doméstica, la comunidad social y la familia humana. Valores espirituales y éticos. Uso de los recursos y equidad en la distribución.
2009: <i>COMBATIR LA POBREZA, CONSTRUIR LA PAZ</i>	La pobreza en perspectiva global e integral. Pobrezas relacional, moral y espiritual. Fraternidad y lucha contra la pobreza. "Lógicas" económica, política y participativa.
2010: <i>SI QUIERES PROMOVER LA PAZ, PROTEGE LA CREACIÓN</i>	Responsabilidad común en el cuidado del entorno natural. Relaciones hombre – Dios y humanidad – Dios. Solidaridad intergeneracional e intra-generacional. Revisión del modelo de desarrollo. Renovación cultural. Cuidado de la creación y subsidiariedad. Ecológicas humana, social y ambiental.
2011: <i>LA LIBERTAD RELIGIOSA, CAMINO PARA LA PAZ</i>	Ordenamiento personal y social de la vida. Dimensiones comunitaria y pública de la libertad religiosa. La relacionalidad componente de la libertad religiosa. Sentido de la libertad religiosa. Relación con Dios. La paz, don de Dios y proyecto humano. Reconciliación con Dios para alcanzar la paz.
2012: <i>EDUCAR A LOS JÓVENES EN LA JUSTICIA Y EN LA PAZ</i>	Educación, encuentro de libertades. Descubrimiento de la vocación y fructificación de los dones. Dignidad de la vida humana. La paz, fruto de la justicia y efecto de la caridad. "Hambre" y "sed" de relaciones rectas. El hombre, ser en relación. Ley moral natural. Justicia y sus raíces trascendentes.
2013: <i>BIENAVENTURADOS LOS QUE TRABAJAN POR LA PAZ</i>	Paz, don de Dios y obra (trabajo) del hombre. Dimensión trascendente. Familia humana en Dios. El bien común, conjunto de relaciones personales e institucionales.

2.4.1. La paz es un don de Dios

El nombre de Benedicto XVI indica, como él mismo ha expresado, su firme decisión de trabajar por la paz²⁶⁷. La idea principal de su primer mensaje por la paz se resume quizás en que «cuando el hombre se deja iluminar por el resplandor de la verdad, emprende de modo casi natural el camino de la paz»²⁶⁸.

Para responder al significado de la paz y la verdad que involucra, nos dice primero lo que no es. La paz no se reduce a la simple ausencia de conflictos armados, sino que es *fruto de un orden diseñado y querido por Dios*²⁶⁹. Concebida de este modo, *la paz es un don de Dios*²⁷⁰. Y a la vez es algo que tiene que ser ejercido,

²⁶⁷ Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XXXIX Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2006), n. 2. El Papa Della Chiesa († 1922) llevó anteriormente el nombre de Benedicto XV. Aquel pontífice «tenía ante sí una Europa en guerra. Durante la Primera guerra mundial consiguió mantener la neutralidad de la Santa Sede, a pesar de no pocas incomprendiones, mientras realizaba enérgicas llamadas a la paz» (BLANCO, P., *Benedicto XVI. El papa alemán*, Madrid: Planeta, 2011, 133).

²⁶⁸ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XXXIX Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2006), n. 3.

²⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, n. 3.

²⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, n. 4.

trabajado; pues exige la responsabilidad de conformar la historia humana con el orden divino²⁷¹.

Asumir la responsabilidad de trabajar por la paz guarda relación con el anhelo y la esperanza imborrable del hombre de alcanzar la paz, «procurando que ningún tipo de falsedad contamine sus relaciones»²⁷². Más aún, *la verdad de la paz* conlleva, por un lado, el llamado a cultivar relaciones fecundas y sinceras; por otro lado, estimula el perdón y la reconciliación, a ser transparentes en las negociaciones y fieles a la palabra dada. Esto será posible por la fuerza y la gracia de Jesús, Verdad que nos da la paz²⁷³. Para la consolidación de *la verdad de la paz* el anuncio y proclamación del Evangelio, que proclama el reconocimiento de la plena verdad de Dios, es una condición indispensable²⁷⁴. Con la escucha del Evangelio se aprende a fundamentar la paz en la verdad de una existencia cotidiana inspirada en el mandamiento del amor²⁷⁵.

²⁷¹ Cfr. *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, n. 6.

²⁷³ Cfr. *Ibid.*

²⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, n. 11.

²⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 15.

2.4.2. La existencia humana, un don querido por Dios

Las consideraciones de *don* y de *tarea* son aplicadas aquí tanto a la persona humana como a la paz. La idea central del mensaje del año 2007 reside en que el respeto de la persona humana promueve la paz, la cual se construye en base a un auténtico humanismo integral²⁷⁶. Del reconocimiento de la existencia del hombre como un *don* querido por Dios, surge una respuesta de fe y amor que se convierte en una *tarea* de maduración de su capacidad de amar y de contribuir al progreso del mundo con la renovación en la justicia y en la paz. Para que tal respuesta de fe y de amor sea posible es preciso que los seres humanos cultiven *la conciencia de esos dos aspectos, del don y de la tarea*²⁷⁷. *La paz es una tarea* también porque el establecimiento de relaciones de justicia y de solidaridad requieren un compromiso permanente, cuya preservación dista de ser fácil. Y al mismo tiempo *la paz es un don de Dios*, porque «la paz es una característica del obrar divino, que se manifiesta tanto en la creación del universo ordenado como en la redención de la humanidad»²⁷⁸.

²⁷⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2007), n. 1.

²⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 2.

²⁷⁸ *Ibid.*, n. 3.

La obra de la creación y de la redención muestran la «clave de lectura» para introducirnos en el sentido de nuestra existencia en la tierra. Tal clave se concreta en el reconocimiento y el respeto de *la ley moral natural*²⁷⁹, que nos ayuda a reconocer que *la vida es un don* de gran valor²⁸⁰. Otro reconocimiento importante para la construcción de la paz es el de *la igualdad esencial de las personas*, la cual nace de su misma dignidad trascendente²⁸¹. De esto se sigue que una insuficiente consideración de la condición femenina constituye un factor de inestabilidad social²⁸².

El mensaje resalta también la conveniencia de que el hombre *reconozca* que es un don, tanto en su estructura material u orgánica como, si cabe hablar así, en su «estructura moral». Junto a la dotación que el hombre *lleva en sí*, ha de considerar también la dotación del planeta que le ha sido dado para su aprovechamiento y sustento. La respuesta que el hombre —junto con los demás— da a ambos dones, el de cada uno y el don común de la tierra, puede dar vida a un mundo de paz²⁸³. Esa conjunción del don personal de cada uno y el don común de la tierra nos lleva a hablar

²⁷⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*, n. 4.

²⁸¹ Cfr. *Ibid.*, n. 6.

²⁸² Cfr. *Ibid.*, n. 7.

²⁸³ *Ibid.*, n. 8.

de «ecologías» conectadas entre sí: de un lado, la «ecología humana» —que, a su vez, precisa de la «ecología social» — y, de otro, la «ecología natural». De tales ecologías ya hemos hablado; tan solo anotamos que para que haya paz en nuestras relaciones con la naturaleza ha de haber paz entre los hombres, y para que ambas sean posibles se precisa de la paz con Dios²⁸⁴. En la parte final del mensaje se subraya que «en Cristo podemos encontrar las razones supremas para hacernos firmes defensores de la dignidad humana y audaces constructores de la paz»²⁸⁵.

2.4.3. Don y formas de comunión

La enseñanza principal del mensaje de 2008, lo constituye el símil entre la *familia natural*, formada por un hombre y una mujer, y la *única gran familia* de la humanidad entera. Si en la primera “forma de comunión” que es la familia, están presentes también las relaciones de solidaridad y de mutua colaboración entre sus miembros, en la segunda forma de la *única gran*

²⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, n. 8.

²⁸⁵ *Ibid.*, n. 16.

familia humana, también han de estar ese tipo de relaciones²⁸⁶.

Varios son los significados que el Magisterio ha otorgado a la familia formada en el matrimonio entre un hombre y una mujer: «primera sociedad natural», «comunidad íntima de vida y de amor», «cuna de vida y de amor», «lugar primario de humanización», «institución divina», «prototipo de toda organización social», etc.²⁸⁷ Con solo tomar tres de esos significados, la idea central del mensaje, en ese año 2008, puede ser sostenida. Así, pues, al ser la familia una «institución divina», podemos confiar en la bondad esencial de su estructura y, junto con ella, en el buen cumplimiento del rol que le corresponde en la sociedad. Segundo, el que sea considerada «lugar primario de humanización», nos da cuenta de la importancia capital para que las relaciones sociales sean también auténticamente humanas; dicho de otro modo, el aprendizaje de lo auténticamente humano acontece en primer término en el seno de la familia. En tercer lugar, el que la familia sea considerada «prototipo» de toda organización social, valida de algún modo su aplicación a una escala mayor como lo son las asociaciones civiles, las sociedades mercantiles o la comunidad política.

²⁸⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLI Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2008), n. 1.

²⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 2.

Benedicto XVI ofrece más argumentos en favor de la idea principal de su mensaje. En uno de ellos sostiene que «la comunidad humana no puede prescindir del servicio que presta la familia»²⁸⁸, dado que «*la familia es también fundamento de la sociedad porque permite tener experiencias determinantes de paz*»²⁸⁹. Presenta también otra razón al señalar que «la comunidad social, para vivir en paz, está llamada a inspirarse también en los valores sobre los que se rige la comunidad familiar. Esto es válido tanto para las comunidades locales como nacionales; más aún, es válido para la comunidad misma de los pueblos, para la familia humana, que vive *en esa casa común que es la tierra*»²⁹⁰. Lo siguiente es presentado explícitamente como *principio* y lo resaltamos a continuación:

«Es esencial que cada uno se esfuerce en vivir la propia vida con una actitud responsable ante Dios, *reconociendo en Él la fuente de la propia existencia y la de los demás*. Sobre la base de este principio supremo se puede percibir el valor incondicionado de todo ser humano y, así, poner las premisas para la construcción de una humanidad pacificada»²⁹¹.

²⁸⁸ *Ibid.*, n. 3.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, n. 6.

²⁹¹ *Ibid.*

Ahora, volvemos a analizar el símil propuesto de Benedicto XVI en este mensaje, para fijarnos en una dimensión importante como son los *valores espirituales* y *éticos* que los miembros de una familia comparten. Es lo que el Papa denomina *patrimonio trascendente* de valores; pero no resta importancia a ese otro patrimonio o conjunto de *bienes materiales* de la familia y a las *relaciones personales* que en ella se desarrollan²⁹².

Si lo anterior es importante y necesario para la familia en el ámbito doméstico, también la familia humana en el ámbito global necesita de: a) un fundamento de valores compartidos, b) una economía que responda realmente a las exigencias del bien común, y c) unas relaciones correctas y sinceras entre los individuos y los pueblos²⁹³. A esto añade el *compromiso por emplear acertadamente los recursos y distribuir la riqueza con equidad*²⁹⁴. Esto sin prescindir de la *norma jurídica* para la regulación de los comportamientos entre los individuos, destacando también que la norma jurídica ha de tener como criterio la norma moral basada en la naturaleza de las cosas²⁹⁵.

²⁹² Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLI Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2008), n. 9.

²⁹³ Cfr. *Ibid.*, n. 10.

²⁹⁴ Cfr. *Ibid.*

²⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 12.

2.4.4. Pobreza relacional y las “lógicas” de la sociedad

El mensaje del año 2009 propone considerar la pobreza desde una *perspectiva global e integral*. Lo primero involucra tanto el reconocimiento de que la pobreza es un problema a escala planetaria, como el hecho que *todos* los hombres comparten el proyecto divino de «*construir una sola familia* en la que todos —personas, pueblos y naciones— se comporten siguiendo los principios de fraternidad y responsabilidad»²⁹⁶. La perspectiva integral sostiene que no sólo ha de tomarse en cuenta la dimensión material de la pobreza sino también las dimensiones moral y espiritual de la misma. Con estos presupuestos, hace mención de nuevas categorías de pobreza y de marginación social; a saber: *pobreza relacional, pobreza moral y pobreza espiritual*²⁹⁷. En general, advierte que «cualquier forma de pobreza no asumida libremente tiene su raíz en la falta de respeto por la dignidad trascendente de la persona humana»²⁹⁸. Quizás sea por esta razón que prefiere hablar de «pobrezas humanas»²⁹⁹.

²⁹⁶ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la Jornada XLII Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2009), n. 2.

²⁹⁷ Cfr. *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*, n. 15.

Interesa resaltar de lo anterior la influencia que, para Benedicto XVI, puede ejercer «una mejora en las relaciones». Esto remite a su vez a tener mayor conciencia de la necesidad de una fuerte *solidaridad global* tanto entre los países como al interior de cada país³⁰⁰. Pues, como dice más adelante, «la lucha contra la pobreza necesita de hombres y mujeres que vivan en profundidad la *fraternidad* y sean capaces de acompañar a las personas, familias y comunidades en el camino de un auténtico desarrollo humano»³⁰¹.

En otro lugar del mensaje trae a colación aquella triada de «lógicas», la del mercado, del Estado y del don; aunque con una denominación distinta: *lógica económica, lógica política y lógica participativa*³⁰². Tales lógicas no han de verse como exclusivas de unos y excluyentes para otros, sino que más bien los diversos agentes en coordinación han de crear sinergias positivas para el desarrollo de los pueblos. A este propósito, destaca, por ejemplo, la valía y las ventajas de las diversas iniciativas económicas hechas desde la sociedad civil o desde las administraciones locales³⁰³.

³⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, n. 8.

³⁰¹ *Ibid.*, n. 13.

³⁰² Cfr. *Ibid.*, n. 12.

³⁰³ Cfr. *Ibid.*

2.4.5. Revisión del modelo de desarrollo. Renovación cultural

El mensaje del año 2010 retoma la enseñanza de encíclica *Caritas in veritate* respecto a la creación. En ese contexto, aparece el tema del don:

«El desarrollo humano integral está estrechamente relacionado con los deberes que se derivan de la relación del hombre con el entorno natural, considerado como *un don de Dios para todos*, cuyo uso comporta una responsabilidad común respecto de toda la humanidad, especialmente a los pobres y a las generaciones futuras»³⁰⁴.

Valorar la creación como un don de Dios a la humanidad, constituye una ayuda para comprender la vocación y el valor (dignidad) de todo hombre, como receptor o beneficiario de ese don. Tal recepción se hace, primero, en el marco de la relación *hombre – Dios* y, en términos comunitarios, en la relación *humanidad – Dios*. La naturaleza, que nos ha sido confiada por el Creador, posee un orden intrínseco por Él inscrito y que el hombre ha de conocer y de actuar conforme a ese orden y no de un modo abusivo o arbitrario³⁰⁵.

³⁰⁴ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2010), n. 2.

³⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 6.

Hace una llamada urgente a una *solidaridad intergeneracional* en la utilización de los recursos naturales, a fin de que no sean las futuras generaciones las que se hagan cargo de los *costes ambientales y sociales* de una sobreexplotación de los recursos³⁰⁶. Pero esto no basta, pues, «además de la leal *solidaridad intergeneracional*, se ha de reiterar la urgente necesidad moral de una *solidaridad intra-generacional*, especialmente entre países en vías de desarrollo y aquellos altamente industrializados»³⁰⁷.

Relacionado con lo anterior se halla la revisión del «modelo de desarrollo», propuesta por Benedicto XVI, en la que la humanidad realice una profunda *renovación cultural* y un *redescubrimiento de los valores* que constituyen el fundamento sólido sobre el cual construir su futuro³⁰⁸. Más aún, afirma que «la crisis ecológica, brinda una oportunidad histórica para elaborar una respuesta colectiva orientada a cambiar de modelo de desarrollo global, siguiendo una dirección más respetuosa de la creación y de un desarrollo humano integral, inspirado en los valores propios de la caridad y de la verdad»³⁰⁹

³⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, n. 7.

³⁰⁷ *Ibid.*, n. 8.

³⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, n. 5.

³⁰⁹ *Ibid.*, n. 9. Allí mismo, detalla un poco más ese *modelo*: «Por tanto, desearía adoptar un *modelo de desarrollo* basado en papel central del ser humano, en la promoción y participación del

El cuidado de la creación, como responsabilidad de todos, indica que, según *el principio de subsidiariedad*, es importante el compromiso en el ámbito que a cada uno le corresponda, y desde el cual se trabaje por superar el predominio de los intereses particulares³¹⁰. Los cuidados del entorno natural pueden ser vistos como unos «deberes respecto del ambiente», pero éstos «se derivan de los deberes para con la persona, considerada en sí misma y en su relación con los demás»³¹¹. Tales obligaciones para con la persona se traduce en la salvaguarda de una auténtica «*ecología humana*», explicada anteriormente.

Por otro lado, evita el riesgo de una *visión igualitarista* de todos los seres vivientes al afirmar que «el Magisterio de la Iglesia manifiesta reservas ante una concepción del mundo que nos rodea inspirada en el ecocentrismo y el bio-centrismo, porque dicha concepción elimina la diferencia ontológica y axiológica entre la persona humana y los otros seres vivientes»³¹².

bien común, en la responsabilidad, en la toma de conciencia de la necesidad de cambiar de estilo de vida y en la prudencia, virtud que indica lo que se ha de hacer hoy, en previsión de lo que puede ocurrir mañana» (*Ibid.*).

³¹⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2010), n. 11.

³¹¹ Cfr. *Ibid.*, n. 12.

³¹² *Ibid.*, n. 8.

2.4.6. Libertad religiosa y relacionalidad

La *dimensión comunitaria* de la libertad religiosa presupone el carácter relacional de las personas; pues como bien dice Benedicto XVI, «la libertad religiosa, como toda libertad, aunque proviene de la esfera personal, se realiza en la relación con los demás. Una libertad sin relación no es una libertad completa. La *relacionalidad* es un componente decisivo de la libertad religiosa, que impulsa a las comunidades de los creyentes a practicar la solidaridad con vistas al bien común. En esta dimensión comunitaria cada persona sigue siendo única e irrepetible y, al mismo tiempo, se completa y realiza plenamente»³¹³.

Es la relación con Dios la que *da* sentido al ejercicio de la libertad religiosa. Esa relación se sitúa en el contexto de la llamada que Dios hace a la humanidad, con un designio de amor que implica a toda la persona en su dimensión natural y espiritual, que «reclama una correspondencia en términos de libertad y responsabilidad, con todo el corazón, el propio ser, individual y comunitario»³¹⁴.

Al final del mensaje sintetiza y reafirma lo que es la paz. Además de considerar la paz

³¹³ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2011), n. 6.

³¹⁴ *Ibid.*, n. 8.

simultáneamente: un *don de Dios* y un *proyecto* (tarea) a realizar. Pero advierte que a pesar de que no se cumplirá totalmente, aquí, una sociedad estará más cerca de la paz si está reconciliada con Dios³¹⁵.

2.4.7. Vocación y fructificación de los dones

Es llamativo que Benedicto XVI califique el año nuevo de 2012 como *un don de Dios a la humanidad*. La tónica del mensaje orienta su atención a la formación de los jóvenes en el aprecio por la vida y en el deseo de gastarla por el bien y «para la construcción de un futuro de justicia y de paz»³¹⁶. También a ellos, a los jóvenes, les dice que son *un don precioso para la sociedad*³¹⁷. El papa alemán describe la educación como encuentro entre dos libertades; la del educando y la del educador, y que es también un proceso «fascinante» y «difícil» a la vez. Este proceso se presenta, además, como una oportunidad para ayudar a cada joven a descubrir su propia vocación y a fructificar los dones concedidos por Dios³¹⁸.

³¹⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 15.

³¹⁶ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLV Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2012), n. 1.

³¹⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 6.

³¹⁸ *Ibid.*, n. 2.

Además de los padres y de los maestros de escuela, los medios de comunicación ejercen una aportación notable en la educación de los jóvenes. Y para educar bien, es decir *educar en la verdad*, es preciso saber *quién* es la persona humana, conocer cuál es su naturaleza e identidad. Nos da una amplia respuesta.

«El hombre es un ser que alberga en su corazón una sed de infinito, una sed de verdad —no parcial, sino capaz de explicar el sentido de la vida— porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Así pues, reconocer con gratitud la vida como *un don inestimable* lleva a descubrir la propia dignidad profunda y la inviolabilidad de toda persona. Por eso, la primera educación consiste en aprender a reconocer en el hombre la imagen del Creador y, por consiguiente, a tener un profundo respeto por cada ser humano y ayudar a los otros a llevar una vida conforme a esta altísima dignidad. Nunca podemos olvidar que “el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones”, incluida la trascendente, y que no se puede sacrificar a la persona para obtener un bien particular, ya sea económico o social, individual o colectivo. Sólo en la relación con Dios comprende también el hombre el significado de la propia libertad. *El hombre es un ser relacional*, que vive en relación con los otros y, sobre todo, con Dios»³¹⁹.

³¹⁹ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLV Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2012), n. 3. En ese mismo año

Con gran acierto, hace un diagnóstico acerca de que al *concepto de justicia* se le ha separado de sus raíces trascendentales, debido a una tendencia de recurrir a criterios de utilidad, de beneficio o de tenencia. Por el contrario, una visión integral del hombre es lo que permite no caer en una concepción contractualista de la justicia y, en lugar de eso, abrirle más bien a la caridad y a la solidaridad³²⁰. Esa apertura permite ver la conjunción entre justicia y caridad, que el Papa emérito presenta del modo siguiente:

«La paz es fruto de la justicia y efecto de la caridad. Y es ante todo don de Dios. Los cristianos creemos que Cristo es nuestra verdadera paz (...): en Él hay una única familia reconciliada en el amor. Pero la paz no es sólo un *don que se recibe* sino una *obra que se ha de construir*. Para ser verdaderamente constructores

2012 publicó el libro *La infancia de Jesús*; allí puede encontrarse también esta enseñanza del hombre como *ser relacional* en los siguientes términos: «El hombre es un ser relacional. Si se trastoca la primera y fundamental relación del hombre: la relación con Dios entonces ya no queda nada más que pueda estar verdaderamente en orden. De esta prioridad se trata el mensaje y el obrar de Jesús. Él quiere en primer lugar llamar la atención del hombre sobre el núcleo de su mal y hacerle comprender: Si eres curado en *esto*, no obstante, todas las cosas buenas que puedas encontrar, no estarás verdaderamente curado» (RATZINGER, J., *La infancia de Jesús*, Barcelona: Planeta, 2012, 50).

³²⁰ Cfr. *Ibid.*, n. 4.

de la paz, debemos ser educados en la compasión, la solidaridad, la colaboración, la fraternidad»³²¹.

Un detalle final a destacar constituye el comentario a la bienaventuranza de “aquellos que tienen hambre y sed de justicia”, pues el hambre y la sed de la que serán saciados es la de unas «*relaciones rectas* con Dios, consigo mismos, con sus hermanos y hermanas, y con toda la creación»³²².

2.4.8. Paz y nuevo modelo de desarrollo

Llegamos al último de los *Mensajes por la Paz*, dado por Benedicto XVI; se trata del mensaje del año 2013. Allí presenta un desarrollo complementario de lo ya insinuado el año anterior; esto es el nexo entre la paz y las Bienaventuranzas. Afirma que «el deseo de paz se corresponde con un principio moral fundamental; a saber: el derecho y el deber a un desarrollo integral, social y comunitario que forma parte del diseño de Dios sobre el hombre»³²³. Pero no basta con el deseo de recibir el don de la paz, sino que ha de ir acompañado de un esfuerzo, de un trabajo por alcanzar esa paz tan deseada, por lo que vuelve a la

³²¹ *Ibid.*, n. 5.

³²² *Ibid.*, n. 4.

³²³ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLVI Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2013), n. 1.

consideración de la paz como don de Dios y obra del hombre. Insiste en que «para llegar a ser un auténtico trabajador por la paz, es indispensable cuidar la *dimensión trascendente*, el diálogo con Dios, Padre misericordioso, mediante el cual se implora la redención que su Hijo Unigénito nos ha conquistado»³²⁴.

Hablar de dimensión trascendente comporta hablar tanto de relaciones institucionales como de relaciones personales basadas en la verdad, la libertad, la justicia y el amor. Así pues, la realización de la paz depende del reconocimiento de una verdad muy grande: en Dios, somos una *familia humana*, cuyo orden interno «es vivificado e integrado por el amor que nos hace capaces de sentir como propias las necesidades y exigencias del prójimo»³²⁵.

Reaparece también, en el mensaje, la idea de *un nuevo modelo de desarrollo* y de *una nueva visión de la economía* mediante las cuales se construya el bien de la paz. Enunciamos a continuación las coordenadas básicas de este nuevo modelo, esbozado por Benedicto XVI. Se trata de un *modelo de desarrollo* integral,

³²⁴ *Ibid.*, n. 3.

³²⁵ *Ibid.*

solidario y sostenible, tendiente al bien común³²⁶ y que ha de estar guiado por las siguientes consideraciones:

(i) *Una escala de valores y bienes que tiene a Dios como referencia última.* Tener muchos medios a disposición y contar con una amplia gama de opciones no basta, ya que tales medios y opciones han de ser usados según «la perspectiva de una vida buena, de una conducta recta que reconozca el primado de la dimensión espiritual y la llamada a la consecución del bien común»³²⁷.

(ii) *El éxito auténtico y verdadero reside el don de uno mismo.* Pues, un auténtico desarrollo humano precisa del *principio de gratuidad* —como manifestación de fraternidad entre los hombres— y de la *lógica del don*. Respecto de esta segunda coordenada, nos ofrece un ejemplo para el ámbito económico:

«Dentro de la actividad económica, el que trabaja por la paz se configura como aquel que instaura con sus colaboradores y compañeros, con los clientes y usuarios, relaciones de lealtad y de reciprocidad. Realiza la actividad económica por el bien común, vive su esfuerzo como algo que va más allá de su propio

³²⁶ Nos ofrece una interesante consideración de bien común: «un conjunto de relaciones personales e institucionales positivas al servicio del crecimiento integral de los individuos y los grupos» (BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLVI Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2013), n. 6).

³²⁷ *Ibid.*, n. 5.

interés, para beneficio de las generaciones presentes y futuras. Se encuentra así trabajando no sólo para sí mismo, sino también para dar a los demás un futuro y un trabajo digno»³²⁸.

La Iglesia también es partícipe de esta tarea, ejercitada a través de la evangelización, cuyos pilares son la conversión a la verdad y el amor de Cristo. Los frutos que esa tarea evangelizadora trae consigo son el de «un nuevo nacimiento espiritual y moral de las personas y de las sociedades»³²⁹. Y es que un nuevo modelo de desarrollo exige en los hombres «una rica vida interior, claros y válidos referentes morales, actitudes y estilos de vida apropiados»³³⁰

2.5. CONCLUSIÓN

En primer lugar, hemos visto que los temas del don y de la gratuidad aparecen en las encíclicas de Benedicto XVI, pero de modo más amplio en *Caritas in*

³²⁸ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLVI Jornada Mundial por la Paz*, (1 de enero de 2013), n. 5.

³²⁹ *Ibid.*, n. 6.

³³⁰ *Ibid.*, n. 7.

veritate. Hay también enseñanzas complementarias sobre el don en los *Mensajes de la Jornada Mundial por la Paz*.

La primera de las encíclicas de Benedicto XVI —*Deus caritas est*— nos proporciona el contexto para el ejercicio del don y de la gratuidad: *la relación personal*. La especial relación de amistad, que surge del encuentro con la persona de Jesucristo, configura el ser del cristiano, cuyo actuar propio lleva consigo la *correspondencia al don* del amor dado por Dios, cuya proyección incluye las relaciones personales con los demás hombres. *Deus caritas est* nos estaría mostrando dos de los aspectos presentes de lo que podríamos denominar *estructura teológica donal*. Tales aspectos dicen relación con la identidad del cristiano y con su misión. Con su identidad, porque el hombre cristiano y la mujer cristiana, son ellos mismos *un don de Dios* para los demás y junto con los demás, *un don para Dios*. Al mismo tiempo, el cristiano tiene una misión que llevar a cabo, cuyo cumplimiento precisa *vivir del don de Dios*, esto es recibir/aceptar constantemente la gracia que permite su realización personal (santificación) y le posibilita dar una respuesta agradecida de servicio a los demás, haciéndose él mismo un don para ellos.

La encíclica, *Caritas in veritate* ofrece un mayor desarrollo, en relación a nuestro tema, pues detalla en qué consiste la «lógica del don» y el «principio de

gratuidad». Y además propone el reto de aplicar tal lógica y tal principio en la vida social y política, así como en el ámbito económico (mercado, finanzas, etc.). Puede también verificarse, en esta encíclica, la presencia de una categoría que le proporciona contexto y sentido al ejercicio de esa «lógica» y a la vivencia de tal «principio»: *la relación*. Y es que la relación está presente en nuestras vidas porque el hombre es un ser relacional, y se relaciona en primer lugar con Dios, con los demás hombres y con el mundo creado. En todas sus relaciones («horizontales», con los otros hombres; «verticales», con Dios; y «ambientales», con el entorno natural; etc.), el hombre puede vivir según la «lógica del don» y el «principio de gratuidad», pero de acuerdo con lo propio de cada tipo de relación. En la base de toda relación hay una verdad y un amor que lo sustenta; esa relación le concede sus características y exigencias propias y orientadoras del actuar personal y social que, en definitiva, nos convierte en auténticos *sujetos de la caridad*. Es este el sentido que hallamos a la afirmación de que «*La caridad en la verdad* es el principio en torno al cual gira la Doctrina Social de la Iglesia».

En cierto sentido, se nota en el magisterio social de Benedicto XVI un «salto» respecto a la enseñanza social precedente, pues desarrolla de forma más clara

y explícita las consecuencias económicas y sociales del papel del don en la existencia humana, desde los ámbitos más cercanos (*micro*) hasta abarcar, primero, la sociedad política y luego la humanidad entera (*macro*). Y para eso, introduce con mayor relevancia la lógica del don y el principio de gratuidad; explicándolos y potenciando su pertinencia para la reflexión teológica.

Finalmente, hemos analizado los ocho *Mensajes de la Jornada Mundial por la Paz* dados por el Papa Benedicto XVI. En tales mensajes, si bien puede hallarse la consideración de la paz como un *don* de Dios, también se destaca, simultáneamente, que es un *proyecto* o una *tarea* a realizar por los hombres. Dicha tarea, por un lado, ha de ser asumida con responsabilidad, y por otro ha de considerarse en el contexto del designio de Dios para el hombre; que incluye las relaciones que de allí se derivan.

La consecución de paz precisará, pues, de los frutos de la justicia unida al ejercicio de la caridad. Justicia que encuentra en la ley moral natural la referencia querida por Dios, y caridad que encuentra en Dios el ejemplo y la fuente a la cual acudir. Muy interesantes son las consideraciones referidas a la pobreza moral y espiritual; a las «lógicas» económica, política y participativa, y a la forma de ver el bien común como *conjunto de relaciones* personales e

institucionales. Es precisamente este carácter relacional del ser humano que se extiende a toda la familia, lo que con mayor frecuencia se destaca en estos Mensajes por la Paz, a diferencia de las encíclicas.

CAPÍTULO 3. RECEPCIÓN DE LAS ENSEÑANZAS SOBRE EL DON Y LA GRATUIDAD EN TRABAJOS DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN HISPANOAMÉRICA

Las nociones de don y de gratuidad estudiadas en el magisterio social de Benedicto XVI —principalmente en la encíclica *Caritas in veritate*— constituyen el punto de partida para este último capítulo, en el que analizaremos la recepción de estas enseñanzas en artículos y/o estudios de Doctrina Social de la Iglesia por parte de autores del ámbito hispanoamericano. La cuestión que nos planteamos es saber si las

aportaciones de Benedicto XVI acerca de la *lógica del don* y del *principio de gratuidad* han propiciado una reflexión y un desarrollo significativos o si, por el contrario, la influencia ha quedado limitada a la mera glosa.

3.1. BREVE CONTEXTO PREVIO

Presentamos brevemente algunos trazos de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en Latinoamérica, especialmente aquella en torno a la V Conferencia del CELAM de 2007, en Aparecida (Brasil), en la cual participó el Papa Benedicto XVI, y que constituye el contexto inmediatamente anterior a la publicación de la encíclica *Caritas in veritate*.

Castillo refiere la existencia de un “Corpus latinoamericano” de DSI, compuesto por los documentos provenientes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, a los cuales habría que agregar la exhortación post sinodal *Ecclesia in America* del año 1999¹. Dicho “Corpus” está

¹ CASTILLO, E., «La doctrina actual de la Iglesia acerca de lo político. Perspectiva para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Aparecida, Brasil, 2007» (*Theologica*

lógicamente en conexión con el Corpus doctrinal de la Iglesia en materia económica y social, pero además «depende teológica, jurídica y pastoralmente de la autoridad de la Santa Sede, en la persona misma del romano Pontífice, quien convoca las conferencias generales, las instala, las preside por sí o por medio de sus delegados y las aprueba en sus conclusiones, autorizando su publicación»².

El Cardenal Errázuriz, al comentar el n. 21 del *Documento conclusivo* de Aparecida³, señala que el encuentro con Jesucristo conlleva tres cosas: i) cruz y resurrección, ii) participación en su misión reconciliadora, y iii) hacernos familiares de Dios, de su Madre y de todos como hermanos⁴. Esta última *consecuencia relacional* del encuentro con Cristo es la que destacamos, no por ser más importante que las dos anteriores sino por estar vinculado con el marco en el que se ejercita el don: la relación personal⁵.

Xaveriana 158 (2006) 231-232). Las primeras cuatro Conferencias Generales fueron realizadas en Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).

² *Ibid.*, 232-233.

³ CELAM, *Aparecida. Documento conclusivo*, Celam: México, 2007.

⁴ Cfr. ERRÁZURIZ, F. J., «El espíritu de Aparecida», en *Humanitas* 50 (2008) 246-247.

⁵ En general, pueden encontrarse un número significativo de referencias al don en el *Documento conclusivo*; cerca de 40 ocasiones. Entre ellas, resaltamos aquella que alude al don del Padre

El mismo Benedicto XVI nos da la clave para entender el papel del don en el marco de la relación con Jesucristo: «Esperamos encontrar, en la comunión con Él, la vida, la verdadera vida, digna de este nombre, y por esto queremos *darlo* a conocer a los demás, *comunicarles el don* que hemos hallado en Él»⁶. La fe en este Dios que sale a nuestro encuentro *nos da una familia*, la familia universal de Dios en la Iglesia Católica. Es el don de la comunión en la Iglesia que libera del aislamiento del yo⁷.

Otro de los puntos resaltados por Benedicto XVI al inicio de *Aparecida* es el de «recordar que la evangelización ha ido unida siempre a la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana»⁸. Y que, por lo mismo «será también necesaria una catequesis social y una adecuada formación en la Doctrina Social de la Iglesia, siendo muy útil para ello el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. La vida cristiana no se

(n. 21); la Palabra de Dios (n. 25); el ser cristiano también es visto como don y no como una carga (n. 28); el don de la fe (nn. 21 y 104); el don maravilloso de la vida; el encuentro mismo con Jesucristo es visto como un don (n. 145). Y ser discípulo de Cristo es un don destinado a crecer (n. 291).

⁶ BENEDICTO XVI, «Discurso en la sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe», en *Aparecida. Documento conclusivo*, Celam: México, 2007, 13.

⁷ Cfr., *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 15.

expresa solamente en las virtudes personales, sino también en las virtudes sociales y políticas»⁹.

Lo anterior es tomado en cuenta en el mensaje final, al referirse a la formación de discípulos misioneros, también en el ámbito político; por eso afirma el documento conclusivo que «queremos estimular la formación de políticos y legisladores cristianos para que contribuyan a la construcción de una sociedad justa y fraterna según los principios de la Doctrina Social de la Iglesia»¹⁰.

Respecto a la situación latinoamericana, *Aparecida*, «siguiendo el método de ver, juzgar y actuar, echa una mirada desde la fe sobre los diversos aspectos que configuran la realidad social y pastoral de América Latina y el Caribe en nuestros días»¹¹. Y que, ante esa realidad compleja, el *Documento conclusivo* hace un llamado a promover «una globalización diferente que esté marcada por la solidaridad, por la

⁹ *Ibid.*

¹⁰ CELAM, «Mensaje de la V Conferencia General a los pueblos de América Latina y el Caribe», n. 3, en *Aparecida. Documento conclusivo*, Celam: México, 2007, 237.

¹¹ UROSA, J., «El compromiso social de la Iglesia: expresión del rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre», en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Pontificia Commissio pro America Latina: Ciudad del Vaticano, 2008, 332.

justicia y por el respeto de los derechos humanos, haciendo de América Latina y el Caribe no sólo el continente de la esperanza sino también del amor»¹².

A propósito de esto último, Escobar resume que la tarea de *impregnar* con el Evangelio las realidades económicas, políticas y culturales a fin de alcanzar la «Civilización del Amor» significa «hacer pasar todas las lecturas de esos fenómenos por el agua salvífica de la Buena Nueva»¹³.

Finalmente, vale la pena mencionar el contexto del año previo a la publicación de *Caritas in veritate*. En 2008, América Latina experimentó una ofensiva laicista en frentes como la defensa de la vida, la educación, el matrimonio y la familia. Ante ello, la Iglesia de esta parte del mundo, no sólo manifestó su

¹² CELAM, *Aparecida. Documento conclusivo*, n. 64. Pero la Iglesia “no se ha cruzado de brazos” para paliar las necesidades sociales de la gente; pues como sostiene Urosa: «La Iglesia en Latinoamérica y el Caribe ha realizado y está realizando grandes esfuerzos en el campo del compromiso social (...) con el valiente magisterio social de los obispos, y también con las Vicarías y oficinas de Derechos humanos; en la pastoral de los trabajadores; en la educación e integración de las etnias indígenas; etc.» (UROSA, J., «El compromiso social de la Iglesia: expresión del rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre», 336).

¹³ ESCOBAR, G., «Necesidad de impregnar con el Evangelio los ámbitos político, económico y cultural», en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, 357.

desacuerdo con las propuestas de leyes vinculadas a tal ofensiva, sino que respondió con diversas iniciativas como la organización de congresos sobre la defensa de la vida, la realización de la “Semana de la vida”, movilizaciones en el “Día del niño por nacer”; etc.¹⁴ Creemos que la respuesta dada en los países latinoamericanos constituyó una primera “prueba de fuego” tras la realización de la V Conferencia de Obispos Latinoamericanos y del Caribe en Aparecida.

3.2. PRIMERA ETAPA DE RECEPCIÓN: 2009 - 2013

En Hispanoamérica, tras la publicación de la encíclica *Caritas in veritate*, se efectuaron diversos estudios y realizaron comentarios sobre los temas que traía consigo esta encíclica social de Benedicto XVI. Así, en el mismo año 2009, las revistas *Cultura Económica* (UCA¹⁵, Argentina) y *La Cuestión Social* (IMDOSOC¹⁶, México) dedicaron un conjunto de artículos

¹⁴ Cfr. CREPALDI, G., *Primo Rapporto sulla Dottrina Sociale della Chiesa*, Siena: Cantagalli, 2008, 72-84. Las páginas citadas sólo se corresponden con la situación de América Latina.

¹⁵ Universidad Católica de Argentina.

¹⁶ Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

variados, de los cuales seleccionamos aquellos que incluyen la temática del don y de la gratuidad. Poco después realizaron reseñas, estudios o comentarios las revistas *Teológica Limense* (Perú), *Cuadernos de Teología* (Chile), *Efemérides Mexicana* y la *Revista Iberoamericana de Teología* (México).

En 2011, *Caritas* organizó un *Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe de Teología sobre la Caridad*, cuyas ponencias y demás intervenciones fueron publicadas en la revista española *Corintios XIII*. De esta publicación prestamos atención a las ponencias de autores latinoamericanos. Igualmente nos interesamos también por uno de los artículos, publicados en 2012, por la revista chilena *Teología y Vida*.

2013 fue un año de transición entre dos Pontificados. En efecto, en el mes febrero de ese año el Papa Benedicto XVI anunció su renuncia, por lo que en marzo fue elegido, para ocupar la cátedra de San Pedro, el Papa Francisco. Ese año fue de transición, además, porque la primera encíclica —*Lumen Fidei*— publicada por el Papa argentino había sido redactada casi en su totalidad por Benedicto XVI¹⁷. Con la publicación de *Evangelii Gaudium*¹⁸, a fines de 2013, se dio

¹⁷ FRANCISCO, *Lumen Fidei*, (29 de junio de 2013), n 7.

¹⁸ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, (24 de noviembre de 2013), n 7.
Evangelii gaudium fue fruto del Sínodo de los obispos celebrado

un hito importante en el Pontificado de Francisco, pues refleja el estilo y la impronta de su servicio al frente de la Iglesia. En esa exhortación, además de tener como tema principal la evangelización y la renovación de la Iglesia, se hallan referencias directas a la economía. Sin embargo, los estudios y comentarios, al menos en habla hispana, son de 2014 en adelante¹⁹.

Por todo esto, hemos creído conveniente asumir que el primer periodo de recepción llegue hasta el año 2013 y que, por tanto, el segundo periodo se inicie en 2014. Tanto para esta primera etapa como para la segunda, expondremos la recepción de los conceptos de *don* y de *gratuidad*, ordenados según criterios temáticos.

en Roma en octubre de 2012, todavía bajo el pontificado de Benedicto XVI.

¹⁹ Véase, por ejemplo, los estudios de GUTIÁN, G., «La economía y las finanzas en “*Evangelii Gaudium*”: una reflexión sobre algunas reacciones en Estados Unidos desde la Doctrina Social de la Iglesia», en *Teología y Vida* 55 (2014) 653-680; GARCÍA BELTRÁN, G., «La Dimensión social de la evangelización en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*», *Scripta Theologica* 46 (2014) 461-480; SCHLAG, M., *Contra la idolatría del dinero. Cómo entender el mensaje del Papa Francisco sobre la economía*, Madrid: Rialp, 2018.

3.2.1. La antropología de *Caritas in veritate*

La encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI fue calificada como su «*Summa socialis*, vigilante y actualizada»²⁰, propia de una especial atención como teólogo y pastor. La concepción del hombre presente en la encíclica «comprende al ser humano como unidad de cuerpo y alma, como persona abierta a los demás y a la trascendencia, creado a imagen de Dios, herido por el pecado, *salvado por el don de Dios*, abierto a la relacionalidad con otros, como reflejo de la Trinidad»²¹.

A la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y su posterior caída, le sucede la salvación hecha *por el don de Dios*. He aquí lo “novedoso”: la salvación que Dios hace al hombre, en la persona de Jesucristo, es explicada como don de Dios.

El otro aspecto a destacar es *la apertura a los demás* que tiene o ha de tener el hombre, precisamente porque la relacionalidad es reflejo de aquella que existe en Dios Uno y Trino. Una comprensión del hombre,

²⁰ MARSICH, U., «El desarrollo abarca la totalidad del hombre», *La Cuestión Social* 17 (2009) 331.

²¹ HODGE, C., «Ampliar la racionalidad económica. Teoría económica y ética a la luz de *Caritas in veritate*», *Teología y Vida* 53 (2012) 489. Cristian Hodge es profesor de teología moral y bioética en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

desde esta perspectiva, incluirá la experiencia del *don* y de la *gratuidad*²², también en el ámbito económico; pues «para humanizar la economía, tanto la antropología teológica como la ética personalista quieren aportar esta visión global del hombre»²³.

3.2.2. Ampliación de la racionalidad económica

La racionalidad económica a la que se hace referencia es la propia de un sistema de mercado. *Un sistema de mercado* es más que una simple categoría de la ciencia económica; es una forma concreta de organizar las actividades económicas y no funciona de modo “automático” ni tampoco se regula por sí sólo como por arte de magia²⁴.

²² Cfr. HODGE, C., «Ampliar la racionalidad económica. Teoría económica y ética a la luz de *Caritas in veritate*», 490.

²³ *Ibid.*, 492.

²⁴ Para mayor referencia, a propósito de una economía de mercado, citamos las palabras de un economista de la Universidad de Washington: «Los sistemas de mercado están compuestos enteramente por demandantes y proveedores, seres humanos vivos que persiguen los proyectos que les interesan, economizando en base a las escaseces relativas a que se enfrentan y negociando acuerdos para obtener lo que quieren de otros, ofreciéndoles lo que los otros quieren obtener a su vez. Cuando los economistas usan los términos oferta y demanda en realidad están hablando de este tipo de negociaciones continuas y sin

Como señala Bonnín, «al igual que hiciera Juan Pablo II, también Benedicto XVI acepta la posición central del mercado en la economía», pero esto no debe confundirse con un sistema de mercado sin reglas propio del neoliberalismo²⁵. El mercado lleva consigo unas reglas que permiten su funcionamiento y pueda beneficiar a los que en él participen; y esto lo harán aplicando la racionalidad que le es propia, cuyos elementos destacados son la búsqueda de proyectos de interés, consideración de la escasez relativa, economización, negociación, ofrecimiento y demanda recíprocos, etc.²⁶. Pero, la realidad social, no sólo se

fin» (HEYNE, P., *Conceptos de Economía. El mundo según los economistas*, 8 ed. Madrid: Prentice Hall, 1998, 63).

²⁵ Cfr. BONNÍN, E., «*Caritas in veritate*: Aspectos ético-teológicos», *La Cuestión Social* 17 (2009) 327. Bonnín es Maestro de la Universidad Pontificia de México. El artículo es una conferencia sustentada 22 de agosto de 2009 en IMDOSOC con ocasión de la presentación de la encíclica *Caritas in veritate*. Asimismo, destaca que «la visión del desarrollo como vocación y como don, es algo que ya se encuentra en Pablo VI, pero que el Papa Ratzinger profundizará mucho más»; *ibid.*, 326.

²⁶ Por eso, advierte Heyne que «el razonamiento económico contribuye relativamente poco al entendimiento de las relaciones dentro de los grupos familiares o grupos pequeños donde sus miembros pueden conocerse bien unos a otros y cooperar entre ellos, sobre la base de ese conocimiento personal. Los economistas explican principalmente cómo ocurre la cooperación entre personas que no se conocen en absoluto, pero que, sin embargo, trabajan juntas con eficacia» (HEYNE, P., *Conceptos de Economía*, 473-474).

compone de la actividad económica, dando cuenta de la limitación de la racionalidad económica que necesita ser ampliada a fin de adquirir la capacidad de entender y explicar otros tipos de relaciones que conlleven también otras motivaciones que van más allá del interés personal, pero sin anularlos. Expondremos los intentos de esta ampliación surgidos con ocasión de *Caritas in veritate*.

a) *Una racionalidad compleja*

Hodge se propone «encontrar una teoría que complemente distintas racionalidades en el ámbito económico»²⁷. Para tal propósito sigue a González Fabre y a Villarreal, cuyos aportes considera complementarios con las afirmaciones de *Caritas in veritate*; en especial con el n. 35 de la encíclica²⁸. Hodge toma de González Fabre la noción de “escasez compleja” con el propósito de ampliar la concepción neoclásica de *escasez económica*, dado que «en la existencia humana, además de la escasez de *bienes económicos* sustituibles entre sí, hay *bienes morales* que también son escasos. Estos últimos son las cualidades morales de la persona, la calidad de las relaciones interpersonales y del

²⁷ HODGE, C., «Ampliar la racionalidad económica. Teoría económica y ética a la luz de *Caritas in veritate*», 484.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 487.

orden social»²⁹. Realiza esto a fin de mostrar que, en la toma de decisiones «no se pueden separar fácilmente los bienes económicos de los bienes morales»³⁰.

A una *escasez compleja* le correspondería, pues, una *racionalidad compleja*. En efecto, «los agentes económicos se enfrentan a decisiones a la vez económicas y éticas: “muchas personas —probablemente la mayoría— desarrollan su actividad económica dentro de relaciones personales y sociales de cuya calidad cuidan al mismo tiempo que de su propio interés”»³¹. Aquí está la clave, en *saber tomar una decisión considerando las relaciones personales y el interés propio*. Esto podría entenderse también como el reto de actuar tomando en cuenta tanto el *bien de los demás* —principalmente de quienes «tienen que ver algo con nosotros» — y el *bien personal* de cada uno; esto se traduce en actuar buscando el *bien común*, en lo que esté a nuestro alcance. Dicho “alcance” se enmarca en las relaciones

²⁹ *Ibid.*, 484.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 487. Aquí HODGE cita expresamente a GONZÁLEZ FABRE, R., *Ética y economía, Una ética para economistas y entendidos en economía*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2005, 122. En línea con lo anterior, Hodge hace mención de la Teoría de la '*we rationality*', desarrollada por autores como Sugden, Bacharach y Smerilli. En dicha teoría se «interpreta la relación como un dato primitivo, sin renunciar —esto es lo importante— a la primacía de la persona» (*Ibid.*, 494).

que tengamos establecidas, y sus efectos incluyen, por supuesto, a la persona misma.

Hodge valora también la insistencia que tiene Benedicto XVI en «mostrar que las exigencias de la justicia y del bien común son necesarias *desde el interior* de la actividad económica y no cómo algo exterior y posterior». Ya que es, en ese contexto, donde el Papa bávaro «plantea que, además de la lógica del mercado —dar para recibir— y de la lógica del Estado —dar por deber— se abra un espacio para la lógica de la gratuidad»³². Concluye Hodge que «la *lógica de la gratuidad*, es decir del don de la persona humana, recibido de Dios y ofrecido a los otros, en el ámbito de la economía, puede ampliar la racionalidad económica»³³.

b) *Una ética relacional*

Mota, al analizar la dimensión ética de *Caritas in veritate* nos dice que «el discurso ético de esta encíclica pretende anunciarse, ciertamente, como una guía con sentido universal, pues admite tener un marco referencial más amplio, más allá de los límites establecidos por el saber humano en su dimensión particular»

³² HODGE, C., «Ampliar la racionalidad económica. Teoría económica y ética a la luz de *Caritas in veritate*», 493.

³³ *Ibid.*, 498.

³⁴. Más aún, sostendrá que «la ética que se propone en la encíclica debe cumplir este mismo requerimiento de universalidad y, para ello, se sostiene en un primer principio cierto y evidente en el orden moral: “la naturaleza humana”»³⁵. Esta naturaleza incluye la *dimensión relacional* como nos lo recuerda el CDSI³⁶.

Marsich “detecta” como *correctivos éticos de la economía* a la gratuidad, el don y la solidaridad³⁷. Designa como “novedad antropológica” a la *relacionalidad* entre los humanos como seres recíprocamente necesarios³⁸. Para él, en el Cristianismo, «lo “metafísicamente humano” es ese tipo original de relación interpersonal que se llama relacionalidad y que nos acerca los unos a los otros, para que juntos logremos realizarnos más en el orden del ser»³⁹. Consideramos válida

³⁴ MOTA RODRÍGUEZ, A., «La dimensión ética de la Carta encíclica *Caritas in veritate*», *Efemérides Mexicana* 28 (2010) 278.

³⁵ *Ibid.*, 280.

³⁶ Cfr. CDSI, n. 221.

³⁷ MARSICH, U., «El desarrollo abarca la totalidad del hombre», *La Cuestión Social* 17 (2009) 338.

³⁸ *Ibid.* 342.

³⁹ *Ibid.* En consonancia con lo anterior, el Cardenal Norberto Rivera en su *Homilía de la Eucaristía que inaugura el Encuentro de Centros de Doctrina Social Cristiana*, destacaba que: «recomenzar desde Cristo significa escuchar de nuevo ese llamado para difundir y vivir la doctrina social cristiana». Pues, continúa diciendo, «donde reina el “dios” de la ciencia y la técnica, particularmente entre jóvenes generaciones, no hay mucho espacio para que las personas sean el centro de todo y para *hacer de la*

esta afirmación para todo tipo y nivel de relación humana.

En un capítulo anterior hemos destacado el diagnóstico de Benedicto XVI acerca de la causa más importante del subdesarrollo en los países: la falta de *fraternidad* entre los hombres y los pueblos⁴⁰. La fraternidad involucra hablar de relación entre personas, para lo cual se precisa la práctica de lo que *Caritas in veritate* indica por *inclusión relacional*, la cual garantiza la incorporación de cualquier persona o pueblo en la «única comunidad de la familia humana»⁴¹. Pero la sola inclusión relacional no basta; como veíamos en el apartado anterior, resaltamos una consideración clave de actuación: *saber tomar decisiones, teniendo en cuenta las relaciones personales y el interés propio*.

Por su parte, el entonces Nuncio Apostólico en México, Christophe Pierre, consideraba que el punto clave de la encíclica está puesto en *la calidad de las relaciones*, tanto micro como macro, pasando por las relaciones intermedias de la sociedad civil. Más aún, enfatiza que «la vía que Benedicto XVI propone puede ser, a mi manera de ver, llamada “relacional”, a causa

libertad un don para el amor» (RIVERA, N., «Más testigos que maestros», *La Cuestión Social* 18 (2010) 109).

⁴⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 19.

⁴¹ *Ibid.*, n. 54.

del hecho de que en la categoría relación debemos buscar la solución»⁴² al problema del desarrollo humano. De esto, extrae algunas consecuencias operativas.

«En síntesis, la idea de que las relaciones en las cuales *la caridad se concretiza como el don y la fraternidad*, pueden y deben transformarse de la realidad marginal y marginada, en la sociedad moderna, a unos principios que tengan un puesto de primer plano en las cosas más prácticas; por ejemplo, en el modo de organizar y administrar las empresas, una asociación de consumidores, un sindicato, una red de servicios sociales, el Estado social, las relaciones entre los pueblos»⁴³.

c) La estructura donal en las micro-relaciones.

Zemborain expone el ámbito de interacción social que se da en la familia para ilustrar los *principios de la donación y la circulación* de cosas que en ella rigen.

⁴² PIERRE, Ch., «No hay verdad sin caridad y no hay caridad sin verdad», *La Cuestión Social* 17 (2009) 321. Christophe Pierre es actualmente Nuncio Apostólico en Estados Unidos.

⁴³ *Ibid.*, 322. Este autor —Pierre— afirma además que «el mensaje más profundo de la encíclica, en mi opinión, está en la apuesta sobre *una nueva interacción ética de las conciencias y de las inteligencias sobre un pensamiento relacional* que esté a la altura de las nuevas interdependencias que se crean entre los hombres y los pueblos. El desarrollo humano será el efecto emergente de esta nueva visión del estar en sociedad y de las acciones que tiene como consecuencias» (*Ibid.* 323).

El primero de ellos es la *necesidad*; pues, se da bienes a quien los necesita. Este principio se conjuga con otros que miran al donante: su *capacidad* o *disponibilidad de dar*. Incluye en su análisis tanto el *principio de equidad* como el *principio de igualdad*. La equidad «afirma que “los iguales deben ser *tratados* igualitariamente, y los desiguales de forma desigual”, y esto a su vez en proporción a las características relevantes de *similitud* y *diferencia*». El principio de igualdad, por su parte, establece *dar* a todos lo mismo⁴⁴.

Pero será el *principio de exceso* (o superabundancia) la *norma general de la donación* en las redes familiares. Esto es así porque el donante da en exceso para personalizar la relación; es decir, «para demostrar que el regalo se realiza en nombre de la relación personal y no por acatar una regla»⁴⁵. La *libertad* actúa también en la donación y lo hace, según Zemborain, tanto por el lado del donante como por el lado del receptor del don. Del donante porque la donación surge de un acto de dar que presupone la libertad; y porque el mismo donante buscará reducir la obligación del que recibe, aumentando así la libertad de este último⁴⁶. Parece

⁴⁴ ZEMBORAIN, L., «El Homo donator en *Caritas in veritate*», *Cultura Económica*, 75/76 (2009) 99-100.

⁴⁵ *Ibid.*, 100.

⁴⁶ Lo anterior (la donación y los principios que en ella operan) son aplicables a la relación social, en la cual el gesto de dar

encontrar reconciliación entre libertad y obligación en el *fundamento de la donación*: la deuda. Dicha deuda será positiva si el reconocimiento por parte del donatario suscita el deseo de dar, pero sin percibir la intención del donante de endeudarlo. Es decir, hay obligación y no un deber: *el donatario, aunque está en deuda, es libre*⁴⁷.

3.2.3. Don y gratuidad en el paradigma relacional

Calvo⁴⁸ considera que, en general, “la novedad” que trae la encíclica *Caritas in veritate* es la del *paradigma relacional*, el cual «tiene su origen en la Revelación cristiana que anuncia la nueva relación entre Dios y los hombres»⁴⁹. Otro autor opina que *Caritas in*

expresará, a su vez, la presencia de «dos elementos irreductibles y aparentemente irreconciliables: libertad y obligación, autonomía y dependencia» (cfr. *ibid.*, 100).

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, 101.

⁴⁸ Ana Cristina Calvo es directora del Programa Internacional “Democracia, Sociedad y Nuevas Economías” del Rectorado de la Universidad de Buenos Aires: www.pidesoneuba.com. Es coautora, junto con Luigino Bruni, del libro *El precio de la gratuidad. Nuevos horizontes en la práctica económica*, Ciudad Nueva: Buenos Aires, 2009.

⁴⁹ CALVO, A. C. «Don y reciprocidad en la práctica de la caridad», *Corintios XIII*, 140 (2011) 35. La autora afirma más adelante que «la encíclica nos invita a superar la dicotomía *non profit – for*

veritate propone un nuevo paradigma de pensamiento económico en el que se amplíe la racionalidad económica con una apertura a la gratuidad, la relacionalidad y el don⁵⁰. Para explicar, de algún modo, esa posibilidad de apertura, Hoewel en base a un trabajo de Gui y Sugden⁵¹ nos dice que:

«A través de las transacciones nos involucramos en relaciones y encuentros que afectan tanto a nuestra vida personal y a nuestra felicidad, como al desarrollo de la economía. De este modo, surgen los “bienes relacionales” —entre los que podemos citar la amistad, la confianza y, por supuesto, los dones— los cuales son cruciales para comprender el funcionamiento de una economía post-industrial»⁵².

profit, en favor de una idea de “economía civil”, donde mercado y actividad económica pueden abrirse en su interior al don-gratuidad. Si la actividad económica es una actividad humana, nunca es una actividad ética y antropológicamente neutral: o construye relaciones de justicia y caridad, o las destruye» (*Ibid.*, 52).

⁵⁰ Cfr. HOEVEL, C., «Hacia el paradigma del don», *Cultura económica*, 75/76 (2009) 83. Además, sostiene que la idea de *intersubjetividad* de Husserl «puso las bases para lo que hoy se llama la relacionalidad de los bienes y, a través de esto, concebir las cosas como dones» (*Ibid.*, 88).

⁵¹ GUI, B. y SUGDEN, R., *Economics and social interaction: accounting for interpersonal relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

⁵² HOEVEL, C., «Hacia el paradigma del don», 88.

La introducción de tales «bienes relacionales», en el ámbito de las transacciones económicas, no es una nimiedad; pues, de acuerdo con Hoevel, no comprenderíamos el funcionamiento de la economía sin tales bienes. Incluso, podemos sostener que sin alguno de esos bienes relacionales —piénsese en la confianza—, difícilmente habría actividad económica duradera y mucho menos eficiente. Hoevel hace aquí la distinción de que el don o los dones están incluidos en los bienes relacionales. Un bien relacional sería a la vez una categoría y una realidad que exige la presencia de un don; o, como expondremos más adelante, es el don lo que fundamente el bien de una relación.

a) Lo que se considera don

Un autor, haciendo eco de la inclusión del don en la vida política y económica, nos dice en resumen que *el don es uno de los valores fundantes de las relaciones humanas y, por extensión, de la sociedad misma*. Así, nos dice que:

«El Papa Benedicto XVI nos recuerda que el mercado y la política necesitan personas abiertas al don recíproco, porque todo ser humano está llamado al don de sí mismo, por lo cual todo lo que construye está llamado a tener esta misma orientación si quiere ser plenamente humano. La cooperación internacional, junto al *don* y la *reciprocidad*, definida por Benedicto XVI como “la constitución íntima del ser humano”

(*Caritas in veritate*, n. 57), es el valor que funda las relaciones humanas y a la misma sociedad»⁵³.

Entender el don como *valor fundante* de las relaciones, nos lleva a hablar de su capacidad para generar relaciones, pero también para preservarlas o intensificar los lazos personales. Esta consideración ha de ser complementada con lo que más adelante señalaremos como el *valor de vínculo* que posee un bien susceptible de ser dado. La consideración del don incluye un amplio rango que va desde los bienes materiales e inmateriales hasta llegar a don de la persona misma.

b) Lo que se entiende por gratuidad

Como referente conceptual nos valemos, conjuntamente, de la noción de gratuidad destacada por Bruni —*actitud interior* para entrar en relación con alguien— y por aquella señalada por Schlag como una *dimensión* de nuestro actuar caracterizada por «el tener relaciones verdaderamente humanas»⁵⁴. Complementario a esto, ha destacado un autor

⁵³ LAFOSSE, J., «Caridad y cooperación internacional desde la perspectiva de Cáritas de Latinoamérica», *Corintios XIII*, 140 (2011) 124. Lafosse era, en aquel entonces, Secretario General de Caritas del Perú.

⁵⁴ SCHLAG, M., «*Caritas in veritate*, entre tradición cristiana y mundo moderno», *Romana*, 49 (2009) 499.

hispanoamericano que *Caritas in veritate* nos invita a relacionarnos económicamente en «gratuidad»:

«La organización de la economía deberá tener presente que existen necesidades humanas que son anteriores al intercambio de bienes (...). Estas necesidades humanas exigen, por su naturaleza, ser siempre atendidas. Para atender a estas necesidades sin respuesta en el mercado será necesario que, sobre todo al interior de la sociedad civil, surjan iniciativas que se inscriban dentro de lo que se denomina “gratuidad”»⁵⁵.

A continuación, presentamos algunas apreciaciones diversas, pero complementarias, del concepto de gratuidad. En primer lugar, la gratuidad aparece considerada como *uno de los criterios éticos* introducidos en los últimos documentos del Magisterio Social de la Iglesia⁵⁶. Gratuidad es vista también como *un principio fundante* de la sociedad, como lo destaca Calvo al comentar que una de las aportaciones específicas de *Caritas in veritate* «es la afirmación acerca de que la *reciprocidad* y la *gratuidad* son principios fundantes también para la economía y el mercado»⁵⁷. En

⁵⁵ MARAVÍ PETROZZI, A., «*Caritas in veritate*», *Revista Teológica Limese*, 43 (2009) 407-408

⁵⁶ Cfr. LAFOSSE, J., «Caridad y cooperación internacional desde la perspectiva de Cáritas de Latinoamérica», 121-124.

⁵⁷ CALVO, A. C. «Don y reciprocidad en la práctica de la caridad», *Corintios XIII*, 140 (2011) 40.

este sentido, afirma que «podemos y debemos encontrar la *gratuidad* en el desarrollo de todo tipo de acción, incluso en el ejercicio del deber, del contrato, del mercado, de la empresa»⁵⁸.

Hubert, por su parte, señala la gratuidad como *manifestación del don y fundamento de nuestro mundo*; al tiempo que advierte que *gratuidad* no es sinónimo de rebajas comerciales⁵⁹. Hay quien sostiene que la gratuidad, junto con la solidaridad, es *condición para la justicia social*, y presupone el reconocimiento y la gratitud⁶⁰. Tal autor, Ayora, enfatiza que la gratuidad *no ha de confundirse con lo "gratis"*; antes bien, es «una

⁵⁸ *Ibid.*, 40. Advierte también que la *gratuidad* no se traduce en descuentos comerciales o rebajas ofrecidas para una fidelización de clientes (cfr. *Ibid.*, 41).

⁵⁹ Cfr. HUBERT, C., «*Caritas in veritate*. Presentación desde la teología», *Cuadernos de Teología* 2 (2009) 98. Para él, «el principio de gratuidad está en el fundamento de nuestro mundo» y la gratuidad manifiesta el don, cuya lógica —la del don— no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo (cfr. *Ibid.*, 98-99).

⁶⁰ Cfr. AYORA PINÓS, X., «Gratitud, gratuidad y justicia social», *Cuadernos de Teología* 2 (2009) 208. En palabras de este autor: «obrar de manera gratuita, siendo útil a los demás a cambio de nada, supone siempre algún tipo de gratitud, de reconocimiento de que uno ha recibido anteriormente de manera gratuita (...) por ello, la justicia social es efectiva si va precedida de la solidaridad inspirada en la gratuidad, en la memoria agradecida» (*Ibid.*, 208).

especie de trascendental, una dimensión que puede acompañar a cualquier acción»⁶¹.

c) *El don en la economía y la economía del don*

Hoevel opina que el papel del don en la economía está condicionado por la adopción de una perspectiva personalista-creacionista que permita la apertura «a la novedad, a las relaciones cara a cara, a la libertad, a los bienes relacionales y, por tanto, también a la dimensión del don y de la gratuidad, tanto en la vida humana en general como en la vida económica en particular»⁶². Es del mismo parecer Calvo, quien manifiesta que la perspectiva de la encíclica no se corresponde con la mirada de “compartimentos estancos” entre los sectores económico, estatal y social; sino que busca la integración de todos ellos⁶³.

Zemborain, al tratar los aspectos relacionados con *la economía del don*, explica que la diferencia más importante entre *mercado* y *donación* radica en observar qué pasa en el donante y en el receptor cuando el don circula. Sostiene asimismo que la perspectiva de mercado centra su análisis en la función de utilidad del agente que da algún bien, mientras que en la

⁶¹ *Ibid.*

⁶² HOEVEL, C., «Hacia el paradigma del don», 89.

⁶³ CALVO, A. C. «Don y reciprocidad en la práctica de la caridad», 37.

donación el donante pone, de algún modo, en compromiso al donatario⁶⁴.

Tras la exposición de los principios en la relación familiar y social, Zemborain busca formular una teoría social y económica que contenga dos facetas: la caracterización de la persona y el establecimiento de normas e instituciones. En la primera de ellas presenta una mirada a la persona, cuyo actuar esté dotado de dos “motores”: el *interés propio* y la *donación*⁶⁵. De este modo, su campo de acción personal abarcaría tanto las relaciones de mercado y como las de comunidad. En cuanto a las normas e instituciones, indica Zemborain que han de apoyarse «sobre una moral que evoluciona a partir de la interacción voluntaria entre las personas»⁶⁶. Esto quizás se deba a que considera que el *bien relacional* se produce por interacción social, y una de

⁶⁴ Cfr. ZEMBORAIN, L., «El Homo donator en *Caritas in veritate*», *Cultura Económica*, 75/76 (2009) 99.

⁶⁵ Vemos aquí una propuesta similar a aquella compuesta por dos elementos: interés propio y relaciones.

⁶⁶ *Ibid.* Además, sobre esto último, presenta la diferencia entre coordinación económica y coordinación moral. La primera tiene como instrumento operativo los precios, la segunda en las normas, las cuales «se forman evolutivamente para guiar la interacción de las personas tanto en situaciones de conflicto como de cooperación» (*ibid.*, 102). Creemos discutible el planteamiento de que la sola interacción humana sea capaz de generar una “evolución” en las normas y en la moral.

las formas de producir dicho bien «es a través de la aprobación social que reciben las personas al adherirse a la norma de comportamiento caritativo»⁶⁷. Sugiere que el Estado puede incentivar, al menos por un periodo de transición, las acciones de caridad⁶⁸.

d) Interrelación economía, política y sociedad civil

Migliore, centrándose en la enseñanza de *Caritas in veritate*, n. 37, sobre la manera en que deben relacionarse el Estado, el mercado y la sociedad civil, sostiene que dicha enseñanza refleja la influencia de Stefano Zamagni; concretamente la idea de que una sociedad tiene futuro si los siguientes principios se desarrollan armónicamente: el intercambio de equivalentes, la redistribución de la riqueza y la donación como ejercicio de reciprocidad⁶⁹.

Tales instancias del mercado, el Estado y la sociedad civil interactúan para lograr ese desarrollo armónico del que se ha hecho mención. Así, Migliore,

⁶⁷ Cfr. ZEMBORAIN, L., «El Homo donator en *Caritas in veritate*», 102.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 103.

⁶⁹ Cfr. MIGLIORE, J., «Mercado, Estado y Sociedad civil», *Cultura económica*, 75/76 (2009) 30. Una posición presenta en Calvo cuando considera que la reciprocidad y la gratuidad son principios fundantes también para la economía y el mercado (cfr. CALVO, A. C. «Don y reciprocidad en la práctica de la caridad», 40).

citando la encíclica *Centesimus Annus*, expone que el mercado necesita de la política por tres razones: i) para crear un marco jurídico institucional, ii) por los fenómenos de exclusión que, al parecer, no puede resolver y, iii) para salvaguardar aquellos bienes colectivos como el ambiente natural y el ambiente humano⁷⁰. Pero esa intervención del Estado en materia económica deberá ser «limitada y guiada por el principio de subsidiariedad»⁷¹.

La encíclica de Benedicto XVI vuelve a prestar atención al tema de la sociedad civil, ya presente en la encíclica *Centesimus annus* y en el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*. Migliore resalta dos cosas de esa atención prestada en *Caritas in veritate*; a saber: que *la existencia humana es un don*; y que *la sociedad civil no ha de verse como un “tercer sector”* apartado de lo estatal y lo económico⁷². Advierte que la encíclica más que cerrar cuestiones es «una invitación a la tarea de pensar

⁷⁰ Cfr. MIGLIORE, J., «Mercado, Estado y Sociedad civil», 31-32.

⁷¹ *Ibid.*, 32. *Caritas in veritate* n. 57 recurre al mismo principio de subsidiariedad para que guíe el funcionamiento de una autoridad política de alcance global.

⁷² Sigue diciendo Migliore: «*Caritas in veritate*, recordando que la existencia humana es un don, agrega que la sociedad civil no puede ser entendida como un tercer campo, separado de los otros, un tercer sector que corrige con la solidaridad lo que la “lógica del mercado” (“el dar para tener”) o la lógica del Estado (“el dar por deber”) no pueden resolver» (*Ibid.*, 35).

qué significa, en lo concreto, la realidad de un Estado y un mercado abiertos a la gratuidad y al don»⁷³. Este tema es retomado en trabajos correspondientes al siguiente periodo de recepción contemplado en nuestro estudio.

3.3. RECEPCIÓN POSTERIOR: 2014 - 2019

Como hemos señalado líneas arriba, el año de inicio de esta segunda recepción corresponde al periodo inmediatamente posterior a la exhortación *Evangelii Gaudium*, un documento muy significativo del pontificado de Francisco por su carácter programático⁷⁴. De lo que se trata en este apartado es ver cómo las nociones de don y de gratuidad han seguido siendo estudiadas en un periodo inmediatamente posterior al pontificado de Benedicto XVI.

Presentamos dicha recepción en dos partes: la primera busca ampliar y complementar los temas destacados en la primera recepción. La segunda, en cambio, pretende presentar algunas consideraciones

⁷³ *Ibid.*, 36.

⁷⁴ ALONSO, J., «Evangelii Gaudium», *Scripta Theologica* 46 (2014) 422.

interesantes y novedosas que permitan avizorar por dónde se ha ido orientando la investigación sobre el don o la gratuidad.

3.3.1. Ampliaciones de la primera recepción

La mayor parte de los temas vistos, en relación con el don o la gratuidad, vuelven a ser expuestos, quizás con un poco más de perspectiva respecto de la primera etapa, toda vez que han sido tratados después de cinco años.

a) La antropología de la donación

Osorio destaca, como idea principal, que la denominada llamada «antropología de la donación» concibe al hombre como un don y prescribe la gratuidad de la existencia. A partir de esto, propone una revisión de las categorías antropológicas a fin de instaurar un *orden* de gratuidad y de donación⁷⁵. En ese orden, más que fijarse en la noción de sistema institucional ha de considerarse que son las personas las que

⁷⁵ Cfr. OSORIO, B., «Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana», *Escritos* 23 (2015) 67. Aunque sólo cita indirectamente la encíclica *Caritas in veritate*, refiere en varias ocasiones a RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*. 7 ed. Salamanca: Sígueme, 1994.

integran las instituciones; por lo que el cambio en éstas exige el cambio en las personas y en las relaciones que establecen entre ellas⁷⁶. Así, pues, será la acción humana la que incida en el cambio de las instituciones y en general en cualquier tipo de relación. Tal incidencia de la *acción humana* se condiciona, a su vez, por la *relación* de la que se trate: se actúa mediante unos «esquemas de acción» que responde a su vez o están regidos por ciertas «estructuras de relación». De este modo, «las acciones humanas se realizan en un contexto de relaciones que dotan al ser humano de patrones de conducta y modelos para la consecución de sus fines»⁷⁷. De lo anterior deduce la conveniencia de «ser conscientes del *tipo de relaciones* que establecemos con

⁷⁶ «Las relaciones políticas, por ejemplo, son en última instancia relaciones humanas; incluso las relaciones que tenemos con las cosas están determinadas por nuestro modo de relacionarnos con ellas. En la política, en la economía, en las formas religiosas se dan constantes cambios y sus fuerzas siempre están en movimiento. Pero esas fuerzas son las propias personas, los individuos mismos; todas sus decisiones, acciones y las consecuencias de estas, afectan toda actividad y las relaciones establecidas en su interior. No podemos hacer un juicio de valor sobre los “sistemas” como aquellos sobre los cuales recae toda la responsabilidad de nuestros grandes males o que ellos, por pura “voluntad”, patrocinen o destruyan toda posibilidad de relaciones entre los seres humanos o sean los causantes de todas las miserias que nos acosan» (OSORIO, B., «Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana», 70).

⁷⁷ *Ibid.*, 71.

los otros, porque todos los efectos y las consecuencias de nuestras acciones recaen sobre un otro para ayudarle a su humanización o para hacer más reprochable su existencia»⁷⁸.

b) El don como presupuesto de toda relación

Moreno y Scalzo, precisan que la lógica del don puede fundar relaciones personales intensas y exclusivas, en virtud de que lo que se intercambia o se da es algo insustituible; algo que “no tiene precio”:

«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»⁷⁹.

El aspecto de *la apertura a los demás*, visto en la primera recepción, asume ahora una ampliación proactiva que se traduce en *darse a los demás*, así lo expone Osorio:

⁷⁸ *Ibid.* Y, un poco más adelante dirá que «ser hombre significa esencialmente pasar de ser para sí mismo a *ser para los demás* (...) supone esto dejar de girar en torno a uno mismo, alrededor del propio yo, y existir para los otros» (*Ibid.*, 81). En esto, es notoria la influencia de Ratzinger; ver *Introducción al cristianismo*, 218-219.

⁷⁹ MORENO ALMARCEGUI, A., y SCALZO, G., «El don y su función económica», *Cultura económica* 94 (2017) 33.

«El hombre es un ser no para sí, sino para los demás (...) la plenitud humana es igual a vaciamiento total, libre y voluntario de sí para los demás. Nada se debe retener. Todo es para los otros (...) Esto rompe todo el estatuto del comportamiento humano basado en el cumplimiento de unas reglas o leyes establecidas, como un supuesto de configuración social de convivencia y para establecer criterios en un esquema de buen comportamiento, en una lógica del actuar bien en todas las circunstancias»⁸⁰.

El *don perfecto* es presentado como constitutivo de la relación humana. Tal don es «amor al otro en cuanto tal; por el acto de darse, el hombre constituye al *otro* como otro y se constituye en *sí mismo* frente al otro y en vinculación con él»⁸¹. La distinción del *otro* respecto al *sí mismo* es clara, pero es interesante notar cómo la manifestación del amor entre uno y otro es una acción especial —el acto de darse—, una donación del amor. Similar opinión tiene Calvo cuando señala que *la noción de don* presente en *Caritas in veritate* «es sobre todo un “darse”, un donarse de la persona, que por lo tanto se basa primero en el ser y después en el

⁸⁰ OSORIO, B., «Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana», 78.

⁸¹ *Ibid.*, 81. Explica, a su vez, en qué consiste esa perfección: «La perfección del don es pura negatividad, total desprendimiento de sí mismo en provecho del otro, eclipse y retirada para acogerlo sin apropiárselo, exceso sobreabundante de prodigarse» (*Ibid.*).

actuar, una acción que puede asumir varias formas: es, por lo tanto, un modo de actuar, un *cómo* se actúa»⁸².

Osorio extrae una consecuencia ética al asumir que «el don instaura en los seres humanos la *lógica de la gratuidad*, eliminando esquemas de codicia y apego. Según esta perspectiva, la relación con cualquier otro no se instaura ya según una normatividad o un esquema político o ético de igualdad y reconocimiento. Esta lógica trasmuta los criterios de comportamiento»⁸³.

Junto con la instauración de relaciones, basadas en esquemas éticos o políticos, pueden encontrarse algunos ejemplos en los cuales resalta la capacidad del don para “generar” relaciones bajo la *lógica de la gratuidad*, mediante el concurso de algún bien concreto. Nos referimos a experiencias productivas en torno a la fabricación de un producto en la cual han

⁸² CALVO, A. C., «El don-reciprocidad como motor del desarrollo humano», *Veritas* 34 (2016) 14. Continúa Calvo diciendo que «este es el significado más verdadero y profundo de la gratuidad-don y, en este sentido, podemos y debemos encontrar a la gratuidad en el desarrollo de todo tipo de acción, incluso en el ejercicio del deber, del contrato, del mercado, de la empresa» (*Ibid.*).

⁸³ OSORIO, B., «Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana», 81.

participado diversos miembros de una comunidad y en la que los criterios de mercado, aunque presentes, no son predominantes⁸⁴.

c) El don en los principios de la DSI

Si en uno de los apartados del capítulo segundo de nuestro estudio presentamos los principios de la DSI desde la perspectiva del don, en este apartado buscamos un modo de relacionar o de insertar el don y su lógica en alguno de los principios de la DSI ya conocidos.

Partimos del análisis de Letelier, quien presenta el bien común como un *principio final* (o meta) de la DSI, y considera la solidaridad y la subsidiariedad como *principios constitutivos* de una sociedad. A la vez, sitúa la dignidad de la persona como fundamento de todos los principios de la DSI ⁸⁵ . Con estos

⁸⁴ Cfr. GÓMEZ CHICO, A., «Teoría y práctica del desarrollo e iniciativas comunitarias», en DICASTERIO PARA EL SERVICIO DE DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Theory and praxis of Development*, Ciudad del Vaticano, 2019, 97-100. Esta autora agrupa una serie de economías dentro de la categoría de “incluyentes”: economía social, economía del bien común, economías solidarias, economía de comunión (cfr. *Ibid.*, 100).

⁸⁵ LETELIER, G., «¿Qué son los principios de la Doctrina social de la Iglesia?», *Theologica Xaveriana* 67 (2017) 85-111. «Ciertamente —sigue diciendo—, el bien común no es, en primer lugar, una noción abstracta o especulativa, sino una realidad inmediatamente práctica (...) El punto de partida, por tanto, no es una

presupuestos, expone dos posibles soluciones para insertar la *lógica del don* en alguno de los principios de la DSI⁸⁶. La primera de ellas sostiene que la solidaridad, enmarcándose en el ámbito de la justicia, puede al mismo tiempo incorporar la lógica del don y de la gratuidad en la vida social. Esto se halla en sintonía con lo mencionado por el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, cuando señala que la solidaridad *ha de revestirse de la gratuidad total*⁸⁷.

Una segunda solución la encuentra a partir de *Caritas in veritate*, n. 38: *es la solidaridad* —y con ella la

determinada doctrina filosófica sobre el bien común, sino la mera experiencia universal de los hombres y las sociedades en las que ellos viven. Lo que mantiene unidas a las sociedades no es un concepto más o menos preciso de aquello en lo que consiste el bien común social, sino la *efectiva ordenación* de las conductas exteriores de los ciudadanos a ese fin» (*Ibid.*, 96-97).

⁸⁶ Una lectura que parte más bien de la subsidiariedad, en conexión con la lógica del don, nos la ofrece, en el ámbito hispano, Gregorio Guitián. Allí destaca que «la subsidiariedad implica siempre “reciprocidad”, porque es un recibir para dar: dar el compromiso, la implicación y la responsabilidad para rendir con esa ayuda imprescindible las propias capacidades que ahora despiertan; dar, porque quien recibe la ayuda, y responde adecuadamente, se convierte a su vez en alguien que puede ser providencia para otros» (GUITIÁN, G., «Subsidiariedad y lógica del don en la “*Caritas in veritate*”», en RUBIO DE URQUÍA, R., y PÉREZ-SOBA, J. J., *La Doctrina Social*, Madrid: AEDOS-Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, 547).

⁸⁷ Cfr. CDSI, n. 196.

justicia— *la que ha de ser insertada* en la lógica del don, de la gratuidad y de la fraternidad; pues sin esa “lógica” no puede ni siquiera alcanzarse la justicia⁸⁸. Asimismo, enlaza la lógica del don y la fraternidad con el *bien de la persona* diciendo que «es un bien común, de modo que los hombres somos mutuamente solidarios respecto de nuestro propio bien personal. Esto supone asumir la presencia de la lógica del don y de la fraternidad en todas las estructuras sociales, incluido el mercado (CV, 34-41): este es el significado propio de la solidaridad como principio social»⁸⁹.

d) Gratuidad y reciprocidad en relación al don

Si, como afirma Calvo, «la reciprocidad y la gratuidad son *principios fundantes* también para la economía y el mercado»⁹⁰, ¿en qué se diferencian ambas nociones y cómo se relacionan con el don?

Una posible relación entre *gratuidad* y *don* —explicada por Calvo, quien sigue a su vez a Zamagni—

⁸⁸ Cfr. LETELIER, G., «¿Qué son los principios de la Doctrina social de la Iglesia?», 95.

⁸⁹ *Ibid.*, 99. Letelier reconoce el avance que ha supuesto *Caritas in veritate* en lo referido a la distinción de la solidaridad como principio social y como virtud moral, pero cabe «esperar ulteriores desarrollos que precisen su significado y aclaren ciertas ambigüedades» (*Ibid.*, 107).

⁹⁰ CALVO, A. C., «El don-reciprocidad como motor del desarrollo humano», *Veritas* 34 (2016) 14.

parte de la *función* que el don ejerce en la especificación de “bienes” [relacionales]. Así el don estaría asociado a “bienes de gratuidad”, los cuales nacen del reconocimiento de un vínculo u obligación con otra persona de quien se considera enlazada a ella según la *lógica de la sobreabundancia*, propia de la gratuidad. Por otro lado, el contrato público o privado se asociaría, más bien, a los “bienes de justicia”; tal contrato exige a las partes involucradas una serie de deberes a cumplir según la *lógica de equivalencia*, propia de la justicia⁹¹. Pero Calvo, al asumir la existencia de tres *tipos de reciprocidad*, se distancia de la perspectiva de Zamagni⁹², quien distingue las relaciones de reciprocidad respecto de las relaciones de intercambio. Veamos

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 15.

⁹² El autor italiano distingue entre *relación de reciprocidad* y *relación de intercambio* en los siguientes términos: «En la relación de reciprocidad (...) A se mueve libremente hacia B para ayudarlo de algún modo sobre la base de la expectativa de que B hará otro tanto, en un tiempo sucesivo, en sus relaciones con A o, más aún, en sus relaciones con C. En la reciprocidad no sólo no existe acuerdo previo sobre el precio, sino que tampoco hay una obligación a cargo de B de reciprocitar. El sujeto A formula solamente una expectativa y si ésta es defraudada, lo que podrá ocurrir es que A interrumpa (o modifique) su relación con B. He aquí por qué *la reciprocidad es una relación intersubjetiva frágil*: quien inicia la relación corre siempre el riesgo de encontrarse frente a un oportunista que se limita a recibir» (ZAMAGNI, S., «Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*», *Cultura Económica* 75/76 (2009) 12).

en qué consisten, según Calvo, dichas “reciprocidades”. La primera de ellas sería la *reciprocidad-contrato*, que es la forma prevista en una economía de mercado. Esta reciprocidad «se caracteriza por la bidireccionalidad: se da y se recibe, y entre A y B hay un intercambio de valores equivalentes»⁹³.

La segunda forma de reciprocidad es denominada por la autora argentina como *genuina*; dentro de la cual se ubican las diversas formas de voluntariado o de economía social. En la reciprocidad genuina —además de ser *bidireccional*, como en la reciprocidad-contrato, y parcialmente *condicional* — la relación que se crea entre las partes es el fin último de la reciprocidad misma; y es esa relación la que se busca establecer y cuidar, bajo la lógica presente en, por ejemplo, muchos voluntarios, que «donan su tiempo sin poner condiciones al inicio, pero si en algún momento no reciben estima o atención, el voluntario entra en crisis y hasta puede interrumpir su actividad»⁹⁴.

En tercer lugar, llegamos a la *reciprocidad incondicional*, cuyas notas distintivas quedan resumidas,

⁹³ CALVO, A. C., «El don-reciprocidad como motor del desarrollo humano», 21. Anota también que «esta es una reciprocidad que no precisa necesariamente de la benevolencia y de la gratuidad: bastan los incentivos, las instituciones justas, las buenas leyes y la justicia transparente» (*Ibid.*, 22).

⁹⁴ Cfr. *Ibid.*

primero, en la *apertura o transitividad* hacia un tercero, pues «es la apertura la que hace que la comunión sea algo muy distinto a un “encuentro de intereses” y que la define como un “encuentro de gratuidad”»⁹⁵. Un segundo rasgo distintivo es la *incondicionalidad*, que se traduce en una exigencia necesaria de la comunión; y esto «implica ver la recompensa en el comportamiento antes que en los resultados materiales; significa encontrar sentido en mi “donarme” hacia los demás antes que en la respuesta del otro hacia mí»⁹⁶.

Valoramos positivamente el aporte de Calvo de introducir la *reciprocidad* en las distintas ocasiones de interacción humana a ella asociadas. Sin embargo, creemos que de lo que se trata, más bien, es de introducir —si es posible— la *gratuidad* o el *don* en todas las relaciones humanas.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, 23. Ilustra como ejemplo el que una empresa invierta dinero y recursos para formar a sus empleados a pesar de que alguno de ellos deje la empresa, de manera que la reciprocidad no retorna en forma directa a su empleador. Otro ejemplo lo constituyen aquellas empresas que ponen en común las utilidades para que las personas en situación de pobreza puedan gestionarlas y generar, así, una cultura cooperativa (cfr. *Ibid.*, 23-24).

e) *Economías solidarias*

El término «economía solidaria» no es nuevo, en el contexto latinoamericano⁹⁷. Lo que sí es novedoso es la aparición de una variedad de concreciones de esta forma de hacer economía. Precisamente, diez años después de la publicación de *Caritas in veritate*, la revista *Cultura económica*, dedicó uno número especial al tema de las economías solidarias. En general los artículos exponen una serie de experiencias, sin duda valiosas, pero que apenas contienen alguna alusión de lo propuesto en la encíclica social de Benedicto XVI; pues ya no se hallan citas directas ni glosas. Así, Artavia-Jiménez y otros presentan diversos ejemplos de *economías solidarias*, con el propósito de enriquecer el análisis económico⁹⁸. En una línea similar Krekeler expone un cambio de paradigma económico plasmados

⁹⁷ «Bajo el nombre de “economía solidaria” se engloban distintas experiencias económicas que tienen en común elementos como la organización, la cooperación, la acción comunitaria, la autogestión, etc., que le dan una racionalidad diferente a la de otros sistemas económicos. Estas distintas expresiones comprenden formas que van desde micro proyectos, talleres familiares, pequeñas empresas, organizaciones económicas populares, cooperativas, hasta propuestas de carácter asistencial y estrategias de sobrevivencia y subsistencia.» (CELAM, *Civilización del amor: tarea y esperanza. Orientaciones para una pastoral juvenil latinoamericana*, Celam: Bogotá, 1995, 104).

⁹⁸ Cfr. ARTAVIA-JIMÉNEZ y otros, «Economía Solidaria y Economía Humana: para enriquecer el análisis económico», *Cultura económica* 37 (2019) 15-44.

en experiencias solidarias y recíprocas de organización económica⁹⁹. Sin embargo, no hay mención alguna hacia el don o la gratuidad.

3.3.2. Nuevos temas

El interés por el desafío de cambiar de modelo de desarrollo en un mundo globalizado continuó siendo tomado en cuenta bajo el Pontificado del Papa Francisco. Muestra de ello ha sido la actividad académica desplegada en años recientes por la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales en torno a las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil¹⁰⁰. No obstante, la revista de la que hemos hecho un uso frecuente en ambos periodos de recepción —*La Cuestión social*—, después de diez años de la publicación de *Caritas in veritate*, apenas cita las enseñanzas de Benedicto XVI sobre el don o la gratuidad.

⁹⁹ Cfr. KREKELER, J., «Cambio de paradigma: Economía y mercado girando en torno al bien común», *Cultura económica* 37 (2019) 145-159.

¹⁰⁰ Esta Academia Pontificia colaboró con el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral en la organización de la Jornada de estudio por el 10° Aniversario de la encíclica *Caritas in veritate*. Las actas de esta jornada están disponibles en www.humandevelopment.va.

Además de lo anterior, otros temas novedosos, aunque quizás de menor entidad, han sido presentados bajo expresiones como “subsidiariedad circular” y “valor de vínculo”; los cuales veremos a continuación.

a) Articulación entre el mercado, el Estado y la sociedad civil

En octubre de 2017, La Academia Pontificia de las Ciencias organizó el *Seminario Internacional “Cambiar las relaciones entre el mercado, el Estado y la Sociedad civil”*. Fruto de ello, la Universidad Católica de Córdoba (Argentina) editó el libro titulado *Sociedad civil y Bien común* (2018). Nos centramos en los artículos publicados, sólo por autores hispanoamericanos.

Instancias, relaciones y racionalidades

Según Razeto, las tres instancias o “sectores” de la realidad social responderían a sendos tipos de relaciones humanas —que a continuación veremos—, acompañadas de sus respectivas racionalidades. Este autor enlaza, en primer lugar, el mercado con las relaciones de intercambio, vinculadas a la racionalidad económica. En segundo lugar, vincula el Estado con las tributaciones y asignaciones jerárquicas, regidas por la racionalidad de la regulación y la planificación institucional. Finalmente, ubica las diversas formas de

relaciones solidarias y su racionalidad correspondiente dentro de la sociedad civil¹⁰¹.

Tales “sectores”, sostiene Razeto, pueden combinarse de distintas maneras, y «no hay un tamaño óptimo para cada sector, sino que eso depende de su grado de perfección interna»¹⁰². Según él, más que preocuparse por organizar “estructuras” que armonicen los tres “sectores” se ha de buscar *que cada sector encuentre su tamaño óptimo relativo*, atendiendo a sus propios criterios de eficiencia y perfeccionamiento interno, en conformidad con sus propias racionalidades¹⁰³. En este sentido, puede ocurrir —y de hecho ocurre así— que un país posea un mayor tamaño del aparato estatal en comparación con el ámbito mercantil o de la sociedad civil, o viceversa.

En las tres instancias —mercado, Estado y sociedad civil— hay relaciones y todas ellas son “lugares de encuentro”. A partir de esto, Scannone ofrece también una explicación de cómo integrar los tres “sectores”:

«El mercado se trata de un “encuentro de personas” mediado por bienes materiales o no materiales (...)

¹⁰¹ Cfr. RAZETO, L., «Mercado, Estado y Solidaridad civil», en SCANNONE, J. C., *Sociedad civil y Bien Común*, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2018, 102, nota al pie.

¹⁰² RAZETO, L., «Mercado, Estado y Solidaridad civil», 111.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, 112.

Dicho encuentro usa la *lógica del intercambio* (de mercado) para una mutua conveniencia. Pero el mercado es instrumento, su *lógica medio-fin* se subordina al fin último de la sociedad constituida como Estado; a saber, el bien común y la felicidad de todos los afectados según su propio proyecto existencial en cuanto no impida injustamente el de los demás»¹⁰⁴.

Aquí, no obstante, se echa en falta una visión explícitamente más escatológica y trascendente en relación a ese propio proyecto existencial, que si bien es personal precisa de la referencia comunitaria de la Iglesia.

Subsidiariedad circular y articulación de las instancias

Gasda no aporta mayor novedad al considerar que tanto el mercado, como el Estado y la sociedad civil son “espacios de sociabilidad”, en virtud de los cuales se estructura la sociedad en los ámbitos *público*, *privado* y *civil*. Tampoco cuando sostiene que estos ámbitos exhiben sus propios principios reguladores —esto es, según sus racionalidades— y modos específicos de acción. Hasta aquí coincide en gran medida con Razeto y Scannone. Pero introduce una novedad: el modo en que han de interactuar entre sí los sectores

¹⁰⁴ SCANNONE, J. C., «La cultura y la interrelación entre las lógicas económicas del mercado, del Estado y del don», en ID., *Sociedad Civil y Bien Común*, 172.

arriba indicados será «de manera orgánica, conformando una especie de *subsidiariedad circular*»¹⁰⁵.

Gasda no ofrece una explicación respecto de cómo opera dicha *subsidiariedad circular*, pero afirma implícitamente que esta puede darse en el marco de una *Economía civil*, dentro de la cual se hallen armonizados los siguientes tres principios básicos del orden

¹⁰⁵ GASDA, E., «Posibilidades de la Economía civil en el contexto de una sociedad capitalista», en SCANNONE, J. C., *Sociedad civil y Bien Común*, 306. Es posible que dicha noción de “subsidiariedad circular” sea la que permita corregir cualquiera de las tres primeras situaciones a las que se refieren, a continuación, Athie y Ros: «Combinando la existencia o no de la subsidiariedad y de la solidaridad del Estado social con la familia se pueden clasificar cuatro situaciones posibles. (i) Cuando hay ausencia de ambas, la familia depende exteriormente de recursos privados no existiendo apoyo por parte de las instituciones públicas. (ii) Cuando aparece la subsidiariedad en esta situación, la familia adquiere capacidades que le son propias, pero no hay soporte institucional público, todo apoyo se centra en las redes informales y el asociacionismo. (iii) Frente a las dos situaciones con ausencia de solidaridad pública, si ésta se da aparece el caso de la familia tratada como actor pasivo pero intervenida por el Estado, el modelo prevalente en el sistema actual, o (iv) puede surgir una familia apoyada por las instituciones públicas y las redes sociales intermedias pero que posee la autonomía suficiente para poner en activo sus propias capacidades, modelo éste que entroncaría con el concepto de subsidiariedad defendido por la sociología relacional» (ATHIE, R. y ROS, J., *Subsidiariedad. Familia, comunidad y sociedad política*, Ciudad de México: Tirant Humanidades, 2019, 108).

social: redistribución, intercambio de equivalentes y reciprocidad¹⁰⁶.

b) Los bienes y sus valores de uso, de cambio y de vínculo

También consideramos novedosa otra afirmación de Gasda; esta vez referida a que los bienes poseen, además de valor de uso y de cambio, un *valor de vínculo*, que expresa la capacidad de suscitar relaciones sociales. A este respecto señala que «la definición de dádiva [don] permite mostrar que los bienes y servicios valen también en función de su capacidad de crear y reproducir relaciones sociales, lazos sociales. No sólo tienen un valor de uso y un valor de cambio, sino también un valor de vínculo (...) las cosas asumen valores diversos, según su capacidad de expresar, vincular y nutrir los lazos de los vínculos sociales»¹⁰⁷. Se trata, pues, de una consideración que aporta una noción pertinente en nuestro estudio: el que los bienes no sólo *crean* relaciones, sino que sean vehículos que expresan un vínculo y refuerzan sus lazos por medio de ellos. Si bien su afirmación recae en las relaciones sociales, creemos que esto es también aplicable

¹⁰⁶ Cfr. GASDA, E., «Posibilidades de la Economía civil en el contexto de una sociedad capitalista», 303.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 309.

a las relaciones interpersonales en ámbitos cercanos como la familia o la amistad personal.

3.4. CONCLUSIÓN

Tras este recorrido a través de una serie de trabajos en el campo de la Doctrina Social de la Iglesia, elaborados por autores hispanoamericanos, hemos notado que la enseñanza social de Benedicto XVI acerca del don y la gratuidad, contenida especialmente en la encíclica *Caritas in veritate* no ha quedado reducida a la mera cita, sino que ha sido recibida, estudiada y abordada en los diversos aspectos de su contenido temático.

En el primer periodo de recepción destacamos, entre otros temas, (i) el de la *antropología teológica* que sustenta la encíclica de Benedicto XVI; (ii) la necesidad de *ampliar la racionalidad* a fin de comprender y extender las relaciones humanas más allá del ámbito económico; (iii) la inclusión de una *ética relacional* que, partiendo de la naturaleza humana, incorpore un esquema de acción motivado, simultáneamente, por el interés propio y el cuidado de las relaciones, mediante

la gratuidad, la solidaridad y el don. Tal inclusión ética se basa en una suerte de *estructura donal* de dar y recibir, cuyos presupuestos básicos son la libertad y el amor; mientras que su operacionalidad se rige de acuerdo con los principios de necesidad, capacidad, equidad, igualdad y superabundancia. Todo lo anterior no son sino elementos cuyo telón de fondo lo constituye el reto indicado por Benedicto XVI respecto de un cambio de paradigma global o de modelo de desarrollo: el *paradigma relacional*, que tiene a Dios Uno y Trino como paradigma supremo, y que reúne, entre sus notas características, la apertura, la gratuidad y el don.

El don incluye una amplia variedad de bienes materiales e inmateriales; hasta la persona misma puede ser considerada un don. En relación a la estructuración social, el don es estimado como uno de los *valores fundantes* de las relaciones humanas y de la sociedad misma. Esto equivale a decir que el don es capaz de generar, mantener o fortalecer una relación.

La gratuidad, por su parte, no es entendida como cualidad de “gratuito” *sin más*; antes bien, junto con ser considerada como una condición para la justicia social, es vista también como un *criterio ético* de la enseñanza social de la Iglesia en los últimos años. Lo que se da *gratuitamente* es algo “invalorable” en el sentido de que “no puede ponerse precio” porque su

valor es tan alto que sólo cabe ser correspondido con otro acto de gratuidad. Si, como considera Ayora, la gratuidad es “una especie de trascendental”, su presencia entonces podría acompañar cualquier acción de hombre. De este modo, la gratuidad se convertiría en aquella *noción clave* a ser aplicada, a través del don, en cualquier instancia de las relaciones humanas; y esto incluye tanto la política como la economía.

Un tercer conjunto temático resultante de esta recepción ha sido la interrelación entre las instancias del mercado, el Estado y la sociedad civil. Según los autores estudiados, a esta última es la que más atención le ha prestado Benedicto XVI en la encíclica CV. El reto está, por un lado, en que tales instancias dejen de verse como “sectores”. De otro lado, tanto el Estado como el mercado han de dar cabida al don y a la gratuidad; pues se supone que ambos —don y gratuidad— ya están presentes en la sociedad civil.

En el segundo periodo de la recepción —ya bajo el Pontificado de Francisco, y tras la publicación de *Evangelii Gaudium*— la mayoría de los temas fueron continuados y ampliados por parte de los autores hispanoamericanos de DSI. No obstante, surgieron algunos temas novedosos junto con autores que no se hallaban presentes en el primer periodo de recepción.

Así, la *antropología teológica*, destacada en el primer periodo de recepción asumió una mayor concreción, presentándose como *antropología de la donación*. A partir de esta última perspectiva se propone instaurar un *orden social* que incluya también la donación y, por tanto, la gratuidad. En dicho orden, con sus diversas instancias o niveles, la acción humana está condicionada por la relación; estableciéndose así una suerte de «esquemas de acción» que han de conformarse con las diversas «estructuras de relación».

La capacidad que tiene el don de crear relaciones y acrecentarlas sigue siendo tomada en cuenta en este segundo periodo de recepción. Sin embargo, es explicado también como “presupuesto constitutivo” de la relación humana, que se expresa no sólo por la *apertura a los demás* sino por la acción de *darse a los demás*.

El *don y su lógica* pueden ser incluidos en el conjunto de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, como ha destacado Letelier. Así, según Benedicto XVI el *principio de solidaridad* ha de ser insertado en la lógica del don, de la gratuidad y de la fraternidad.

Finalmente, hacemos mención de algunas consideraciones o expresiones nuevas en relación con los temas propuestos en *Caritas in veritate*. La primera es la expresión *subsidiariedad circular*, de la cual, sin embargo, no contamos con una explicación. Dicha noción

es expuesta a propósito de la articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil, ya mencionada en la primera recepción. No obstante, aquí tales “instancias” de la sociedad son vistas como *espacios para el encuentro* de las personas o *espacios de sociabilidad*. Consideramos que esta propuesta de articulación de las *tres instancias* sociales es mejor de aquella referida a la combinación, en medidas diversas, de los *tres sectores* de la sociedad.

La segunda es la noción de *valor de vínculo* que poseerían los bienes, además de los ya conocidos valor de uso y valor de cambio. Esta noción, en sentido estricto, no es totalmente nueva, porque su significado nos remite a la capacidad de don de generar vínculos. Lo nuevo es, más bien, la expresión misma.

CONCLUSIONES

Es momento de hacer balance en relación a los objetivos de esta investigación. Nos propusimos conocer un primer marco de referencia a partir de los estudios sobre el don en las ciencias sociales; en segundo término, abordamos, sucintamente, la noción de don en las tradiciones de la antigüedad clásica, judía y cristiana. El debate académico suscitado en las ciencias sociales respecto del don ha transitado, por un lado, entre aquellos que —siguiendo a Marcel Mauss— consideran que el *don* precisa de *contra-don*, por lo que excluyen el desinterés y la gratuidad. De otro lado, se hallan aquellos que consideran la distinción neta entre *don* e *intercambio*, pues lo primero es algo totalmente gratuito y desinteresado. Las tradiciones de la antigüedad clásica, del mundo judío y del cristianismo

exhiben, más bien, una consideración equilibrada del don. Judaísmo y cristianismo conciben a Dios como dador y fuente de todo don; y su dar lo realiza en el marco de una relación especial: la alianza de Dios con su pueblo.

Por su parte el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI) contiene —desde una *perspectiva relacional y donal*— diversas menciones al *don* en todos sus capítulos, aunque para la *gratuidad* hay escasas las referencias. A partir de allí y, a fin de conocer el magisterio social de Benedicto XVI, estudiamos sus encíclicas, así como los mensajes para la celebración de la Jornada mundial por la paz.

En base a lo realizado en la presente tesis, y a poco más de diez años de la publicación de la encíclica social *Caritas in veritate*, nos propusimos hacer un análisis de la recepción de dicha encíclica —en el ámbito hispanoamericano—, concretamente en lo referido a las nociones de don y de gratuidad, a fin de conocer el alcance de dicha recepción, que dividimos —por el cambio de Pontífice— en dos periodos: de 2009 a 2013 y de 2014 a 2019. Resumimos a continuación las conclusiones a las que hemos arribado.

1. Las numerosas acepciones de la noción de don pueden ser agrupadas en tres bloques. El primero parte del ámbito sociológico-antropológico y se

refiere al intercambio de presentes u obsequios, cuyo propósito puede o no ser comercial. En caso de no haber motivación comercial, el don se explicaría como un medio para consolidar y conservar las relaciones interpersonales. En el segundo bloque se halla la noción moderna del don, la misma que resalta el carácter totalmente desinteresado, gratuito y «puro» del don. Esta noción exige que la donación sea unilateral y no recíproca. Un tercer grupo de acepciones lo encontramos en el Judaísmo y en autores pertenecientes al Cristianismo temprano, la época Patrística y el Medievo. La acepción en este tercer grupo se resume en que Dios es dador de todos los dones (materiales y espirituales) y el hombre es su beneficiario que ha de responder con la adoración a Dios y con la ayuda que pueda dar a los demás, valiéndose de sus dones.

2. Dentro del Magisterio de la Iglesia tenemos que El *Compendio de la Doctrina Social de Iglesia* (CDSI) destaca por el significativo número de alusiones o referencias al *don*; pues está presente en todos los capítulos de este documento de síntesis magisterial. La *gratuidad*, en cambio, es referida explícitamente en pocas ocasiones; pues aparece en sólo cuatro capítulos. El capítulo del CDSI dedicado a la comunidad política menciona la importancia de superar la simple *lógica de la necesidad* para pasar a una lógica que conjugue

gratuidad y don, cuya mira esté puesta en la realización del ideal de una *civilización del amor*. Esto posibilitaría responder con mayor plenitud a la *vocación comunitaria* del hombre, cuyo origen está en la *vida de Amor* también comunitario, presente en Dios Uno y Trino, en quien encuentra el modelo perfecto de unidad y de solidaridad.

3. Del estudio del magisterio social del Papa Benedicto XVI, concluimos que la primera de sus encíclicas —*Deus caritas est*— nos proporciona el contexto para el ejercicio del don y de la gratuidad: *la relación personal*. La especial relación de amistad que surge del encuentro con la persona de Jesucristo configura el ser del cristiano, cuyo actuar propio lleva consigo la *correspondencia al don* del amor dado por Dios, cuya proyección incluye las relaciones personales con los demás hombres. La encíclica *Deus caritas est* nos muestra dos de los aspectos presentes de lo que podríamos denominar «estructura teológica donal». Tales aspectos están referidos a la identidad del cristiano y su misión. A su identidad, porque el cristiano es *un don de Dios* para los demás y junto con los demás. Al mismo tiempo, el cristiano tiene una misión que llevar a cabo, cuyo cumplimiento precisa *vivir del don de Dios*, esto es recibir constantemente la gracia que permite su realización personal (santificación) y la respuesta

agradecida de servicio a los demás, haciéndose él mismo un don para ellos (donación).

La encíclica *Caritas in veritate* ofrece un mayor desarrollo en relación a nuestro tema, pues detalla en qué consiste la «lógica del don» y el «principio de gratuidad». Además, propone el reto de aplicar tal «lógica» y tal «principio» en la vida social y en el ámbito económico (mercado, finanzas, etc.). En esta encíclica, al igual que en DCE, se halla presente la noción de *relación* que le proporciona contexto y sentido al ejercicio de la «lógica del don» y a la práctica del «principio de gratuidad». En tal sentido, *Caritas in veritate* muestra consonancia con los aportes de la sociología relacional de Donati, la lógica de la superabundancia de Ricoeur, las propuestas de economía civil de Zamagni y la perspectiva de la gratuidad de Bruni. No están reflejados, en cambio, los debates entre los partidarios y críticos de Mauss, o los debates entre Derrida y Marion acerca del don o la donación.

El hombre es un ser relacional, y se relaciona en primer lugar con Dios, con los demás hombres y con el mundo creado. En todas sus relaciones («horizontales», con los otros hombres; «verticales», con Dios; y «ambientales», con el entorno natural; etc.), el hombre puede vivir según la «lógica del don» y el «principio de gratuidad», pero de acuerdo con lo propio

característico de cada tipo de relación. En la base de toda relación hay una verdad y un amor que lo sustenta y le concede características y exigencias propias para la orientación del actuar. Esto, en definitiva, nos sirve de marco de acción para aquella propuesta de convertirnos en auténticos *sujetos de la caridad* en todas las esferas de las relaciones humanas, hallando mayor sentido a la novedosa afirmación de que «*la caridad en la verdad* es el principio sobre el que gira la Doctrina Social de la Iglesia» (*Caritas in veritate*, n. 6).

En los *Mensajes de la Jornada Mundial por la Paz*, además de ser presentada la paz como un *don* de Dios y una *tarea* o *trabajo* de los hombres, nos aporta interesantes consideraciones referidas a la pobreza moral y espiritual. Pero más interesantes son, por un lado, la menciones de las «lógicas» económica, política y participativa; y, por otro, la forma de entender el bien común como *conjunto de relaciones* personales e institucionales. Es precisamente este carácter relacional del ser humano lo que con mayor frecuencia se destaca en estos *Mensajes por la Paz*, en comparación con las encíclicas.

En resumen, en el magisterio social de Benedicto XVI puede notarse, en cierto sentido, un «salto» respecto a la enseñanza social precedente, pues desarrolla de forma más clara y explícita las consecuencias económicas y sociales del papel del don en la

existencia humana, desde los ámbitos más cercanos (*micro*) de sus relaciones hasta llegar a abarcar la humanidad entera (*macro*). Para eso, introduce con mayor relevancia la «lógica» del don y del «principio» de gratuidad, explicándolos y potenciando su pertinencia para la reflexión teológica.

4. El estudio de los trabajos de Doctrina Social de la Iglesia, elaborados por autores hispanoamericanos, a partir de la publicación de *Caritas in veritate*, nos ha llevado a la conclusión de que la enseñanza social de Benedicto XVI acerca del don y de la gratuidad no ha quedado reducida a la mera glosa o cita, sino que ha sido recibida, estudiada y abordada en diversos aspectos de su contenido temático.

Los trabajos publicados en un primer periodo (2009 – 2013) de recepción de *Caritas in veritate*, destacan, entre otros temas: (i) el de la *antropología teológica* que sustenta la encíclica de Benedicto XVI; (ii) la necesidad de *ampliar la racionalidad* a fin de comprender y extender las relaciones humanas más allá del ámbito económico; (iii) la inclusión de una *ética relacional* que, partiendo de la naturaleza humana, incorpore un «esquema de acción» motivado, simultáneamente, por el interés propio y el cuidado de las relaciones, mediante la gratuidad, la solidaridad y el don; (iv) tal inclusión ética se basa en la «estructura donal» de dar y recibir,

cuyos presupuestos básicos son la libertad y el amor; mientras que su operacionalidad se rige de acuerdo con los principios de necesidad, capacidad, equidad, igualdad y superabundancia. Lo anterior no son sino elementos a tener en cuenta para una posible nueva ordenación de la sociedad, cuyo telón de fondo sea el reto de Benedicto XVI de un cambio de paradigma global o nuevo modelo de desarrollo: el *paradigma relacional*, que tiene a Dios Uno y Trino como paradigma supremo, y que reúne, entre sus notas características, la apertura, la gratuidad y el don.

En esta primera recepción, puede reconocerse que el don incluye una amplia variedad de bienes materiales e inmateriales; hasta la persona misma puede considerarse un don. Pero, en relación con la estructuración social, el don es considerado como uno de los *valores fundantes* de las relaciones humanas y de la sociedad misma. Esto equivale a decir que el don es capaz de generar, mantener o fortalecer una relación.

La gratuidad, por su parte, no es entendida como cualidad de «gratuito» *sin más*, sino que además de ser considerada como una *condición* para la justicia social, es vista también como uno de los *criterios éticos* de la enseñanza social de la Iglesia en los últimos años. Lo que se da *gratuitamente* es algo «invalorable» en el sentido de que «no puede ponersele precio» porque su valor es tan alto que sólo cabe ser

correspondido con otro acto de gratuidad. La gratuidad, al ser considerada como «una especie de trascendental», ha de hacerse presente en cualquier acción de hombre, y convertirse en aquella *noción clave* a ser aplicada, a través del don, en cualquier instancia de las relaciones humanas; y esto incluye tanto la política como la economía.

Otro conjunto temático resultante de esta recepción ha sido el de la interrelación de las instancias del mercado, el Estado y la sociedad civil. Según los autores, a esta última es la que más atención le ha prestado Benedicto XVI en su encíclica. Aquí, el reto está, por un lado, en que tales instancias dejen de verse como «sectores». Y, de otro lado, que tanto el Estado como el mercado han de dar cabida al don y a la gratuidad.

En el segundo periodo de la recepción —ya, bajo el Pontificado del Papa Francisco— la mayoría de los temas fueron continuados y ampliados por parte de los autores hispanoamericanos de DSI. No obstante, surgieron algunos temas nuevos, además de autores que no se hallaban presentes en el primer periodo de recepción. Así, la antropología teológica, destacada en el primer periodo de recepción fue concretándose como *antropología de la donación*. A partir de esta última perspectiva se propone instaurar un *orden social* que incluya también la donación y, por tanto, la gratuidad.

En dicho orden, con sus diversas instancias o niveles, la acción humana está condicionada por la relación; estableciéndose así una suerte de «esquemas de acción» que han de conformarse con las diversas «estructuras de relación».

La capacidad que tiene el don de crear relaciones y acrecentarlas sigue siendo tomada en cuenta en este segundo periodo de recepción. Sin embargo, el don es explicado también como «presupuesto constitutivo» de la relación humana, que se expresa no sólo por la *apertura a los demás* sino también por la acción de *darse a los demás*.

El *don* y su *lógica* podrían ser incluidos en el conjunto de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia. De acuerdo con Letelier, que sigue a su vez a Benedicto XVI, el principio de solidaridad ha de ser insertado en la lógica del don, de la gratuidad y de la fraternidad.

Finalmente, encontramos algunas consideraciones o expresiones nuevas en relación con los temas propuestos en la encíclica *Caritas in veritate*. La primera es la expresión «subsidiariedad circular», de la cual, sin embargo, no contamos con una explicación. Dicha noción es expuesta a propósito de la articulación de las instancias del mercado, el Estado y la sociedad civil, ya mencionada en la primera recepción.

No obstante, aquí tales *instancias* de la sociedad son vistas como *espacios para el encuentro* de las personas o *espacios de sociabilidad*. Consideramos que esta propuesta de articulación de las *tres instancias* sociales es preferible a aquella otra referida a la simple combinación de las mismas.

La segunda expresión novedosa es la noción de «valor de vínculo» que poseerían los bienes, además de los ya conocidos valores de uso y de cambio. Esta noción, en sentido estricto, no es totalmente nueva, porque su significado nos remite a la capacidad de don de generar vínculos. Lo nuevo es, más bien, la expresión misma.

El trabajo realizado permite dar cuenta de la importante consideración que han tenido las nociones de don y de gratuidad en el magisterio social de Benedicto XVI y de cómo estas nociones han suscitado una serie de estudios posteriores. Sin embargo, ni el don ni la gratuidad «han ido por libre»; sino más bien han sido presentadas dentro de una propuesta de *cambio de paradigma*, cuya base teológica se halla en las relaciones trinitarias de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PATRÍSTICAS, DOCTRINALES Y DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

AA. VV., *Doctrina de los Doce Apóstoles*, I, 5, en RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos*, Madrid: BAC 65.

BENEDICTO XVI, Encíclica. *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009: AAS 101 (2009) 641-709.

——, Encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005: AAS 98 (2006) 217-252.

——, *Mensaje para la celebración de la XXXIX Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2006: AAS 98 (2006) 56-64.

- , *Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2007: InsB16 II/2 (2006) 775-784.
- , *Mensaje para la celebración de la XLI Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2008: AAS 100 (2008) 38-45.
- , *Mensaje para la celebración de la Jornada XLII Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2009: InsB16 IV/2 (2008) 792-802.
- , *Mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2010: AAS 102 (2010) 41-51.
- , *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2011: AAS 103 (2011) 46-58.
- , *Mensaje para la celebración de la XLV Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2012: AAS 104 (2012) 50-58.
- , *Mensaje para la celebración de la XLVI Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 2013: AAS 105 (2013) 63-72.
- DÍDIMO EL CIEGO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*: BP 36.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*: BAC 39.

——, *Réplica al sermón de los arrianos*: BAC 512.

SAN AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo*: BP 41.

——, *Los deberes*, BP 100.

SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, en *Obras de San Buenaventura*, Tomo I, Madrid: BAC, 1945.

SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *El Espíritu Santo*: BP 11.

SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*: BAC, 2004.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I. Introducción general y Parte I*: BAC maior 31, 2001.

2. ESTUDIOS SOBRE EL DON Y LA GRATUIDAD EN CARITAS IN VERITATE

ARTAVIA-JIMÉNEZ y otros, «Economía Solidaria y Economía Humana: para enriquecer el análisis económico», *Cultura económica* 37 (2019) 15-44.

ATHIE, R. y ROS, J., *Subsidiariedad. Familia, comunidad y sociedad política*, Ciudad de México: Tirant Humanidades, 2019.

AYORA PINÓS, X., «Gratitud, gratuidad y justicia social», *Cuadernos de Teología* 2 (2009) 198-212.

BONNÍN, E., «*Caritas in veritate*: Aspectos ético-teológicos», *La Cuestión Social* 17 (2009) 324-330.

CALAHORRA, B., *Los conceptos de la lógica del don y gratuidad en la Caritas in veritate y su anticipación en San Ambrosio de Milán*, Roma: Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2012.

CALVO, A. C., «Don y reciprocidad en la práctica de la caridad», *Corintios XIII*, 140 (2011) 31-54.

—, «El don-reciprocidad como motor del desarrollo humano», *Veritas* 34 (2016) 9-28.

CASTILLO, E., «La doctrina actual de la Iglesia acerca de lo político. Perspectiva para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Aparecida, Brasil, 2007», *Theologica Xaveriana* 158 (2006) 229-256.

DOMINGO MORATALLA, A., «Donación y deliberación. El lugar de la caridad en la ética empresarial», *Veritas* 22 (2010) 9-31.

GASDA, E., «Posibilidades de la Economía civil en el contexto de una sociedad capitalista», en SCANNONE, J. C., *Sociedad civil y Bien Común*, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2018, 303-314.

GÓMEZ CHICO, A., «Teoría y práctica del desarrollo e iniciativas comunitarias», en DICASTERIO PARA EL SERVICIO DE DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL,

Theory and praxis of Development, Ciudad del Vaticano, 2019, 97-100.

GUTIÁN G., «Subsidiariedad y lógica del don en la “*Caritas in veritate*”», en RUBIO DE URQUÍA, R., y PÉREZ-SOBA, J. J., *La Doctrina Social*, Madrid: AEDOS-Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

HODGE, C., «Ampliar la racionalidad económica. Teoría económica y ética a la luz de *Caritas in veritate*», *Teología y Vida* 53 (2012) 475-501.

HOEVEL, C., «Hacia el paradigma del don», *Cultura económica*, 75/76 (2009) 83-89.

HUBERT, C., «*Caritas in veritate*. Presentación desde la teología», *Cuadernos de Teología* 2 (2009) 86-101.

KREKELER, J., «Cambio de paradigma: Economía y mercado girando en torno al bien común», *Cultura económica* 37 (2019) 145-159.

LAFOSSE, J., «Caridad y cooperación internacional desde la perspectiva de Cáritas de Latinoamérica», *Corintios XIII*, 140 (2011) 114-128.

LETELIER, G., «¿Qué son los principios de la Doctrina social de la Iglesia?», *Theologica Xaveriana* 67 (2017) 85-111.

MARAVÍ PETROZZI, A., «*Caritas in veritate*», *Revista Teológica Limense*, 43 (2009) 397-408.

- MARSICH, U., «El desarrollo abarca la totalidad del hombre», *La Cuestión Social* 17 (2009) 331-347.
- MIGLIORE, J., «Mercado, Estado y Sociedad civil», *Cultura económica*, 75/76 (2009) 30-37.
- MORENO ALMARCEGUI, A., y SCALZO, G., «El don y su función económica», *Cultura económica* 94 (2017) 21-46.
- MOTA RODRÍGUEZ, A., «La dimensión ética de la Carta encíclica *Caritas in veritate*», *Efemérides Mexicana* 28 (2010) 277-295.
- NAUDET, J-Y., «La propuesta de Benedicto XVI a los economistas: un camino hacia una economía ética», *Cultura económica* 75/76 (2009) 77-80.
- OSORIO, B., «Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana», *Escritos* 23 (2015) 67-82.
- PIERRE, Ch., «No hay verdad sin caridad y no hay caridad sin verdad», *La Cuestión Social* 17 (2009) 320--323.
- RAZETO, L., «Mercado, Estado y Solidaridad civil», en SCANNONE, J. C., *Sociedad civil y Bien Común*, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2018, 101-113.
- SCANNONE, J. C., «Introducción», en ID., *Sociedad Civil y Bien Común*, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2018, 17-19.

SCHLAG, M., «*Caritas in veritate*, entre tradición cristiana y mundo moderno», *Romana*, 49 (2009) 388-406.

UROSA, J., «El compromiso social de la Iglesia: expresión del rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre», en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Ciudad del Vaticano: LEV, 2008.

ZAMAGNI, S., «Fraternidad, don y reciprocidad», *Cultura económica*, 75/76 (2009) 11-20.

ZEMBORAIN, L., «El Homo donator en *Caritas in veritate*», *Cultura Económica*, 75/76 (2009) 97-104.

3. OTROS ESTUDIOS

APARICIO, A., *Las grandes reformas fiscales del Imperio Romano*, Oviedo: Universidad del Oviedo, 2006, 59.

BARCLAY, J., *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

BELLOCQ, A., *La Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, Valencia: Edicep, Roma: Edusc, 2012.

BRUNI, L., *El precio de la gratuidad*, Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

BLANCO, P., *Benedicto XVI. El papa alemán*, Madrid: Planeta, 2011

—, *Benedicto XVI: La biografía*, Madrid: San Pablo, 2019.

—, «El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger», en *Scripta Theologica* 44 (2012) 273-303.

—, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Madrid: Palabra, 2011.

CALDERA, R., «Don de sí», *Scripta Theologica* 20 (1988) 667-679.

CAMACHO LARAÑA, I., «Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones a la Doctrina Social de la Iglesia». *Discurso inaugural, Curso académico 2014 - 2015*, Granada: Facultad de Teología de Granada, 2015.

CELAM, *Aparecida. Documento conclusivo*, Celam: México, 2007.

—, *Civilización del amor: tarea y esperanza. Orientaciones para una pastoral juvenil latinoamericana*, Celam: Bogotá, 1995.

CICERÓN, *Los deberes*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 414), 2014.

CREPALDI, G., *Primo Rapporto sulla Dottrina Sociale della Chiesa*, Siena: Cantagalli, 2008.

- DE GARAY, J., «Reflexiones en torno a la Doctrina Católica de la condición humana», en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F. (Coord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: AEDOS - Unión Editorial, 1996, 155.
- DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona: Paidós, 1995.
- DIEDRICH, F., «Gracia» (Antiguo Testamento), en KASPER, W. (dir.), en *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, 705-708.
- DONATI, P., «Dono», en *Dizionario di Economia CVile* (2009) 279-291.
- , *Manual de Sociología de la Familia*, Pamplona: EUNSA, 2003.
- , *Sociología relacional de lo humano*, Pamplona: EUNSA, 2019.
- ESCOBAR, G., «Necesidad de impregnar con el Evangelio los ámbitos político, económico y cultural», en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Ciudad del Vaticano: LEV, 2008.
- ERRÁZURIZ, F. J., «El espíritu de Aparecida», en *Humanitas* 50 (2008) 242-265.
- FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga: Universidad de Málaga, 1997.

- , *Hombre y destino*, Pamplona: Eunsa, 1998.
- , «El dar, actividad plena de la libertad trascendental», *Studia Poliana* 15 (2013) 69-108.
- FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás 4, De donis, beatitudines, fructibus, vitii et peccatis*, Pamplona: Eunsa 2019 (Introducción, traducción y notas, Augusto Sarmiento y M^a Idoya Zorroza).
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- GARCÍA BELTRÁN, G., «La Dimensión social de la evangelización en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*», *Scripta Theologica* 46 (2014) 461-480
- GARCÍA-PINILLA, I., «Introducción», en CICERÓN, *Los deberes*.
- GIOBELLINA, F. L., «Estudio preliminar», en MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid: Katz, 2009.
- GONZÁLEZ, A. L., *Persona, libertad, don. Discurso inaugural del curso 2013-2014*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2013.
- GUERRERO, F., *Mensaje Social de la Iglesia. De León XIII a Benedicto XVI*, Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

- GUILLET, J., «Gracia», en LEÓN-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 2002, 365.
- GUTIÁN G., *Apostar por el servicio. Una visión de la empresa desde la doctrina social de la Iglesia*, Valencia: Edicep, 2015.
- , «La economía y las finanzas en “*Evangelii Gaudium*”: una reflexión sobre algunas reacciones en Estados Unidos desde la Doctrina Social de la Iglesia», en *Teología y Vida* 55 (2014) 653-680
- , «Manuales de moral social 2000-2008», en *Scripta Theologica* 42 (2010) 161-182.
- HEYNE, P., *Conceptos de Economía. El mundo según los economistas*, 8 ed. Madrid: Prentice Hall, 1998.
- HAMMAN, A., *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Madrid: Palabra, 1985.
- KANE, T., *God who gives. A verbal study of actions attributed to God in the “deuteronomic school”*, Pamplona: Eunsa, 1973.
- LADARIA, L., «Gracia» en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona: Eunsa, 2006, 426-438.
- LEVI-STRAUSS, C., *Introducción a la obra de Mauss*, en MAUSS, M., *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1991.

LÓPEZ, T., «Doctrina social de la Iglesia» en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona: Eunsa, 2006, 267ss.

—, «Moral social», en *Scripta Theologica* 25 (1993) 697-717.

LORCA, B., GARCÍA-VILLOSLADA, R. y LABOA, J. M., en *Historia de la Iglesia Católica I*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid: Katz, 2009.

—, *Sociologie e Anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

—, *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1991.

MCKINNION, S. *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica 12*, Madrid: Ciudad Nueva, 2007.

MUÑOZ, R., «Caritas. Amor cristiano y acción social», en *Scripta Theologica* 38 (2006) 1005-1022.

—, «Doctrina social de la Iglesia» en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona: Eunsa, 2006.

QUIRÓS, A., «Sobre los Diez Mandamientos», en *Scripta Theologica* 25 (1993) 681-696.

RAMÍREZ, S. M., *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica in II P. Summae Theologie divi Thomae*

espositio, Madrid: Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 1974; trad. castellana *Los dones del Espíritu Santo*, Madrid: Dominicos de la provincia de España, 1974.

RAMÓS-LISSÓN, D., *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua*, Pamplona: Eunsa, 2009.

RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 7 ed. Salamanca: Sígueme, 1994.

———, *Ser cristiano*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2007.

———, *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo hasta la Transfiguración*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.

———, *La infancia de Jesús*, Barcelona: Planeta, 2012.

RATZINGER, J. y SCHÖNBORN, C., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

RATZINGER, J. y VON BALTHASAR, H.U., *María, Iglesia naciente*, Madrid: Encuentro, 2006.

RODRÍGUEZ-LUÑO, A., *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Madrid: Palabra, 2000.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V, «Introducción a las cuestiones 67-70» en *Suma de Teología III*, Parte I-II, Madrid: BAC Maior 35, 2001.

- RUBIO DE URQUÍA, T., «“Amor de preferencia por los pobres” y dinámica económica del cristiano» en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F. (Coord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: AEDOS - Unión Editorial, 1996.
- SAHLINS, M., *Stone Age Economics*, 2 ed. London: Routledge, 2004; traducción española, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal, 1977.
- SARMIENTO, A., «Vocación y moralidad cristiana», en *Scripta Theologica* 25 (1993) 663-680.
- SCALZO, G., «Genealogy of the gift», en RENDTORFF, J. D. (ed.) *Ethical Economy. Studies in Economic Ethics and Philosophy*, 2017, 31-45.
- SCHLAG, M., *Contra la idolatría del dinero, Cómo entender el mensaje del Papa Francisco sobre la economía*, Madrid: Rialp, 2018.
- SCHWARTZ, S., *Were The Jews a Mediterranean Society? reciprocity and solidarity in ancient Judaism*, Princeton: Princeton University Press, 2010.
- SÉNECA, *De los beneficios*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1966.
- SOUTO COELHO, J., «Salvaguardar el ambiente», en RAGA, J. (coord.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid: Asociación Social Empresarial, 2005, 261-287.

- STRATHER, M., *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- THEOBALD, M., «Gracia» (Nuevo Testamento), en KASPER, W. (dir.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Herder, Barcelona 2011, 708-707.
- TONNEAU, J., «Don de soi», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire* 3 (1957) cc. 1568-1573.
- TORRALBA, F., *La lógica del don*, Barcelona: Khaf, 2012.
- TOSO, M., «Fe adulta. *Caritas in veritate*: aportaciones para la enseñanza, difusión y experimentación de la doctrina social de la Iglesia», en *La Cuestión Social*, 18 (2010) 120-141.
- VANHOYE, A., «Don», en LEÓN-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 2002, 253-255.
- WEINER, A., *Inalienable possessions*, Berkeley: University of California Press, 1992.
- YEPES, R., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona: Eunsa, 1996.
- ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

ANEXO

Apéndice etimológico

Del latín

El vocablo latino *donum* asume los significados de «don», «presente», «regalo», «dádiva»; cuya descripción etimológica guarda relación con el verbo *do*, y remite, a su vez, a los términos *dunum* y *danam*; provenientes del osco-umbro y del sánscrito, respectivamente¹.

Así también, *donum*, está relacionado con el verbo *dōnō*, *-āre*, y con el sustantivo *dōnatio*, *-tionis*. Lo primero significa «dar», «donar», «realizar una donación», «conceder» y «regalar»; mientras que lo segundo es traducido por «donación». Para la persona que da o que realiza una donación; esto es, para el «donador» se emplea el término *donator*, y se reserva el adjetivo *donarius* para indicar «aquello destinado a ser una ofrenda»².

En latín tardío, *donarium* significa «donativo»³. A propósito de esto, nos dice Studer que, en la época greco-romana antigua, el intercambio de regalos se le

¹ Cfr. *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2003, 235.

² *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, 235.

³ Cfr. *Ibid.*

consideraba «expresión de vínculos mutuos, [y] ocupaba un puesto primordial en la vida social, tanto pública como privada. Los soberanos y los ricos demostraban con ellos la εὐεργεσία y la *liberalitas* hacia sus súbditos y clientes. Igualmente, importante era el uso de hacer regalos con ocasión de las grandes fiestas (saturalia, año nuevo) o de acontecimientos familiares (nacimientos, noviazgo, nupcias)»⁴. Asimismo, anota que «durante los tres primeros siglos del cristianismo, y aún después, los cristianos se oponían a estas costumbres que consideraban paganas y relacionadas con la idolatría»⁵.

Completa, a este respecto, afirmando que:

«El regalo debe expresar la apertura interior hacia el prójimo, según las exigencias evangélicas (Mt 6, 2-4, etc.), y no un *do ut des*. Por otra parte, para los cristianos, el verdadero regalo es el del Espíritu Santo que Dios comunica a través de Cristo resucitado a los creyentes y con el cual hace vivir a su Iglesia»⁶.

De similar significado a «donar» es el verbo *dō*, *dāre*, «dar», del cual proviene el término *datum*. La

⁴ STUDER, B., «Donativo» en BERARDINO, A. (dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana I*, Salamanca: Sígueme, 1991, 641-642.

⁵ *Ibid.*

⁶ STUDER, B., «Donativo», 642.

descripción etimológica remite a las palabras griegas *didōmi* y *títhemi*, así como las palabras de origen sanscrito *dádāmi* y *dádhāmi*⁷.

El término latino *mūnus*, *-ĕris*, asume diversas acepciones: además de las que hacen referencia al «oficio», «función», «servicio», «deber» o «cargo», se hallan otras dos que nos interesa resaltar: (i) «tarea cumplida», «producto» u «obra realizada», y (ii) «don», «regalo», «presente» o «favor»⁸.

Similar atención prestamos al significado de *mūnero*, *-āre*, *-āvi*, *-atum*. Así, tenemos que como verbo denota, en primer lugar, las acciones de «dar como presente», «conceder», «obsequiar» y «regalar»⁹. Pero también puede significar «recompensar» o «gratificar»¹⁰.

El verbo deponente *mūnĕror*, *-āri*, *-ātus sum*, trae como significados principales el «hacer presentes», «regalar», «obsequiar», «dar como presente»,

⁷ Cfr. *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, 235.

⁸ Cfr. *Ibid.*, 478.

⁹ Cfr. *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, 478.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*

«conceder»¹¹. Finalmente, la voz *mūnĕrārius*, sirve para designar tanto el adjetivo «regalado» como a la «persona que regala»¹².

Del griego

En el idioma griego, encontramos que δωρειά tiene como posibles significados a «don», «presente», «regalo», «beneficio», «honra», «ventaja», «privilegio». Usada en acusativo —δωρειάν— puede significar «don dado gratuitamente, inmerecidamente, sin razón, en vano o inútilmente». También el vocablo δωρον, además de significar «don», «presente u obsequio», incluye los significados de «favor», «ofrenda» y «tributo»¹³.

El verbo δωρεω, tiene como posibles traducciones «dar en don», «ofrecer», «presentar algo a alguien», «hacer un don» u «obsequiar a alguien con algo»¹⁴. Al «dador» u «otorgador del don» se le designa con el vocablo δωρητικός. «Al que recibe

¹¹ Cfr. *Ibid.*

¹² Cfr. *Ibid.*

¹³ Cfr. VOX. *Diccionario manual griego-español*, Barcelona: Biblograf, 1987, 165. Δωρειά equivaldría más al acto de donar, es decir, a la donación; mientras que δωρον se referiría a la realidad que se dona, al don mismo.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

dones» es denotado con las palabras δωρο y δωκος; mientras que tanto «lo dado en don u ofrecido en calidad de presente» como a «la persona que es sensible a los dones» se les asocia el vocablo δωρετός¹⁵.

De otra parte, encontramos que el verbo δίδομι significa simplemente «dar», mientras que el sustantivo δόμα, -ατος, -τό significa «don», «dádiva»¹⁶.

Del hebreo

«Don» es una de las posibles acepciones de la voz hebrea *mattān*. Tal voz es una abreviación del nombre teoforo *mattanyāhu*, «don de Yahvéh»¹⁷. En relación a ese mismo vocablo tenemos *mattānāh*, que significa «donación»¹⁸.

Similar significado encontramos en los vocablos *nātān* y *nathanaēl*. El primero proviene de *netānyahû*; el segundo de *netān'ēl*; y ambos significan «Dios ha dado». *Nātān*, utilizado como verbo, y en su forma

¹⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁶ Cfr. POPKES, W., «δίδομι» en BALZ, H. y SCHENEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, («Biblioteca de Estudios Bíblicos, n° 90»), Salamanca: Sígueme, 1996, traducido por RUIZ-GARRIDO, C., cc. 969-975 y 1.044-1.045.

¹⁷ Cfr. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona: Herder, 1993, 974.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*

básica, se traduciría por «dar», «entregar», «permitir», «poner», «instituir». Y expresado en forma derivada, equivalente a la voz pasiva o reflexiva, tenemos a *nī-tān*, cuya traducción es «ser dado, ser entregado»¹⁹.

Uno de los usos más corrientes del verbo *nātān* es «poner a disposición algo», el «dar un regalo» u «otorgar una gracia»²⁰. Pero también hay otros usos para el vocablo *nātān*, como el jurídico y el cultural. Entre los usos jurídicos destacan el significado de «indemnizar»; el de «vender», «trocar» o «prestar»; el de «dar en matrimonio», y el de «legar»²¹. En la esfera cultural, su uso es muy antiguo, y se refiere a «dar» en

¹⁹ Cfr. *Léxico Hebreo/Arameo-Español | Español-Hebreo/Arameo*, Madrid: Sociedad Bíblica, 2001, 119.

²⁰ Allí mismo se sostiene que «se trata de un uso corriente cuando se lee que Eva *da* del fruto del árbol a Adán para que coma (Gén 3, 6.12) o que Abraham *da* un ternero a su criado para que lo prepare a los huéspedes (Gén 18, 7). El verbo *dar* con frecuencia significa que se ponen determinados bienes a disposición de otro. En este sentido, Dios *da* al hombre las plantas y los árboles frutales (Gén 1, 29). En otros lugares se trata más bien de atribución, por ejemplo, de partes de la herencia después del inventario de bienes (Núm 27, 9-11; 36,2; Jos 17, 4.6; etc.). El mismo verbo puede expresar la idea de hacer un regalo (Gén 45, 22) o de otorgar una gracia» (cfr. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 449).

²¹ Cfr. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 449-450.

el sentido de «consagrar» o «sacrificar», que se encuentra particularmente en Éx 22, 28 y Lev 20, 2-4²².

²² Cfr. *Ibid.*, 450.