

# PAUL RICOEUR: EL ÁGAPE, EL DON Y LOS ESTADOS DE PAZ

IVÁN CAMPILLO MORATALLA  
Universidad de Valencia

RESUMEN: En este artículo examinamos a grandes rasgos la alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento mutuo. Analizamos los conceptos que en nuestras sociedades modernas han dado lugar a estados de paz concretos, y que habiendo emergido de la tradición cristiana, tienen una sedimentación semántica que nos invita a desentrañarla. La *philia*, el *eros* y el *ágape* son aquí nuestros conceptos clave. Descubrimos cómo el *ágape* se distancia del *eros* platónico y de la *philia* aristotélica en la forma de la infinitud y de la incondicionalidad, cómo se dona a sí mismo sin esperar la reciprocidad y sin resistirse a llevar la iniciativa en el establecimiento de las relaciones pacíficas, pudiendo llegar a tener suma importancia en el orden democrático.

PALABRAS CLAVE: amor; justicia; *ágape*; Ricoeur; paz; democracia.

## *Paul Ricoeur: the agape, the gift and the states of peace*

ABSTRACT. In this article we roughly examine the alternative to the idea of struggle in the process of mutual recognition. We analyse the concepts that in our modern societies have given rise to concrete states of peace, and that having emerged from the Christian tradition, have a semantic sedimentation that invites us to unravel it. *Philia*, *eros* and *agape* are our key concepts here. We discover how *agape* distances itself from Platonic *eros* and Aristotelian *philia* in the form of infinity and unconditionality; how he donates himself without waiting for reciprocity and without resisting to take the initiative in the establishment of peaceful relations, being able to become very important in the democratic order.

KEY WORDS: Love; Justice; *Agape*; Ricoeur; Peace; Democracy.

## INTRODUCCIÓN

Allá adonde la justicia en su actividad sistemática y rígida no agota la cuestión de la interrupción de las disputas, el *ágape* parece tener alas de largo alcance por la dimensión de sus valores; agitando con denuedo sus extremidades, se alzaría por encima de la justicia, no como adversaria, sino como fiel cómplice. Efectivamente, reconocemos que toda disputa se abre en nombre de la violencia y la venganza, y que la justicia puede intervenir para poner distancia en el conflicto entre el demandante y el demandado, pero no puede asegurar la paz entre ellos.

Esta paz no es simplemente un orden externo donde la coacción legal se interpone con las fuerzas físicas, sino un orden interno que brota desde el interior, desde la dimensión de la intención; esto es, no solo es una paz fenoménica y aparente, sino que es una paz nouménica y creadora de sentido, que aflora de dentro hacia fuera, pudiendo convertirse en aura y corona del orden civil. Veremos en este artículo que algunas de las expresiones del *ágape* se refieren al perdón, y otras se refieren al don, pero ambas nos dan la posibilidad de comenzar algo nuevo.

Tanto el perdón como el don se convierten en puentes de incorruptibilidad por medio de los cuales las diferencias personales y generales no concluyen, sino que pueden generar dialécticamente acuerdos para la convivencia, el bienestar, el progreso y la unidad que dignifica a todo orden civil al permitirle convertirse también en una comunidad, motivándole a establecer un orden democrático armónico, donde todos puedan sentarse a la mesa para partir y compartir el pan: dialogando sobre aquellas cuestiones que atañen a la convivencia mutua y a los propios intereses en el social.

### 1. EL ÁGAPE Y SUS DIFERENCIAS CON LA *PHILIA* ARISTOTÉLICA

Por un lado, si decimos que la detención de la disputa es el primer criterio del estado de paz, la justicia, en tanto que equidad, no supera el test, ya que la justicia establece una distancia externa entre el demandante y el demandado, pero no por ello acaba con el conflicto interior de ambos. En cambio, el *ágape*, que desde la tradición cristiana<sup>1</sup> se refiere al amor incondicional y absoluto que Dios y el cristiano tienen hacia la humanidad, hace inútil la referencia a las equivalencias porque ignora la comparación y el cálculo. Por otro lado, la frontera es menos clara con el estado de paz *philia*, que concierne precisamente a la reciprocidad. Ya Aristóteles reconocía que existe una semejanza entre la amistad y la justicia en tanto que reciprocidad, y de hecho, en el libro VIII de *Ética a Nicómaco* establece una diferencia de significados del término «amistad».

Según Aristóteles, los que son amigos en el sentido más elevado son virtuosos, pero los que son amigos en el sentido limitado —por causa del placer o de la utilidad— pueden ser en parte virtuosos y en parte viciosos. Para él, puede haber tres tipos de amistad: por utilidad, por placer, o por amor al ser de la amistad (en el sentido de la moralidad y del aprecio de la buena forma de ser del amigo). Y consecuentemente, solo este último tipo de amistad sería capaz de perdurar en el tiempo, pero no sin exigir, de alguna forma, la reciprocidad. En la medida en que exigiría reciprocidad se parecería y se diferenciaría del *agape*, se le acercaría y se le distanciaría. Se acercaría en el sentido de que nacería de la bondad moral, y se distanciaría en el sentido de que el *agape* no exige reciprocidad a diferencia de la *philia*: «hay amistad cuando la simpatía es recíproca» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 1155b 35).

<sup>1</sup> No obviamos ni tratamos de ocultar, por lo tanto, que defendemos o partimos desde un determinado paradigma de la justicia. No obstante, tampoco es baladí, pues sabemos que el cristianismo ha tenido una influencia fundamental en nuestras instituciones que se descubre en la sedimentación de su entramado histórico. Intervienen en este caso «la retórica con sus figuras de estilo, sus tropos, metáforas etc. y todos los juegos del lenguaje al servicio de estrategias innumerables» (RICOEUR, 2001a, pp. 11-24), en este caso al de argumentar honestamente y con una intención comunitaria y no solo particular. A nuestro juicio, conviene recuperar la metáfora como una forma de comunicación que no solo convence, ayuda a embellecer el lenguaje y a facilitar el aprendizaje, sino que también ayuda a expresar rasgos difíciles de captar sin su elemento comparativo. «Precisamente en eso radica la primacía de la metáfora sobre la comparación: en que la supera en elegancia» (RICOEUR, 2001b, p. 41).

Aristóteles también hace alusión a la benevolencia, explicando que esta es un sentimiento particular de los que desean el bien de otros debido a alguna bondad o virtud personal: «llamamos benévolos a los que desean así el bien de otros, si por parte de estos no existe el mismo sentimiento» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 1155b 30-35). La benevolencia surge por «alguna virtud y bondad, cuando alguien nos parece noble, viril o algo semejante» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX 1167a 15-20). Sin embargo, el *ágape* tampoco sería la benevolencia en la medida en que da sin esperar nada a cambio, ya sea en la forma positiva de la reciprocidad o la forma negativa del rechazo, su afecto no estaría condicionado por ninguna virtud o bondad ni ningún vicio o maldad. Admitiría la reciprocidad y permitiría el rechazo, pero ni lo uno ni lo otro le condicionarían. Y sería así como se alzaría por encima de la amistad<sup>2</sup> y de la benevolencia.

En realidad, no es que la *philia* en sentido moral dé para conseguir algo a cambio, porque entonces se trataría más bien de un comercio, sino que da sin buscar una compensación directa, pero necesita de la retribución indirecta para retroalimentarse. En otras palabras, en la amistad ética el regalo que se da no es el fin, sino que es un medio que tiene como fin la amistad misma, pero que en todo caso necesita del medio.

Esto ocurre porque todos o la mayoría de los hombres quieren lo que es hermoso, pero deliberadamente escogen lo provechoso; y es hermoso hacer bien sin buscar una compensación, pero recibir los servicios de otro es provechoso (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 1162b, pp. 35-38).

El *ágape*, contrariamente, no cambia, es inmutable e inalterable, infinito en el tiempo<sup>3</sup> y absoluto (suelto de todo), en la medida en que no le debe su donación a nada anterior a sí mismo. No es estable por la presencia de la acción del otro sobre sí, ni siquiera necesita tiempo para conocer al otro antes de darse, sino que él mismo es su propio principio: naturalmente autónomo, consciente y libre. Por ello, podemos declarar que esta clase de amor es todavía mucho más rara que la amistad aristotélica basada en la forma de ser virtuosa del otro: «Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque pocos hombres existen así» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 1156b 25-26).

Y si decimos que el *ágape* es independiente, entonces tenemos que ir un poco más allá, y afirmar, consecuentemente, que no solo se dona a los hombres buenos, sino que también se ofrece a los hombres malos. Porque, ¿cómo iba el *ágape* a ponerse límites ofreciéndose en una justa medida (adecuada a la recompensa que un hombre merece)? ¿No iría contra su propia naturaleza infinita e incondicionada? ¿No está su alegría en el dar, más que en el recibir? (*Hechos 20:35*). El *ágape* ama

<sup>2</sup> En esta última significación los amigos deben ser buenos los unos con los otros, recíprocamente, para seguir siendo amigos; y «cuando la causa de la amistad se rompe, se disuelve también la amistad, ya que esta existe en relación con la causa» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII 1156a, pp. 20-25).

<sup>3</sup> A este respecto, explica Ricoeur que «la especulación sobre el tiempo bajo el horizonte de una idea-límite [...] nos obliga a pensar a la vez el tiempo y lo otro del tiempo» (RICOEUR, 2004b, p. 66). Se trata de una aporía entre el tiempo cronológico y lo otro que nos abre una dimensión de lo humano en la que desaparece la noción del tiempo.

sin ver las diferencias, tiene un velo en sus ojos y las manos extendidas, no hace acepción de personas.

Y en esto se parece a aquel dueño de una viña que salió a contratar obreros a diferentes horas del día para que la trabajasen; y cuando llegó el momento de pagarles, les dio a todos el mismo sueldo (*Mateo 20: 1-16.*). ¿Fue acaso injusto el dueño de la viña con los que trabajaron desde la primera hora de la mañana? No, puesto que acordó con ellos, desde el principio, un denario al día, y eso fue lo que les dio. Sin embargo, sí que fue bueno, puesto que dio lo mismo a los que trabajaron menos. Y además, fijémonos en que también consideró que era lo justo: «Id también vosotros a mi viña, y os daré lo que sea justo» (*Mateo 20: 4 y 7*). La justicia del *ágape* no tiene medida, sino que es siempre la *inmensurabilidad* para todos, y en este sentido no sería la justicia convencional tal y como la conocemos.

El *ágape* no se gloria de su bondad, sino que la considera como una forma de hacer justicia<sup>4</sup>. Podríamos hacer algunas consideraciones justificadoras racionalmente, tratar de responder a un *porqué* de la dádiva del *ágape*, imaginar que los obreros desocupados no tuvieron las mismas oportunidades que los que fueron empleados desde la mañana, a pesar de haber llegado a la misma hora que estos; podríamos imaginar que además de estar desocupados, estuvieron desesperados, porque tenían que llevar alimento a la mesa donde sus pequeñuelos esperaban hambrientos. Pero resulta inútil, el *ágape* no responde a ningún *porqué*. Responder a un *porqué* sería señalar una causa, una condición, una dependencia. Repitémoslo de nuevo: el *ágape* es incondicionado. Tampoco responde a un *porqué* en el sentido de la finalidad (es decir, a un *para qué*), puesto que el *ágape* no tiene un móvil ni interés alguno en la persecución de un resultado

Lo único que puede limitar al *ágape* en su ejercicio, relativamente a un objeto, es la distancia; y, sin embargo, cuando no se puede ejercer directamente, tiene una expresión sutil e inmanifiesta en la forma del sufrimiento, por la espera, por el anhelo; de la benignidad, por su propia fidelidad; de la abnegación, puesto que no sustituye al objeto amado por mor de la recuperación de su ego (por ejemplo, mediante la búsqueda de placer), «no busca lo suyo» (*ICorintios 13: 5*); todo lo perdona<sup>5</sup>, y si no perdonase, tendría que limitarse finitamente en el espacio, en el espacio que ocupa el cuerpo del otro; busca la restitución de la justicia, atendiendo a los enfermos, a la viuda, al huérfano, al extranjero, y en definitiva, al excluido; para el *ágape*, todo sistema de justicia que no cuente con el principio de la misericordia, la inclinación al mísero de corazón, es falso, pues de la inmisericordia solo se puede seguir toda clase de engaños y crímenes.

Por lo tanto, en Aristóteles, parece que la lógica de la amistad sigue a la lógica de la justicia, porque si el ideal de la justicia es dar a cada uno según su mérito, lo cual es la igualdad proporcional, el ideal de la amistad es devolver igual cantidad de afecto y de servicio. Pero, la primera diferencia que aflora en la distribución entre la justicia y la amistad, es que la justicia tiene frente a sí a un tercero, mientras que la amistad tiene frente a sí a un *prójimo*.

<sup>4</sup> Para Ricoeur la justicia es inseparable de la ética, por eso dirá que la definición de esta es «aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas» (RICOEUR, 2006, p. 186).

<sup>5</sup> En su verdad «todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (*ICorintios 13: 7*). El amor, en la forma del *ágape*, «nunca deja de ser» (*ICorintios 13:8*).

Efectivamente, por una parte, el otro de la justicia no es el otro de la amistad, sino el cada uno de una distribución justa” (Ricoeur, 1993: 39); en otras palabras, «la amistad proporciona al sí mismo un otro que tiene rostro. La justicia proporciona al sí mismo un otro que es un cada uno, considerando a cada uno como irremplazable» (Ricoeur, 1993, pp. 42-43). Por otra parte, la justicia se puede traducir en términos de justicia *distributiva* (proporción geométrica) o en términos de justicia *reguladora* (proporción aritmética), mientras que la amistad puede ser de igualdad o de proporción (en este último caso, por ejemplo, sería el de la superioridad de una de las partes, como el afecto y servicio que un hijo le debe a sus padres).

Por lo tanto, la justicia no se expresa en términos *afectivo-patológicos*, como la *philia*, sino en términos lógicos, y esta es su radical diferencia; pero, por otra parte, hay una similitud si tenemos en cuenta que hay una distribución proporcional tanto en la justicia como en el amor, aunque el criterio no sea el mismo. En la amistad, el amado (desde su propia individualidad y apreciación subjetiva) tiene un criterio afectivo-patológico para el amante, y consecuentemente, deformado, porque «el amor, en efecto, tiende a ser una especie de exceso de la amistad, y este puede sentirse solo hacia una persona; y, así, una fuerte amistad solo puede existir con pocos» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX 1171a 10-15). Pero en la justicia el criterio se construye comunitariamente, es decir, debe aspirar a un criterio objetivo.

Nos interesa aquí el término de «justicia distributiva», llamada también «proporcional», porque se trata de una igualdad entre dos relaciones distintas a cuatro términos —y no entre dos—. De acuerdo a la contribución de tal individuo, se le asigna tal parte, y de acuerdo a la contribución de tal otro individuo, se le asigna tal otra parte. Fijémonos en que «la idea de “isotés” es salvada, pero al precio de un artificio, el de una relación a cuatro términos: dos personas y dos partes» (Ricoeur, 1993, p. 41). Se justifica la idea de igualdad, pero sin caer en un igualitarismo puro y duro. Así que, sin perder el hilo conductor, que es la diferencia entre el *ágape* y la *philia*, nos percatamos de que esta última se acerca a la justicia en tanto que exige reciprocidad, pero se aleja definitivamente en tanto que tiene un criterio de distribución subjetivo y patológico. En definitiva, la *philia* no es la justicia.

Por otra parte, el *ágape* tampoco es la justicia, pues, aunque da sin ver las diferencias, y en esto se parece a la justicia, que tiene los ojos vendados. No da de acuerdo a los méritos de cada uno —es decir, no tiene una balanza en su mano—, ni tampoco tiene la espada para juzgar ante las injusticias. El *ágape*, ciego y sin espada, es frágil y no tiene cómo defenderse, y por su inocencia, tampoco lo quiere. Por eso Ricoeur dirá que el amor necesita la *égida de la justicia* para manifestarse en el mundo, para ser resguardado. De manera muy interesante, damos con que el amor y la justicia son dos conceptos necesariamente recíprocos que solo pueden manifestarse en comunidad, tanto una como la otra solo pueden crecer saludablemente si están juntas: el amor sin la protección de la justicia es demasiado frágil, y la justicia sin la sensibilidad del amor es demasiado rígida. Solo el binomio de la justicia y el amor constituye la flexibilidad, la agilidad y la longevidad de la sociedad.

¿No se trata acaso de dar solución a lo que Kant llama la insociable sociabilidad? El amor nos conduce a la atracción, «ya que el hombre es un ser social, y dispuesto por naturaleza a vivir con otros» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1169b 15-20), pero el amor sin respeto nos lleva a la violencia, la cual es una cercanía destructiva. Por eso, solo la justicia nos separa cuando las pasiones exigen la venganza,

que es una forma de justicia desmedida, puesto que las pasiones, como el orgullo en este caso, nos hacen ver de mayor tamaño el daño que nos infringen, como unas lentes de aumento donde lo que se aparece es desproporcional comparado con la realidad. Al igual que en el amor patológico, la justicia, en la forma de la venganza personal, hierra por exceso. Así que, si el *ágape* no es la *philia*, y se distingue de ella radicalmente, tendremos que analizar si el *eros* ofrece alguna familiaridad que nos haga comprenderla un poco mejor.

## 2. EL ÁGAPE ES DISTINTO DEL EROS PLATÓNICO

El agape se distingue del *eros* platónico por la ausencia del sentimiento de privación, que alimenta su deseo de ascensión espiritual. Con respecto al amor platónico, recordemos que en el *Banquete*, después de que todos han querido hablar sobre el amor (en el sentido del *eros*), atropellándose los unos a los otros, el sabio Sócrates espera su turno. Sin embargo, no nos ofrece un discurso que sea fruto de su propia reflexión, sino que relata la enseñanza que él mismo escuchó de labios de una mujer de Mantinea, llamada Diotima, la cual era sabia y profetisa. Ella fue la que introdujo a Sócrates en los asuntos del amor. El *eros*, dice el filósofo, es un gran *demon*, no sería una divinidad ni un mortal, sino que se situaría entre ambos extremos comunicando a los mortales los asuntos divinos (ya sea en sueños o despiertos) y a los dioses los asuntos humanos (sus súplicas y sus sacrificios). *Eros* salvaría las distancias extremas entre lo mortal y lo inmortal hacia la unidad.

Entre las cualidades de *Eros*, destaca su pobreza y el hecho de que siempre esté al acecho de lo bello, como un hábil cazador. Sin embargo, todo lo que consigue con su audacia, valentía, avidez, conocimiento, habilidades de mago, hechicero y sofista, se le termina escapando. No es rico ni pobre, y está en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Tampoco es bello, pero es amante de lo bello, especialmente de la sabiduría, que es una de las cosas más bellas en el mundo griego. La lógica de la belleza es que quien ama las cosas bellas, desea poseerlas siempre para ser feliz; sin embargo, quien es ya feliz deja también de desear. Por ello, el deseo satisfecho es la muerte de la actividad deseosa. Así pues, *Eros* desea siempre, porque siempre pierde lo que gana, y es de esa manera como asegura su permanente actividad deseosa.

¿Qué es el deseo? Según Diotima, lo que normalmente la gente considera bueno y feliz es un falso amor. El amor verdadero sería el deseo de poseer siempre el bien (Platón, *Banquete*, 206a). Los que persiguen este amor, que tiene como fin el bien mismo, lo hacen mediante la procreación en la belleza según el alma y según el cuerpo. El amor no sería amor *de* lo bello, sino amor de la procreación y la generación *en* lo bello (Platón, *Banquete*, 206e). Se persigue la generación porque es algo eterno e inmortal, al menos en la medida en que puede existir en algo mortal. Así que el amor lo es de la inmortalidad, porque deja un ser nuevo en lugar del viejo. Lo que está envejecido y se marcha ya, deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era, participando lo mortal de la inmortalidad a través de los sucesivos cuerpos en el tiempo. Pero lo inmortal según la fecundidad del alma, que es el camino de la contemplación de la belleza en sí, participa de otra manera.

En este sentido, los que son fecundos según el alma, no buscarían inmortalidad mediante la unión con la mujer, sino concibiendo virtudes verdaderas, que son las del conocimiento, la producción de la poesía y el arte, y la regulación de lo que concierne a las ciudades y a las familias, cuyo nombre sería la justicia y la mesura (Platón, *Banquete*, 209a). Los fecundos según el alma, no se perpetuarían en otro ser, sino en sí mismos, en sus obras. Mas, ¿cómo se alcanza esta inmortalidad? ¿Qué hay que hacer?

Quien quiera ir por este camino, según Sócrates en boca de Platón, debe comenzar desde joven dirigiéndose, primero, hacia las cosas bellas; segundo, hacia un cuerpo bello; tercero, hacia todos los cuerpos bellos; cuarto, ascender desde los cuerpos bellos, y por medio de ellos, como si fuesen peldaños, (quinto) a las bellas normas de conducta; de las bellas normas de conducta, ascender, en sexto lugar, a los bellos conocimientos, terminando (en séptimo y último lugar) en el conocimiento de la belleza absoluta, es decir, la belleza en sí.

Recordemos que Freud, en el *Malestar de la cultura*, hablará de «sublimación», y siguiendo a Platón, dirá que tanto el impulso sexual como los impulsos violentos de amor y muerte (*Eros y Thanatos*), pueden ser encauzados teniendo como fin la creación cultural y su progreso. Al mismo tiempo, la cultura instaura unidades sociales cada vez mayores y convierte las pulsiones primarias en un sentimiento de culpa, que es el sentimiento del malestar en la cultura. A mayor cultura, más culpa. Así que, para no desencadenar una neurosis colectiva, los medios más convenientes para dar satisfacción a tales impulsos, tanto de tipo sexual como violentos, son el trabajo y la creatividad cultural (primordialmente la ciencia, el arte y la religión). Según lo dicho, la construcción de valores comunitarios es un fin en sí mismo. Hay una inhibición de lo inmediato para dar lugar a la satisfacción mediata que beneficia a toda la comunidad.

La obra cultural se convierte cada vez más en tarea [...], imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus instintos [...]. Dado que el hombre no dispone de energía psíquica en cantidades ilimitadas, se ve obligado a cumplir sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. La parte que consume para fines culturales la sustrae, sobretudo [...] a la vida sexual (Freud, 2002, p. 105).

Y no solo Freud sigue a Platón, sino que el tema amoroso como impulso reconducido en el progreso intelectual o espiritual, ha sido frecuente entre muchos autores y literatos, incluso en las religiones occidentales y orientales. Por ejemplo, Kierkegaard escribe lo siguiente:

Muchos hombres han llegado a ser genios, héroes, poetas o santos gracias a una doncella que los animó por el camino de sus respectivos ideales [...], una doncella que amaron y nunca fue su esposa [...]. La mujer solamente hace que el hombre sea creador en la idealidad cuando este mantiene con ella una relación negativa [...]. La más alta idealidad que una mujer puede despertar en un hombre es, ciertamente, la de la conciencia de la inmortalidad (Kierkegaard, 2009, pp. 124-126).

Pero como decíamos más arriba, y sin alejarnos de la cuestión que verdaderamente nos incumbe, la abundancia del corazón, del lado del *ágape*, excluye el sentimiento de privación del *eros* platónico. En el *ágape* no hay abstención ni sublimación, ni limitaciones ni persecución de fines elevados (a modo de condición).

En esto veremos la profunda relación que guarda con el perdón, no siendo este una exigencia jurídica, sino una concesión interna que se sustrae al ámbito del derecho y de los tribunales, incondicionada e ininteligible para la lógica del derecho.

### 3. EL ÁGAPE Y LA EXPRESIÓN DEL PERDÓN

Como decíamos anteriormente, el *ágape* tiene una búsqueda aparente de equivalencia que se sustrae al juicio: en su reciprocidad solo cabe la infinitud y la incondicionalidad. Se trata en todo caso de una equivalencia que no se mide ni se calcula, sino que escapa a toda lógica comercial. Es esa despreocupación del *ágape* la que permite suspender la disputa incluso en justicia, puesto que el olvido de las ofensas que él inspira no consiste en desecharlas, y aún menos en reprimirlas, sino en «dejar pasar», según la expresión de Hannah Arendt al hablar del perdón.

Dirá la filósofa que las ofensas infringidas en el pasado no se pueden deshacer, son irreversibles, pero no es menos cierto que el perdón también consiste en tal predicamento de irreversibilidad. Ser perdonado significa ser liberado de las consecuencias de lo que hemos hecho, de los «pecados que cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación» (Arendt, 2005, p. 256). Si no fuésemos perdonados, nuestra capacidad de actuación quedaría confinada al acto que se deriva de la culpa, en el que sea cual sea la intención y el resultado de nuestro acto, siempre nos sentiríamos condenados, desesperados, embrujados por el hechizo del juez que se pronuncia en la forma de la sentencia interna de la conciencia: ¡culpable!

¿Quién podría liberarnos de la culpa si no el mismo que nos condenó? Si hemos sido declarados culpables por otro, ¿cómo podremos nosotros mismos, en solitario, romper las cadenas que nos atan? Inútil, todo intento sólo acentúa nuestro sentimiento de impotencia. Las cadenas son nuestras, la llave de nuestras cadenas son del otro. El otro es el fuego del infierno, del mismo modo que el otro también es el agua capaz de apagar tal gran fuego. «Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados» (*Lucas* 5:24), porque «de cierto os digo, que todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo» (*Mateo* 18:18).

Por otra parte, el código deducido de las facultades de perdonar y de prometer, se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que, por el contrario, se basan en la presencia de los demás [...], así el grado y maneras de ser perdonado y prometido determina el grado y maneras en que uno puede perdonarse o mantener promesas que solo le incumben a él (Arendt, 2005, p. 257).

Arendt dirá que el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos, fue Jesús de Nazaret, y que el hecho de que se articulará en un contexto y en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad<sup>6</sup>. El papel del perdón no corresponde simplemente a Dios desde el punto de vista metafísico, sino

<sup>6</sup> También dirá Ricoeur: «porque el amor es la Altura, la grandeza misma. Pero si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no, el propio amor sería aniquilado [...], nadie ignora que el himno a la caridad de san Pablo es inseparable del kerigma de Jesucristo» (RICOEUR, 2004a, pp. 596-597).

que también corresponde a los hombres, y no en vano se dice en el *Padre-nuestro*, cuando Jesús les enseña a sus discípulos a orar, «perdona nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores» (*Mateo* 6:12).

Esto nos llama la atención, puesto que significa que solo podemos ser perdonados si perdonamos. Solo podemos ser desatados nosotros en el Cielo, si desatamos a los otros en la tierra; perdonando a los otros, nos perdonamos a nosotros mismos. También Dostoievski dijo en esta misma línea filosófica que «cada uno es culpable de todo y de lo que todos hagan, a parte de sus propios pecados» (Dostoievski, 2016, pp. 468-469). Somos culpables de todo cuando no perdonamos, puesto que si perdonásemos absolveríamos al otro y a nosotros mismos.

A nuestro juicio, el razonamiento que se sigue de aquí es este: que tal y como dice Ricoeur, el perdón se presenta en este contexto como un don y como una expresión del *ágape*. La justicia no puede exigirlo porque pertenece al ámbito interno de la conciencia del hombre, no puede ser otorgado mediante coacción externa. Pero si perdonando al otro se nos dice que somos perdonados, ¿no se convierte el *ágape* en su propia retribución, aun sin buscarla? Cuando el *ágape* brinda el perdón, que es la liberación de lo irreversible (de lo ya hecho, como perteneciente al pasado), y por lo tanto de lo infinito, como lo *ya-nunca-capaz-de-ser-cambiado*, ¿no es el *ágape*, en tanto que igualmente infinito (en la forma de la plenitud), el único capaz de colmar la falta, el error? ¿Y no es el *ágape*, en tanto que incondicionado, el único capaz de absolver de la culpa ligada-a, y condicionada-por, la falta?

La insistencia en el deber de perdonar procede claramente de que «no saben lo que hacen», y esto no se aplica al punto del pecado y al mal voluntariamente deseado, ya que entonces no habría sido necesario enseñar: «Si siete veces al día peca contra ti, y siete veces se vuelve a ti diciéndote: “Me arrepiento”, le perdonarás». Tanto el extremo pecado como el mal voluntariamente deseado son raros (Arendt, 2005, p. 259).

Pecar, errar, equivocarse, es un hecho diario, humano y necesario. Jesús les dijo a sus discípulos en cierta ocasión que «imposible es que no vengan tropiezos» (*Lucas* 17:1); o sea, que aunque todos tuviésemos buenas intenciones y nos respetásemos los unos a los otros, no por eso dejaría de haber malos entendidos, choques y discrepancias. Pecamos, incluso, sin saberlo<sup>7</sup>, pues tratando de ser amables, ¿cuántas veces no habremos conseguido lo contrario? ¿Cuántas veces habrá callado y soportado en silencio el ofendido por nosotros, sin que nosotros nos hubiésemos percatado? No negamos que así haya sido, puesto que en ocasiones también nosotros nos hemos sentido ofendidos, aun sabiendo que el otro no tenía tal intención. Es por eso que, exonerando a los hombres de lo que han hecho sin saberlo, siguen siendo agentes libres para cambiar de opinión, y son empoderados para empezar otra vez con un conocimiento superior del error.

«El perdón es el extremo opuesto a la venganza» (Arendt, 2005, p. 259). La venganza es algo predecible, puesto que cuando uno hierra sin querer, queda por un momento suspendido a la espera de la reacción vengativa, de la respuesta natural del contraataque. Pero el perdón es algo inesperado, impredecible, no es reactivo,

<sup>7</sup> ¿Quién podrá entender sus propios errores? Líbrame de los que me son ocultos (*Salmos* 19:12).

sino activo, porque no se sigue naturalmente de la cadena de causas y efectos del perjuicio, sino que se sustrae de la necesidad a la libertad para comenzar algo nuevo nacido de una profunda conciencia de generosidad. Ciertamente tiene en cuenta la ofensa, pero solo para perdonarla, como un nuevo punto de partida.

No obstante, no obviamos que existe otra alternativa al perdón que no es su opuesto: el castigo. La venganza hemos dicho que es un acto reactivo, pero cuando el vengador acomete la venganza, nada impide que su objeto vuelva a su vez a vengarse, él o alguien cercano a él, de manera que de aquí se sigue una cadena indefinida de reacciones destructivas. El hombre solo puede perdonar lo que puede castigar, al igual que puede castigar lo que se le permite perdonar; pero no se puede perdonar lo que no es posible castigar, ni castigar lo que no se puede perdonar. Hay una dualidad en las ofensas, un contraste que desde Kant se ha llamado «el mal radical», de cuya naturaleza se sabe poco. Hay ofensas que trascienden el orden de los asuntos humanos. Por ejemplo, que alguien mate a otro premeditadamente ¿puede restituir a la víctima? ¿Puede haber aquí justicia de alguna manera? No, porque ni siquiera aunque se le quite la vida al homicida se le podrá devolver la vida al que ha sido asesinado.

La idea del cristianismo es que el perdón es el perdón; tu perdón es tu perdón; tu perdón hacia otro es tu propio perdón; el perdón que tú das es el que recibes; pero no al revés, el perdón que tú recibes es el que das [...]. Cuando acusas a otro ser humano ante Dios, se inician inmediatamente dos juicios; cabalmente en el mismo momento en que vienes a presentar tu denuncia respecto del otro ser humano, empieza Dios a pensar en tu propia coherencia (Kierkegaard, 2006, pp. 453-455).

#### 4. ACERCA DE LA INCONMENSURABILIDAD DEL ÁGAPE

Según Ricoeur, el *ágape* excede el campo de la comparación, ya que el carácter inconmensurable de los seres hace infinita la reciprocidad de ambas partes. Este amor permanece sin réplicas a las preguntas porque la justificación le es extraña al mismo tiempo que la atención de sí mismo. No es reflexivo. Efectivamente, el *ágape* se sitúa en la permanencia, en lo que persiste, y su presente ignora la añoranza y la espera. Descubrimos aquí un guiño a Kierkegaard, concretamente a su obra *La validez estética del matrimonio*, donde se nos describe la transformación ética del amor conyugal: el amor sensual y temporal se metamorfosea en un amor ético, que no pide explicaciones ni motivaciones, y que aspira al *ágape* incondicional del estadio espiritual. El amor conyugal tiene como tarea sin fin la transubstanciación de la carne en espíritu.

Lo que yo deseo destacar es la belleza característica de los matrimonios que conocen el menor número posible de «porqués». Cuantos menos porqués, tanto más amor [...]. En las clases inferiores, se contrae generalmente el matrimonio sin ningún gran «porqué» y por esta razón encuentran eco menos frecuentemente en estos matrimonios algunos innumerables «cómos»: cómo saldrán de este apuro, cómo asegurarán el porvenir de sus hijos, etc. Al matrimonio jamás le pertenece otra cosa de su peculiar «porqué», más este es infinito y consiguientemente en el sentido aquí tomado no es ningún «porqué» (Kierkegaard, 2010, p. 387).

Y en *In vino veritas*, volverá a la misma idea:

El amante nunca será capaz, por más vueltas que le dé al asunto, de explicar nada [...]. Porque en esto del amor es imposible llegar a formarse ningún criterio (Kierkegaard, 2009, pp. 81-82).

En el *ágape*, el prójimo no es el que se halla próximo, sino aquel al que uno se acerca. No es un acto reactivo, sino activo. La prueba de credibilidad de su discurso consiste en la dialéctica entre el amor y la justicia, abierta por este acercamiento. El amor, gracias a su irrupción en el lenguaje, se hace comparable al discurso de la justicia. Su discurso es un discurso de alabanza en el que el hombre se regocija a la vista de su objeto que reina por encima de todos los demás objetos a su cuidado. El himno de la epístola de Pablo (*1 Corintios XIII*) es el paradigma de la alabanza, en el que el *ágape* da un paso hacia la justicia al revestir la forma verbal del mandamiento: «Amarás», opuesto a la ley y su coacción moral, donde la coacción moral es limitada, y el *ágape*, como el amor de Dios y Dios mismo (puesto que Él es amor), es ilimitado.

La respuesta no es difícil si recordamos que este esfuerzo debe completar el abandono exigido en el mandamiento del amor a Dios. No puede ser otra cosa que el amor al prójimo. El amor al prójimo es lo que supera en todo momento y, sin embargo, nunca deja de presuponer este puro abandono. Porque sin este presupuesto, no podría ser lo que según su esencia debe ser: necesario, a pesar de su renovación en todo momento [...]. Solo el amor recibido de Dios [...] puede ser más que un simple acto: el cumplimiento de un mandamiento [...] de amar (Rosenzweig, 1976, p. 252).

Al hacer referencia a Rosenzweig, Ricoeur explica que esta dialéctica discordante entre el amor y la justicia se deja aprehender en el plano del lenguaje: el *ágape* se declara, se proclama; en cambio, la justicia argumenta. En el tribunal esta oposición permanece al servicio de la disputa a la que se oponen los estados de paz. La distancia entre justicia y estados de paz alcanza su culminación cuando la decisión de justicia pone fin al proceso y a su combate argumental; el fallo cae como una palabra que separa, colocando de un lado al demandante declarado víctima y del otro a su adversario declarado culpable; el juez viene a nuestra memoria como portador, no solo de la balanza, sino también de la espada. Es entonces que la disputa está resuelta, pero solo se sustrae a la venganza sin acercarla al estado de paz. No obstante, ¿puede el *ágape*, mediante la figura del don, construir un puente reconciliador sobre el abismo que separa el mundo del amor y el mundo de la justicia.

##### 5. UN PUENTE ENTRE LA POÉTICA DEL AMOR Y LA PROSA DE LA JUSTICIA: EL DON

Las reglas de distribución confieren un lugar en el conjunto a los distintos miembros de la sociedad, interviniendo la justicia como justicia distributiva, como virtud (vigor) de las instituciones que dirigen las operaciones de repartición. Las formas más generales de la justicia podrían expresarse de la siguiente manera: «Dad a cada uno lo que se debe» y «tratad de modo semejante los casos semejantes». La pregunta que viene a nuestro encuentro es si se puede construir un puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia; entre el himno y la regla formal. Para Ricoeur, este puente conjuntivo será el don.

El *ágape* no conlleva más que un deseo, el de dar. Dar es la expresión de su generosidad. El hombre del *ágape* que sociológicamente tiene un rostro y un comportamiento concreto, aparece desorientado en este mundo del cálculo y de la equivalencia, en el que se muestra incapaz de tener conductas justificadoras en la medida en que desconoce la obligación a dar a cambio, según aquella fórmula latina, *do ut des*, doy para que des (y si no doy no puedo esperar recibir). Dostoievski dio a este hombre el nombre de «idiota», en el sentido de que el príncipe Mishkin siempre arbitra las situaciones de discusión y disputa no según la regla de justicia, sino mediante una acción convenientemente bondadosa.

Aquí podríamos establecer una relación directa con el amor al deber kantiano, como un amor que es un fin en sí mismo y que no busca la recompensa; un amor que cumple con lo que tenía que cumplir, y que en ese cumplir se hace feliz. Se trata de una relación entre moralidad y felicidad. El bien moral es la concordancia entre nuestra voluntad y una voluntad eternamente válida; y la felicidad es una concordancia entre nuestra voluntad y la realidad. Esto no significa que hay que cumplir con el deber por los resultados, por los beneficios o el miedo, sino que el cumplimiento del mismo deber, que se expresa en la realidad, tiene su propia retribución en la forma de la autosatisfacción moral. Se trata, entonces, como decía el padre de la Iglesia Agustín de Hipona, de «ir de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior».

La voluntad es dinámica, libre y se basta a sí misma para autosatisfacerse mediante el cumplimiento del deber, sin buscar directamente resultados, beneficios o retribuciones. Y aunque a un ser humano le fuese todo mal, a pesar de haber obrado conforme al deber, sería digno de ser feliz, y podría esperar, porque así lo exige la razón en el ámbito de la religión («¿qué debo esperar si hago lo que debo?»), un futuro reino en el que se le retribuyese por su valentía y alegría ante la adversidad, y por su respeto a la ley moral.

La moral no supone una teoría de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad. Sólo luego, cuando llega la religión, sobreviene igualmente la esperanza de llegar a participar algún día en la felicidad, en la medida en que hayamos cuidado de no ser indignos de ella (...) Toda dignidad depende de la conducta moral, pues esta constituye el concepto de sumo bien (Kant, 2000, p. 248)

¿No es en el evangelio de *Lucas* donde la justificación entre el mandamiento de amar a los enemigos, completado por la condena de la espera del don retribuido, y la repetición de la regla de Oro, de donde se deriva de este balanceo? «Porque si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores aman a los que los aman» (*Lucas* 6: 32). Y un poco más adelante sigue: «Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande» (*Lucas* 6: 35). No es que haya que obrar esperando un galardón humano o divino, puesto que no sabemos en qué sentido podemos esperararlo, no podemos justificarlo y garantizarlo racionalmente, pero actúan como postulados de la religión. Por ello, hay que obrar como si estuviera todo perdido terrenalmente y solo nos quedara la *dignidad* de obrar moralmente; de lo contrario, pretendiendo asegurar lo terrenal podemos terminar estrangulando a la intención moral.

La lógica subyacente se comprende mejor si se habla del paso del estado de naturaleza a la sociedad civil: este paso implica una entrega de la libertad individual

del estado de naturaleza para recuperarla dentro de la sociedad civil. Existe una muerte de la libertad particular natural, un sacrificio, que da lugar a una resurrección de la libertad dentro de la comunidad. Aquí la simbología de la muerte de Jesucristo, que consiste en un sacrificio por amor, ofrece toda su fuerza a esta interpretación: nosotros morimos a nosotros mismos cuando decidimos vivir responsablemente en sociedad, por amor al deber y por amor al prójimo.

Al mismo tiempo que hay una renuncia al estado de naturaleza, hay un regalo que se entrega a la sociedad civil, y que, tratándose de la libertad, es lo más valioso que el hombre salvaje puede entregar. La sociedad civil, por su parte, recibe tal libertad natural (acepta el regalo) y la devuelve como libertad civil, recíprocamente, en la forma del reconocimiento social, de un ciudadano con derechos y deberes. El individuo que ha muerto a su viejo hombre salvaje, nace de nuevo y establece un pacto con la sociedad que da lugar a los estados de paz. «De cierto, de cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere lleva fruto» (*Juan 12:24*).

El Estado recibe como un don la libertad salvaje del individuo que vive en el estado de naturaleza. Al reconocerle una serie de derechos y deberes, le obsequia, recíprocamente, con el reconocimiento propio de un ciudadano. Es en este reconocimiento, que se dirige de forma general a todos los ciudadanos, donde hay una administración de los bienes básicos, de las libertades individuales y de los derechos que son protegidos mediante el poder de la coacción legal. Aquí el Estado recibe la libertad salvaje, pero la devuelve con otra serie de dones que ofrecen seguridad al ciudadano. La libertad natural es sacrificada en honor al «poder sobrehumano», que es el Estado, y este poder obra milagrosamente mediante el don de la resurrección de la libertad civil, junto con otros bienes básicos y dones.

## 6. EL INTERCAMBIO DE DONES Y EL RECONOCIMIENTO MUTUO

Antes de nada, conviene decir que se hará una distinción entre los términos «mutualidad» y «reciprocidad». En el diálogo cotidiano se hace uso de ellos indistintamente, pero nosotros vamos a reservar el término «mutualidad» para el intercambio entre individuos, y el de «reciprocidad» para las relaciones sistémicas cuyos vínculos de mutualidad no serán más que una de las figuras elementales de la reciprocidad. Todo ocurre en la intersección problemática entre lo mercantil y lo sin precio.

La problemática de lo «sin precio» apareció planteada en la cultura griega por la relación entre la verdad y el dinero. Según Platón, Sócrates enseñaba sin exigir salario a cambio, a diferencia de los sofistas que sí que se hicieron pagar, llegando a recibir más dinero por sus enseñanzas que los propios arquitectos de la Acrópolis. El sabio que no sabía nada no aceptaba más que los regalos que le honraban al tiempo que honraban a los dioses. Comenzó así la enemistad entre Sócrates y los sofistas, es decir, entre la esfera intelectual y la esfera mercantil.

La pregunta que viene a nuestro encuentro es la de si todo tiene un precio o existen bienes no mercantiles. Como explica Marcel Henaff en *El precio de la verdad*, una relación de intercambio no tiene porqué ser siempre de tipo mercantil, y

la clave del enigma la encontramos en la mutualidad misma del intercambio entre el donante y el donatario, en el reconocimiento mutuo. El objeto que se regala y que se devuelve es considerado como un sustituto del *proceso de reconocimiento*, es una prenda visible que da garantías de lo invisible. El reconocimiento se simboliza en el regalo, en el don. No obstante, también la historia nos ofrece un espectáculo de la derrota creciente de lo sin precio, arrinconada cada vez más por los avances de la sociedad mercantil. «Ya no hay maestro, ni siquiera socrático, que no se haga pagar» (Ricoeur, 2005, p. 243).

La época nos presenta un Adán vertiginoso para quien «todo es posible»; un Adán sumido en una velocidad que no le permite esperar el mañana porque «todo era para ayer»; un Adán atrapado en la aberración del tiempo metamorfoseado en dinero: «el tiempo es oro». Para los Padres y la teología de la Edad Media el tiempo (opuesto a la eternidad) define la vida mortal y más precisamente la vida, el primerio de los dones [...]. Capturar el tiempo y hacerlo trabajar para obtener ganancias, significaba pervertir lo que había sido donado gratuitamente a todos [...]. Lo que solo era objeto de don abandona el dominio de lo invendible (Henaff, 2017).

¿Hay aún bienes no mercantiles? El espíritu del don produce una ruptura en el interior de la categoría de los bienes en general, en el vasto sistema de distribución social. «Lo sin precio se convierte en el signo de reconocimiento de los bienes no mercantiles: seguridad, funciones de autoridad, cargos y honores» (Ricoeur, 2005, p. 243), puesto que se trata de bienes no mercantiles, que no se pueden adquirir directamente con el dinero. Este, en su justa medida, y tomado como medio, nos ayuda en las necesidades básicas de la casa, como decía Aristóteles, pero cuando el dinero deja de ser medio y se convierte en fin, somos seducidos por la *crematística*, del acumular por acumular, y nos desarraigamos de los grandes fines de la vida.

Esto sucede cuando no ponemos límites a nuestros deseos, siendo como son de naturaleza ilimitada, en contraste con las necesidades. Aquí es donde, junto con el deseo de acumular, ya no hay reciprocidad, sino que lo que se recibe se guarda; el sujeto se complace en la inflación de su propio narcisismo y se olvida de los otros, del otro cósmico y del Otro trascendente. El movimiento de la economía moderna, ¿no esconde la pretensión de terminar con los dioses, con el don y el reconocimiento? Reducir todo a la cuestión de lo *cuantificable*, ¿no apunta a desterrar la idea de «lo que no tiene precio»? ¿No son algunos de esos dones la dignidad moral, la integridad del cuerpo humano, la de los jardines y las flores, y el esplendor de los paisajes? A nuestro juicio, estas cosas no tienen precio, sino valor. Son bienes no mercantiles.

En estas interacciones, el modo de dar estaba respaldado no solo por creencias generales sobre la gratitud, la reciprocidad y la propiedad, sino también por la creencia de que era inadecuado e incluso algo poco ético. proporcionar ciertos servicios solo contra un precio o pago preestablecido [...]. En el siglo XVI, los servicios prestados en las artes liberales y las profesiones liberales no estaban tan estrictamente regulados, pero iban acompañados de una fuerte demanda de reconocimiento, tanto por regalos como por pagos remunerados (Zemon-Davis, 2003, p. 72).

La primera enseñanza que cabe destacar es que la ética de la libertad que hemos recibido de la tradición de los antiguos, sitúa en igualdad al donante y al donatario en un corro, ilustrado perfectamente por el grupo de las *Tres gracias* de Rubens, dándose las manos. Las ocasiones para dar y devolver están relacionadas con el

tiempo y el calendario oficial. Las festividades familiares, litúrgicas, locales, nacionales, etc., cobran aquí suma importancia, brindando oportunidades ideales para dar y recibir en diferentes medios sociales que se prestan a ello. Pero al mismo tiempo son estas prácticas reales las que permiten ver la dificultad de hacer coincidir, en el acto de dar, la volición y la obligación. En todo caso, la volición o la obligación pertenecen al ámbito de la *conciencia* y las *intenciones*, que solo el sujeto que dona puede conocer.

La segunda enseñanza concierne a las complejas relaciones de venta y don. Nos encontramos de nuevo con el problema de Sócrates. Antes las profesiones de enseñanza al ejercicio de la medicina y las prácticas de comadrona, eran remuneradas mediante retribuciones que oscilaban entre el don y el salario, según la voluntad del donatario después de haber recibido asistencia; pero ahora tampoco los «honorarios» excluyen los regalos de cortesía y de simpatía (tenemos un ejemplo típico en nuestro contexto con las cestas de navidad). El problema que presenta este tipo de dones es que se pueden corromper cuando se da para recibir. Es por eso que, solo el ejercicio desinteresado, teniendo como único fin la generosidad con el prójimo, nos libera de la hipocresía y del autoengaño.

Finalmente, la tercera enseñanza nos obliga a retroceder un paso, porque los dones pueden fracasar. El receptor puede convertirse en un «obligado-abrumado» por el deber de devolver; también la mediocridad del *contra-don* puede provocar la cólera o la acusación de ingratitud. Esto no sólo ocurre en el ámbito familiar o en un caso particular entre varias personas, sino también en el ámbito público, que es el que finalmente nos interesa aquí. Por tanto, debemos reflexionar y asumir la tarea crítica de hacer una distinción entre la buena y la mala reciprocidad, con el fin de proteger esta experiencia del reconocimiento mutuo. Para ello, debemos ser generosos en el ámbito privado, pero también procurar que nuestras instituciones de justicia hagan un reparto equitativo de la riqueza y de los honores sociales.

En este punto es donde se sugiere relacionar esta fenomenología, que tiene por objeto las intenciones del don, con nuestro análisis inicial del *ágape*, en el que se acentúa el don sin la espera de retorno. En lugar de la obligación de devolver, hay que hablar, bajo el signo del *ágape*, de la respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial. Todo comienza con el primer don. Pero también es cierto que el modo de recibir el don orientará la respuesta del donatario en el momento de reciprocitar o *mutualizar*.

## CONCLUSIÓN

Resumiendo, en este artículo hemos tratado de señalar la alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento mutuo. Para ello, hemos partido de conceptos clave de la tradición cristiana (la *philia*, el *eros* y el *ágape*), no solo por la gran influencia que reconocemos que ha tenido en Occidente, sino también porque reconocemos que ofrece una alternativa distinta a la violencia para resolver los conflictos personales, sociales y judiciales. A través de este recorrido analítico, el concepto de *ágape* se ha distanciado del *eros* platónico y de la *philia* aristotélica en la forma de la infinitud y de la incondicionalidad, porque se dona a sí mismo sin

esperar la reciprocidad y sin resistirse a llevar la iniciativa en el establecimiento de las relaciones pacíficas. A nuestro juicio esto resulta de suma importancia, porque partiendo de la honestidad intelectual y vital de cada uno, reconocemos que no es fácil dar el primer paso, y especialmente sin esperar nada a cambio.

Pero no solo tiene una repercusión en el ámbito personal, sino que cabe la posibilidad de que pueda tener una influencia en el ámbito institucional. Sabemos que la justicia sistemática y rígida no agota la cuestión de la interrupción de las disputas, porque aunque se interpone entre el demandante y el demandado, estableciendo una distancia que evite la violencia, la no-violencia tampoco tiene porqué significar paz, sino que esa quietud puede estar reprimiendo un conflicto mayor por el sentimiento de injusticia del demandante. Como dijimos, reconocemos que toda disputa se abre en nombre de la violencia y la venganza, y que la justicia puede intervenir para poner distancia en el conflicto entre el demandante y el demandado, pero no puede asegurar la paz entre ellos, al menos la paz interna.

Esta paz no es simplemente un orden externo donde la coacción legal se interpone con las fuerzas físicas, sino un orden interno que brota desde el interior, desde la dimensión de la intención o, metafóricamente, desde el corazón. Cabe la posibilidad de que se trate no solo de una paz fenoménica y aparente, sino de una paz nouménica y creadora de sentido, que puede dar lugar a una nueva narrativa histórico-democrática, en tanto que nos da la posibilidad de comenzar algo nuevo. Efectivamente, tanto el perdón como el don, aunque no concluyen con las diferencias personales y con los conflictos, sí que pueden generar dialécticamente acuerdos para la convivencia, el bienestar, el progreso y la unidad, ayudando a establecer un orden democrático que nos motive a convivir y a dialogar pacíficamente sin dejar de lado nuestros intereses.

Finalmente, también nos hemos detenido en el fenómeno del contra-don: que no es un mero dar lo que se recibió, sino dar algo que al mismo tiempo es portador de significado y de amistad. Y aunque el *ágape* no exige nada a cambio, tampoco excluye el agradecimiento ni el retorno del don. Sino que, más bien, da lugar a que la riqueza del *ágape* que hemos analizado, dialogue consigo mismo en la forma de la reflexión circular. No se trata simplemente de que dos individuos intercambien unos gestos o palabras convencionales, sino de que todo gesto y símbolo social, tanto en la particularidad de la mutualidad como en la generalidad de la reciprocidad sistemática, señale hacia una piedra de toque superior que no sea física, sino espiritual, psicológica y creadora de sentido. El agradecimiento se colocará en la brecha, como un espacio que separará ambos extremos dialécticos: se colocará entre el dar-recibir y el recibir-dar, y proveerá de valor a lo que nunca podrá tener precio.

Ahí residirá la marca de lo *sin precio* en el intercambio de dones, en el que la piedra de toque superior no se dejará jamás sobornar ni comprar. Y cuando no se pueda ofrecer un contra-don, la gratitud salvará el tiempo, primero porque el donatario no se sentirá abrumado por la inmediatez de la devolución; y segundo porque el donante recibirá por anticipado su reconocimiento, de manera que, aunque el círculo físico, gestual y social no se haya cerrado absolutamente por el contra-don, el círculo metafísico sí que se habrá cerrado con el reconocimiento que envuelve a la palabra «gracias». Esta es la lógica que da lugar a los estados de paz, desde la que sería imposible crear una institución funcional, y que abre un espacio de esperanza en el horizonte de la política y del derecho.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Aristóteles (2003). *Ética a Nicómaco*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Dostoievski, F. (2015). *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Freud, S. (2002). *El malestar en la cultura*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Marcel Henaff (2017). *El precio de la verdad*. Santiago de Compostela: Lom Ediciones.
- Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- Kant, I.(1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U.
- Kierkegaard, S. (2009). *In vino veritas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2010). *La validez estética del matrimonio*. Madrid: Editorial Gredos.
- Llorente, A. (2005). «Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía». *Revista Teología*. Tomo XLII. Nº 87, pp. 17-35.
- Platón (2003). *Banquete*. Editorial Gredos.
- Santa Biblia* (2008). *Versión Reina- Valera de 1960*. Colombia, Grupo Nelson.
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Editorial Caparrós Editores, S. L.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2004b). *Tiempo y narración*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2001b). *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2001a). «El paradigma de la traducción». *Identidad y cultura*. Reflexiones desde la filosofía, 2001: 11-24.
- Ricoeur, P. (2004a). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosenzweig, F. (2007). *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Zemon Davis, N. (2003). *Essai sur le don dans la France du XVI siècle*. Éditions du Seuil.

Universidad de Valencia  
icamo3@alumni.uv.es

IVÁN CAMPILLO MORATALLA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]